



Entre la realidad y la utopía

Ensayos sobre política,
moral y socialismo

Adolfo Sánchez Vázquez



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

ENTRE LA REALIDAD Y LA UTOPIA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

ENTRE LA REALIDAD Y LA UTOPIA

Ensayos sobre política, moral y socialismo



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 1999

Segunda reimpresión, 2007

Primera edición electrónica, 2014

Ilustración de portada: Teresa Guzmán Romero

D. R. © 1999, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

D. R. © 1999, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2912-8 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO

En el presente volumen se recoge un conjunto de textos sobre temas diversos, agrupados en tres secciones. En la primera —*Política*— se abordan cuestiones como las del poder (en sus relaciones con la obediencia y acerca del lugar que ocupa en el pensamiento político de Marx) y la de la democracia, examinada ésta en dos planos controvertibles: la visión que de ella tiene Marx y sus relaciones —¿incompatibles?— con la revolución. En un ensayo posterior, a los veinticinco años del movimiento estudiantil del 68 en México, se trata de definir el perfil político de dicho movimiento, así como su profundo significado en la historia y la vida política contemporáneas del país. Dos ensayos más están dedicados, respectivamente, a las relaciones entre igualdad y desigualdad, y a la tolerancia, considerada como el anverso que tiene en la intolerancia su propio reverso. Finalmente, la sección se cierra considerando filosóficamente las implicaciones morales y políticas de la técnica en nuestros días y examinando la vigencia de la distinción política de derecha e izquierda en nuestro tiempo, así como su pertinencia al extenderse a la moral.

En la segunda sección —*Socialismo*— los diferentes ensayos que la componen tienen un marco común: las relaciones —cuya verdadera naturaleza se trata de esclarecer— entre el socialismo como proyecto de emancipación, de origen marxiano, y la experiencia histórica del llamado “socialismo real” en que se convirtió al pretender ser realizado. En esta experiencia histórica, 1989 y 1991 son años clave, ya que en ella se sella su fracaso histórico —su “derrumbe”. Los tres primeros ensayos de la sección, anteriores cronológicamente a dicho “derrumbe” (uno de ellos, “Ideal socialista y socialismo real” fue escrito con la antelación de unos diez años), ponen de manifiesto la naturaleza no socialista de las sociedades del llamado “socialismo real”. Los ensayos posteriores a este acontecimiento histórico, siguen abordando las relaciones antes citadas —que sirven de fondo o marco común— al poner en conexión liberalismo y socialismo, en uno de los trabajos, y socialismo y mercado, en otro. En el titulado “Después del derrumbe” se aborda la compleja y difícil cuestión de cómo el proyecto emancipatorio originario de Marx pudo convertirse, al pretender realizarse, en una sociedad que constituía su negación. Finalmente, en un texto circunstancial, “Más allá del derrumbe”, se mantiene la esperanza en una nueva sociedad cuyos valores merecen ser realizados.

La tercera, y última sección —*Utopía*—, comprende cuatro ensayos. En el primero, se propone una nueva lectura del *Quijote* a la luz del contenido utópico que en él puede rastrearse. En el segundo, se trata de fijar algunos rasgos esenciales del socialismo, tomando en cuenta que se trata de una utopía necesaria, deseable y realizable. En un tercer trabajo, el autor sale al paso de la tendencia a decretar, en nuestros días, el “fin de la utopía” y con este motivo trata de poner de relieve lo que hay de ideología en ella. Finalmente, esta sección y el libro se cierran con un ensayo en el que se reafirma la validez de la utopía socialista para el siglo XXI.

Como fácilmente puede advertir el lector, la división del presente volumen en las tres

secciones mencionadas no significa, en modo alguno, que entre los textos de ellas, pueda darse una separación temática tajante. Ciertamente, semejante separación no podría darse, y nuestro volumen así lo corrobora. Pero, aun reconociendo la imposibilidad de una división de ese género, el autor ha considerado conveniente agrupar los diversos trabajos en una sección u otra, atendiendo en ellos al predominio de la temática correspondiente: política, socialismo o utopía.

Los textos que se incluyen en el libro fueron escritos en circunstancias diversas y en distintos tiempos. Al final de cada uno de ellos, se indica el año en que se dieron a conocer por primera vez. Una información más amplia se da en el apartado final del volumen: “Procedencia de los textos”.

Con estas observaciones previas, pongo estos textos —de ayer y de hoy, de dos décadas pasadas, setenta y ochenta, y de la nuestra, tan incierta— en manos de sus destinatarios actuales.

A. S. V.

México, D. F., abril de 1999

PRIMERA PARTE
POLÍTICA

EL PODER Y LA OBEDIENCIA*

EL FETICHISMO DEL PODER

UN RASGO que resalta en el pensamiento de nuestro tiempo es su preocupación, casi su obsesión, por el poder. ¿Se trata de un tema por el que algún día doblarán las campanas como hoy doblan por los de la existencia en los años cuarenta-cincuenta, o la estructura en las décadas de los cincuenta y los sesenta? Tal vez, pero esto no disipa el hecho innegable del énfasis que hoy se pone en las reflexiones sobre el poder y las relaciones de dominación, énfasis tan vigoroso que oculta o vela otro gran tema: el de la explotación. Pues, ¿qué es, en definitiva, *El capital*, si no el tratado de la explotación (ciertamente, la capitalista), aunque el tema del poder —del poder político, estatal— no está ausente en la obra de Marx, pues incluso en *El capital* había previsto abordarlo? Pero, con todo, hay que reconocer que el gran tema de Marx es el de la explotación económica y, en particular, la de la clase obrera. Con él daba un giro copernicano el pensamiento social que, desde Maquiavelo a Hobbes y Hegel, reflexionaba sobre el poder mientras la explotación permanecía en la sombra. Incluso la ciencia económica de su tiempo la encontraba tan natural que consideraba innecesario descubrir su “secreto”, justamente el que Marx pretendió revelar.

El gran tema de Marx es, pues, el de la explotación. Posteriormente, sus seguidores verán que no sólo hay explotación de una clase, sino de una nación entera y no sólo de ésta o aquella nación sino de la mayor parte del planeta, o, como se le ha dado en llamar, del Tercer Mundo. Sin embargo, el tema de nuestro tiempo —como diría Ortega y Gasset— parece ser el de las relaciones de poder y no el de las de explotación. En favor de la preeminencia de ese *status* temático no faltan hechos reales que ahora nos limitamos a enumerar: *a)* creciente extensión de las funciones económicas, sociales y culturales del poder estatal; *b)* su autonomía creciente respecto a la sociedad civil; *c)* el peso cada vez mayor de las élites políticas o de las burocracias estatales en el ejercicio del poder; *d)* aparición de Estados fascistas o bonapartistas en los que el poder se ejerce al margen de las clases a cuyos intereses particulares sirven; *e)* la incapacidad o impotencia de la clase obrera para sacudirse la dominación de sus explotadores; *f)* el fortalecimiento del poder estatal y, por tanto, el mantenimiento de las relaciones de dominación en los países del Este donde fueron destruidos el poder burgués y las relaciones capitalistas de explotación y, finalmente, *g)* la elevación de la capacidad represiva del poder estatal en los países menos desarrollados, aunque no hay que olvidar que el Occidente desarrollado produjo ese inmenso poder represivo que fue el fascismo. Esto ha puesto en primer plano hoy, como ayer lo puso la lucha antifascista, la necesidad de democratizar el poder o de civilizar la dominación política, relegando a un segundo plano la naturaleza explotadora del sistema económico que engendra las terribles máquinas represivas que hoy funcionan tan eficazmente en América Latina

(Centroamérica y el Cono Sur).

No faltan, pues, hechos y tendencias reales que explican esta preocupación actual por el poder, por la dominación. Y, sin embargo, como ya apuntábamos, no se trata de algo nuevo, ya que en el pasado era el pensamiento que regía hasta que Marx puso en primer plano el fenómeno de la explotación. Recorriendo el camino en sentido inverso, una parte del pensamiento actual enlaza, pues, con la teoría política burguesa clásica. Ahora bien, no se trata de una encrucijada: ¿Maquiavelo o Marx?, ¿dominación o explotación?, pues en definitiva no hay dominación sin explotación, de la misma manera que no hay explotación sin el dominio que permite mantenerla. Lo que está en juego en todo esto es el nexo entre relaciones de producción (económicas) y relaciones de poder (políticas). Mientras exista la explotación, subsistirá la relación de dominación entre gobernantes y gobernados. El capitalismo es un sistema de explotación, pero es también un sistema de dominación de la clase explotadora, si bien en las sociedades capitalistas más desarrolladas la explotación económica se refuerza con la intervención creciente y activa del poder estatal.

La separación de las relaciones de poder respecto de las relaciones de explotación, y la elevación de las primeras al plano de lo absoluto, hacen del poder un nuevo fetiche. A un nuevo fetichismo sucumbe gran parte del pensamiento actual, incluso cuando se presenta como liberador. En Marcuse, por ejemplo, la racionalidad del poder es tecnológica. El *logos* tecnológico se desarrolla de un modo inmanente y todopoderoso, cualesquiera que sean las relaciones de producción. Para Foucault lo esencial es también la relación de poder, pero entendido éste como una red de poderes. Este poder reticular o capilarizado está en todas partes y, por tanto, no se localiza en el aparato del Estado ni en su función represiva. Su inmanencia y omnipotencia es absoluta respecto de las relaciones de producción. Foucault reacciona a su vez contra la tendencia a ver esta red de poderes como una simple proyección del poder político. Pero Foucault no sólo desconoce el nexo que une a este poder con las relaciones de producción, así como su carácter de clase y el papel que desempeña en la lucha de clases, sino que ignora asimismo el papel central del poder estatal, confirmado hoy más que nunca, en ese tejido de poderes que, por otro lado, él ha contribuido agudamente a mostrar.

FENOMENOLOGÍA DEL PODER

El poder político es, en primer lugar, dominio que se asienta en definitiva en la violencia. Su lugar o preeminencia se da en una relación de fuerzas. De ahí su función coercitiva puesta de manifiesto sobre todo por el marxismo clásico. Pero el poder no sólo establece su dominio por esta vía; aspira a su reconocimiento por los dominados y, justamente por ello, el dominio se busca, también, particularmente en las sociedades capitalistas desarrolladas, supuestamente democráticas, por la vía del consenso. Aunque se admita con Foucault la existencia de una amplia red de poderes que se localizan en la fábrica, la escuela, la iglesia, la familia, los hospitales, las prisiones, etcétera, el poder estatal sin

perder su lugar central, y por el contrario elevándolo, tiende a socializarse, a penetrar por todos los poros del cuerpo social y, de este modo, a prevalecer sobre todos los poderes.

Reconocida la importancia que tiene para el poder estatal contemporáneo la vía del consenso, y reconocida asimismo la extensión creciente de sus funciones económicas y sociales —lo que no excluye junto a su socialización cierta capilarización—, volvamos de nuevo sobre esa naturaleza coercitiva del poder estatal que ciertas alternativas políticas actuales olvidan y ocultan incluso en nombre del marxismo. El que se trate de un poder legitimado por la ley en las llamadas democracias occidentales o de un poder despótico o dictatorial no sujeto a ninguna ley, no establece una distinción cualitativa en su naturaleza. Tanto en un caso como en otro, el poder se asienta en definitiva en la fuerza y en las instituciones destinadas a ejercerla. No es casual que a estas instituciones se les llame precisamente fuerzas (armadas, del orden, de seguridad, etcétera), justamente porque se trata de dominar lo que puede resistirlas o contrarrestarlas. La dominación encuentra siempre oposiciones latentes o efectivas, resistencias reales o posibles, que requieren del ejercicio de la fuerza. En esta relación entre dominadores y dominados lo decisivo es la fuerza, independientemente de que ésta permanezca en estado potencial como amenaza, o en acto como consumación. La historia hasta ahora ha sido relación de fuerzas en conflicto, lucha del siervo y del señor —decía Hegel—, o lucha de clases, como dijeron Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*.

Puesto que el poder es dominio y el dominio es inseparable de la fuerza, el poder es uno y trino. Un poder que, en virtud del consenso o apoyo total de la sociedad, no requiriese del dominio haría innecesaria la fuerza. Una fuerza a su vez cuyo ejercicio fuera innecesario, sería absurda. Un dominio que ante la agudización de las resistencias u oposiciones no recurriera a la fuerza, entrañaría la renuncia a ejercer el poder, cosa hasta ahora desmentida por toda la historia real.

Poder, dominio y fuerza no pueden separarse. Haberlo proclamado a los cuatro vientos fue el paso escandaloso dado por Maquiavelo en su tiempo. Haber proclamado la naturaleza coercitiva del poder, aunque vinculándolo con un interés particular, de clase, y haber asociado a un nuevo poder la transformación radical de la sociedad, fue la nueva perspectiva que Marx abrió a la de Maquiavelo. El autor de *El príncipe* es realista: no hay poder sino por la fuerza; un poder que no domina no es poder. Marx, al señalar su carácter de clase, relativiza el poder. Ciertamente, para él es un mal, pero los poderes que se van pasando —como en una carrera de relevos— la antorcha del dominio, habrán de llegar a un poder último que cree las condiciones para el *no-poder*. Nietzsche identifica voluntad de poder y voluntad de dominio. Rechaza que los débiles escamoteen la relación de fuerza y que, pasando por encima de la identificación de dominio y poder, traten de minarlo con la compasión sin resistirlo.

¿Se puede rebasar la perspectiva del dominio? O con palabras de Gramsci: “¿Se quiere que haya siempre gobernantes y gobernados o bien se quiere crear las condiciones para que desaparezca la necesidad de la existencia de esa división? Es decir, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que ésta es sólo un hecho histórico que responde a determinadas condiciones?” La respuesta será diametralmente

opuesta si la dominación se concibe como algo natural o inherente a la esencia humana (concepción que inspira la teoría política burguesa del poder desde Maquiavelo) o si se contrapone a ella —como hacen Marx y Engels— una concepción histórico-social.

Pero volvamos de nuevo al mecanismo del poder poniéndolo en relación con el otro término que sólo existe por él y para él: la obediencia. Ya sea que se le conciba como perspectiva irrebasable o como instrumento que al ser relativizado histórica y socialmente llegará a abolirse a sí mismo, el poder —decíamos— es siempre dominio apoyado en la fuerza. Este dominio que surge al superar con su fuerza a otra fuerza, requiere una garantía, una prueba constante de su reconocimiento por parte de los dominados. Esta prueba de que la otra fuerza está vencida o dominada es la obediencia. En la relación de poder unos mandan y otros obedecen con la particularidad de que los primeros son pocos y los segundos, muchos.

Si el mando es la cualidad del que ejerce el poder, la obediencia es la cualidad del dominado, la prueba objetiva de que su fuerza está doblegada.

Esto no quiere decir que, en la relación de dominación, no le quede al dominado otra alternativa. Le queda la de la desobediencia que puede oscilar entre el rechazo pasivo del poder y la lucha activa por su destrucción. Así, pues, a la obediencia que le reclama el poder, el dominado puede responder con la desobediencia, que asume históricamente formas que van desde la resistencia pasiva a la lucha activa, violenta. Pero en las situaciones normales, en las que el poder ejerce un control pacífico o relativamente violento sobre toda la sociedad, la relación de fuerza entre dominadores y dominados toma la forma de relaciones de mando por un lado y de obediencia por otro.

El poder sólo existe si domina y sólo domina si es obedecido. Necesita la obediencia como el aire que respira y, por ello, la genera y reclama ya que es la garantía de su existencia. Esta obediencia es también histórica al adoptar formas que van desde la obediencia generalizada o total, que imponen los regímenes despóticos tradicionales o los fascistas y autoritarios contemporáneos hasta la obediencia legalizada y regulada, características de las democracias burguesas que —con sus libertades formales— abren cierto margen legal a la desobediencia. En estas sociedades capitalistas democrático-burguesas, la obediencia, a nivel político, no es pues general ni tiene siempre un carácter natural y espontáneo, aunque el poder la desee y se esfuerce en ello.

Ahora bien, a nivel económico, o sea, en la posición del explotado (el obrero) que vende su fuerza de trabajo, la obediencia sí tiene un carácter natural y espontáneo. Sin necesidad de la coerción extraeconómica (propia de los sistemas de explotación esclavista o feudal) ni de la ley que traza la frontera entre lo obedecido y lo desobedecido, el obrero obedece de un modo natural y espontáneo al patrón que lo explota; es decir, vende obedientemente su fuerza de trabajo en virtud de que como tal, por el automatismo de la producción, se sustrae al dominio de fuerzas extraeconómicas. No es esta obediencia natural y espontánea la que tenemos presente ahora al considerarla en su relación con el poder político. Con respecto a ella, nos preguntamos ahora: ¿qué es obedecer?, ¿qué formas adopta la obediencia?, ¿cuál es su mecanismo? Hagamos un poco de fenomenología de la obediencia.

FENOMENOLOGÍA DE LA OBEDIENCIA

La obediencia sólo existe como término de una relación; el otro es el poder. Su función es pasiva, o reactiva, como diría Nietzsche: la actividad, la iniciativa está en el que la impone. La obediencia se ajusta al marco trazado por él. Obedecer es cerrarse a sí mismo y abrirse al otro; es poner en suspenso o limitar la afirmación propia; es tener el centro fuera de sí. Es moverse en plena heteronomía: la determinación de sí está en el otro. Obedecer es, pues, estar determinado desde fuera en tanto que el que manda se determina a sí mismo al determinar al otro.

Pero detengámonos en el acto de obedecer. Es, en primer lugar, un acto consciente de un sujeto individual, independientemente de que la conciencia que se tenga de él sea mínima o máxima, recta o desviada, verdadera o falsa. No hay, pues, obediencia inconsciente, instintiva o automática como sería en el sueño o en el estado hipnótico. La llamada obediencia ciega no excluye la conciencia, sino simplemente hace que la comprensión o valoración de ella perturbe la obediencia en acto.

Quien manda no interroga al que obedece; no le pide que reflexione o valore como condición necesaria o previa para obedecer. Por ello, aunque se desee que la obediencia se quede en un plano interno, obedecer es ante todo un acto que tiene efectos objetivos, reales. No basta —no le basta al menos al poder— la obediencia interior, subjetiva; puede ocurrir incluso que el sujeto prefiera desobedecer, aunque sin querer —o poder— realizar su deseo. Sin embargo, no es él quien determina en definitiva este paso, sino el otro: el poder. Y éste sólo admite la obediencia que se da objetivamente en el acto observable por una pluralidad de sujetos. El poder no se conforma con la obediencia interiorizada, aunque lejos de desecharla, la desee, ya que para él es valiosa, pero siempre que esa interiorización no perturbe su realización. Así, pues, para el poder la obediencia no puede quedarse en su interiorización ni ésta puede prevalecer sobre su realización.

El obedecer se da en tres planos: 1) *interior*: en los términos que acabamos de señalar; 2) *necesario*: no es casual, arbitraria o azarosa, sino necesaria, pero esta necesidad sólo existe para el que ejerce el poder no para el dominado, y 3) *efectivo*: obedecer es un acto cuya efectividad es ineludible para el que obedece.

No hay, pues, en rigor, obediencia ideal sino real; potencial, sino efectiva. Se puede desobedecer ideal, subjetivamente —como desobedece muchas veces la víctima al verdugo— y, sin embargo, obedecer real y objetivamente. Se puede creer que sólo cuenta lo interior; o sea, aquello que el sujeto puede decidir. Lo exterior sería entonces inesencial para él justamente porque escapa a su voluntad. Internamente, al desobedecer, la víctima se cree más fuerte que el verdugo. Todo se jugaría entonces en ese espacio interior y no en los actos que manifiestan objetivamente la obediencia. Pero esto significaría sacarla idealmente de la relación de fuerzas, en que se da necesariamente, y amputarla, por tanto, del comportamiento real, objetivo y observable del sujeto. Ahora bien, para el poder el sujeto obedece no por lo que experimenta internamente sino por lo que hace, por ciertos actos que prueban objetivamente su obediencia.

PODER Y LENGUAJE

Tampoco le basta al poder que el sujeto proclame su obediencia ya que ésta no es asunto puramente discursivo aunque, en ocasiones, vaya acompañada del discurso correspondiente. También aquí se pone de relieve el distinto lugar que el poder y la obediencia ocupan en la relación de dominación. El señor —llamémosle así— puede expresar su dominio a través del discurso. Los imperativos constituyen su espacio lingüístico. Un imperativo puede bastar para desencadenar la obediencia y en este sentido es una fuerza real. Ahora bien, en cuanto fuerza simbólica, avalada siempre por la fuerza real, el lenguaje es él mismo fuerza y, por ello, cabe hablar legítimamente del poder del lenguaje o del lenguaje del poder. Al dominado no sólo se le veda este poder simbólico, sino que ni siquiera se le reconoce la necesidad de manifestar su obediencia con el lenguaje. Pues, de la misma manera que el poder no se conforma con la obediencia interiorizada, tampoco le basta —aunque no la excluya— la obediencia discursiva, declarada. En consecuencia, si al ejercicio del poder corresponde necesariamente la obediencia, esta correspondencia no se da en el plano del discurso. O sea, al lenguaje del poder no corresponde necesariamente el lenguaje de la obediencia, sino la obediencia real, en acto. Pero se trata de un comportamiento objetivo, exterior que, justamente, por ser humano, tiene su lado interno, subjetivo, sobre el cual queremos ahora insistir destacando en él tres componentes esenciales.

COMPONENTES DE LA OBEDIENCIA

Hay, en primer lugar, un componente cognoscitivo. Obedecer implica cierta representación de ese algo o alguien al que se obedece, la cual es a su vez representación o comprensión del lugar que ocupa el que obedece en la relación de dominación. Hay, en segundo lugar, un componente valorativo en cuanto que cierta valoración colorea esa representación, lo que se traduce en una aceptación o rechazo internos de la obediencia y, por tanto, de la relación de poder en que se da. Hay, en tercer lugar, un componente moral vinculado al margen de libertad que queda al sujeto para obedecer o desobedecer en acto, pues hay órdenes que pueden y deben ser desobedecidas, no sólo interna, subjetivamente, sino pasando a la acción. La llamada “obediencia debida” tiene, pues, sus límites.

Los tres componentes citados existen para el sujeto que obedece y no —o al menos, no en la misma forma— para el que ejerce el poder. Naturalmente, desde la posición de éste, lo que se obedece es algo perfectamente natural como lo es la relación de dominación. La valoración del acto es siempre positiva, pues lo que vale es obedecer. Consecuentemente, no puede admitir la posibilidad de la desobediencia. Por otro lado, estos tres componentes subjetivos del acto no tienen el mismo peso para él. En definitiva, no le interesa la representación o valoración del acto por parte del que obedece en tanto que se dan en un plano subjetivo, interior. Sí le interesa el tercer aspecto sobre todo en

cuanto que el sujeto, moviéndose en el margen de libertad para actuar de que dispone, decide pasar a la acción: a la desobediencia efectiva.

El poder no es por tanto indiferente a esos componentes subjetivos, pues aunque reclama siempre la obediencia activa prefiere que, en consonancia con ellos, sea: comprendida, aceptada y asumida la decisión de realizarla. Pero estas condiciones son para el poder condiciones deseables, no necesarias. En definitiva, reclama la obediencia en acto, independientemente de ellas y, por consiguiente, se trata de un acto *impuesto*, aunque el sujeto pueda suscribir subjetivamente lo que se le impone. E impuesto con mayor razón cuando el sujeto se lo representa inscrito en una relación de dominación o cuando no lo tiene por valioso, pues lo valioso es para él justamente lo contrario: desobedecer.

Vemos, pues, que en la relación poder-obediencia lo decisivo no es la autodeterminación del sujeto —su poder propio— sino su determinación por un poder externo. Ciertamente, los grados de esta determinación, de dominio, varían históricamente de un poder a otro y varía por ello también el modo como los tres componentes subjetivos antes señalados inciden en el acto. El que un poder sea despótico o democrático afecta, naturalmente, a las modalidades de la obediencia. Asimismo, lo que sucede en la conciencia del sujeto varía también históricamente, ya que lo que pasa por ella no es asunto puramente individual sino que está condicionado —en cuanto que todo individuo es un ser social— por las formas de individualidad determinadas por los diferentes sistemas de relaciones sociales.

¿POR QUÉ SE OBEDECE?

En lo expuesto anteriormente hemos tratado de esclarecer la naturaleza de la obediencia en su relación con el poder. Ahora nos preguntamos: ¿por qué se obedece? Examinemos tres respuestas, entre otras, a esta cuestión.

Se obedece porque hay razones para obedecer

La obediencia es aquí asunto racional. Pero la historia real nos muestra que un acto que en una sociedad o tiempo determinados se funda en razones, en otra sociedad y otro tiempo se vuelve irracional. A su vez, la frontera entre lo que se debe y no se debe obedecer es variable históricamente. La obediencia en el pasado en ciertas esferas —religión, sexualidad, etcétera—, no siempre se reclama hoy. Pero, ¿quién fija en definitiva las razones y el criterio de racionalidad? El poder. Se obedece porque es racional obedecer y es racional lo que el poder determina; o lo que es lo mismo: el poder presenta su querer, el interés particular que expresa, como racional y universal. Así, pues, obedecer por razones es, en definitiva, obedecer por las razones del poder.

Se obedece porque se está convencido de que se debe obedecer

La obediencia se presenta aquí como asunto puramente interior y, además, moral. Pero la moral en que se inscribe el deber de obedecer no es una invención del sujeto, aunque la haga suya o interiorice sus normas. Sin embargo, al obedecer cree que sólo responde a su conciencia del deber, separada ésta de todo el peso ideológico de la moral en que se sustenta y, por tanto, de la vida real que se expresa en ella. Se forja así la ilusión de que es él mismo quien determina el acto de obedecer, pues cree que obedece porque está convencido de que debe obedecer. Se trata de un comportamiento típicamente ideológico, pues la conciencia está condicionada socialmente y, además, en virtud de este condicionamiento, no determina el acto mismo. Como hemos subrayado una y otra vez, el acto de obedecer tiene su determinación como acto fuera de sí, en el poder, y sólo una ruptura con él puede llevar a romper esa determinación. En suma, se cree que se obedece porque se está convencido de que se debe obedecer, pero, en realidad, en cuanto que la moral forma parte de la ideología dominante y ésta no puede ser separada del poder al que sirve, se obedece porque así lo impone el poder.

Se obedece porque al sujeto no le queda otra alternativa

A diferencia de los dos casos anteriores, el sujeto obedece ahora en contradicción con sus propias creencias, razones o valoraciones. No cree que su obediencia sea racional, de acuerdo con un criterio de racionalidad que no sea el del poder, ni cree tampoco que deba obedecer. Consecuentemente, no desea obedecer. Mientras que en los casos anteriores, la obediencia es interiorizada antes de que se exteriorice, ahora el sujeto obedece contra sus propias razones o su conciencia del deber y admite incluso la alternativa de la desobediencia. Sin embargo, no siempre esta posibilidad se realiza. Para ello se requiere, entre otras condiciones, que el sujeto asuma el riesgo correspondiente ante un poder que no dudará en hacer valer su razón última: la de la fuerza. Este riesgo de perder, en casos extremos, la libertad personal o la vida, es un riesgo que —en la lucha con el poder— muchas veces los hombres lo han asumido y asumen hoy deliberadamente. Pero, en otras circunstancias, el sujeto cree que no se justifica asumir ese riesgo y entonces obedece porque no le queda otra alternativa.

En las tres respuestas examinadas con respecto a la cuestión de por qué se obedece, vemos que no se trata de un asunto puramente subjetivo. El poder se hace presente en las razones de la obediencia, en la ideología que impregna la conciencia del deber y en el riesgo con el que cierra el paso a la desobediencia. ¿Significa esto que el poder aplasta al sujeto sin dejarle nunca otra alternativa en situaciones extremas? Si así fuera no se explicaría el hecho histórico, real —tantas veces reiterado— de los que han desafiado al poder con esa forma de desobediencia en acto que es la lucha revolucionaria. Y, sin llegar a ella, hay situaciones en que la obediencia aunque se explique no puede justificarse. ¿Cómo justificar, por ejemplo, que los funcionarios del campo de concentración de

Oswiecin obedecieran a su jefe nazi, Hess, cometiendo los horrendos crímenes que se les ordenaba? ¿Por qué obedecieron? ¿Por las razones que les inculcaba el poder? ¿Por la conciencia del deber que respondía a la moral nazi? ¿Porque no les quedaba otra alternativa al no asumir el riesgo de la desobediencia? Y, sin embargo, aunque todo esto pudiera explicar su obediencia, no la justifica pues las órdenes monstruosas que ellos cumplieron —justamente por su monstruosidad— pudieron y debieron ser desobedecidas.

DIALÉCTICA DEL PODER Y LA OBEDIENCIA

Una relectura del capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel sobre la dominación y la servidumbre nos permitirá esclarecer aún más las relaciones entre poder y obediencia. Lo que está en juego en ese famoso texto es precisamente la cuestión de cómo accede el señor al dominio y cómo el siervo, al quedarse sin él, se ve obligado a obedecer. En esta confrontación de señor y siervo es la lucha la que decide quién domina; pero Hegel hace intervenir una nueva instancia: el trabajo. El señor se apropia del trabajo del siervo y, por tanto, no sólo lo domina sino que lo explota. La dominación funda así la explotación. Porque trabaja, el siervo es explotado; porque domina sin trabajar, el señor lo explota. Pero ambas posiciones las sitúa Hegel dentro del movimiento del espíritu hacia la libertad: ¿quién es el que abre el camino hacia ella? ¿El que no teme a la muerte y arriesga su vida o el que, por aferrarse a ella, trabaja? ¿El que manda o el que obedece? ¿La libertad sería el fruto del dominio o del trabajo? ¿Quién crea la historia o realiza la libertad?

La respuesta a todo esto, en términos hegelianos, es clara: el dominio sin trabajo conduce al señor a la pérdida de su valor humano; el trabajo del siervo —como formación de la naturaleza y de su propia naturaleza— le afirma y eleva espiritualmente. El fuerte se vuelve débil, y el débil, fuerte. Pero el señor no renuncia a lo que le hace fuerte, o sea, a la fuerza o capacidad de imponer la obediencia. Y, en este sentido, el fuerte lo es mientras su fuerza no sea vencida realmente por otra. Ciertamente, Hegel subraya el papel del trabajo, idea que Marx aprecia altamente al hacer suya la tesis hegeliana de que “el hombre es el producto de su propio trabajo”. Sin embargo, el problema de quién manda y quién obedece, sólo puede resolverse efectivamente en la lucha. En definitiva, para Hegel, es ella y no el trabajo la que puede liberar al siervo, aunque en el trabajo y por él adquiere la conciencia de su libertad.

Leído el texto de Hegel con la clave que ahora nos interesa, quiere decir que la obediencia —al igual que la desobediencia— reducida a su lado subjetivo, interior, puramente espiritual, no permite acceder al poder. Lo que lleva a él es precisamente la lucha, o sea, la desobediencia en acto. El siervo no lucha; no opone su fuerza real a la fuerza del señor. No le desobedece realmente. En el trabajo obtiene la conciencia de su fuerza, pero no la fuerza efectiva que le permitiría liberarse realmente del dominio del señor. Y, sin embargo, el esclavo se imagina vencedor y libre en el plano ideal. Las

ideologías que justifican la inacción o que trasladan la liberación a otro mundo serían propias del siervo que, sin lucha, quiere ser libre. El siervo no es fuerte en el plano político —donde se enfrenta la fuerza con la fuerza—, pero sí lo es en el plano económico, en el trabajo, donde afirma su valor humano.

Dos mundos diferentes: el de la lucha (la política o la guerra que —como dijo un militar hegeliano— es la continuación de la política por otros medios) y el del trabajo (la economía). Dos mundos que no se encuentran: el del señor, al que en cuanto tal le es indiferente la superioridad espiritual del siervo —su no reconocimiento— y el del siervo que no necesita el reconocimiento del señor cuando tiene ya el de Dios; que no lucha y que en el trabajo, sin luchar, vence y se siente libre aunque idealmente. Pero su obediencia se mantiene, aunque externa, pues lo que interioriza es la desobediencia. El poder efectivo, por tanto, el dominio del señor, se mantiene aunque el siervo lo venza *en idea*.

¿Cuál sería el mensaje vivo, actual de esta dialéctica de la dominación y la servidumbre, entendida ahora como dialéctica del poder y la obediencia? Que la obediencia real no puede ser compensada por la desobediencia ideal. O también: que la liberación efectiva exige la lucha (o sea, la desobediencia efectiva). Si el poder no es destruido realmente, toda ideología de la obediencia contribuirá a mantenerlo.

MÁS ALLÁ DEL PODER Y LA OBEDIENCIA

Pero el movimiento de la libertad no se detiene para Hegel en la inacción o liberación ideal del siervo. Seguirá su marcha hasta pasar a la acción en una confrontación de fuerzas que da por resultado el desplazamiento de un poder por otro. Históricamente, Hegel ve este paso en la Revolución francesa. Un nuevo poder y con él una nueva relación de dominación se establece, aunque ahora en nombre de la libertad. Con la Revolución francesa, el poder de “la Libertad y del Terror” asegura la obediencia absoluta. Pero esto marca el fin del poder. Con él la política ha jugado todas sus cartas y sobre sus ruinas se levanta ahora el reino de la moralidad. Y con esto queda planteada una cuestión que no por ser la última es menos radical: ¿puede concebirse un más allá del poder y, consecuentemente, de la obediencia? ¿Y a ese más allá se puede llegar al margen del poder o a través de él, desde un nuevo y último poder?

Pasemos revista a algunas respuestas.

Para Maquiavelo y Hobbes, el poder no puede extinguirse: responde a la naturaleza egoísta del hombre y es necesario para poner orden y armonía allí donde sin él todo sería desorden o conflicto. Si la sociedad es un campo de batalla o la guerra de todos contra todos, como decían ya los economistas clásicos ingleses, sólo el poder político puede evitar la desintegración social.

Para Nietzsche la relación de fuerza en que surge y se mantiene el poder no sólo existe y es irrebutable sino que en ella las posiciones de los fuertes y los débiles, de los señores y los esclavos, están dadas de una vez y para siempre. El hecho de que el

esclavo triunfe circunstancialmente o, con mayor exactitud, sustraiga una parcela de poder al señor, no significa que venza realmente, o sea: que deje de ser esclavo. En Nietzsche no sólo no hay un más allá del poder sino que toda aspiración a minarlo —la del cristianismo— o a cambiarlo —con la democracia y el socialismo— se mueve dentro de la ideología del esclavo.

Para las ideologías que resisten al poder (a la fuerza) sin contraponerle otro poder (otra fuerza) sino un poder interior o fuerza espiritual que se realizará más allá de ese poder efectivo —ideologías estoica, yogui o cristiana— ese nuevo poder no surge de la lucha —en una relación de fuerzas— con el poder existente. Tal es la posición que Hegel considera propia del siervo que accede al poder, pero sólo en idea. Como ya vimos, para Hegel la realización de la libertad pasa necesariamente por la confrontación efectiva con el poder y tal es, como vimos también, el significado histórico y espiritual de la Revolución francesa. Pero la libertad, como principio del nuevo poder, se convierte con el Terror en su propia negación. Así, pues, la lucha que libra el ciudadano burgués conduce a esa negación. Tal es el balance hegeliano de la lucha revolucionaria. La libertad negada sólo puede realizarse en un nuevo terreno, el del “espíritu moral”, que vendría a ser el más allá del poder y la política. Lo que vale, por tanto, para Hegel no es el poder o su uso revolucionario sino la revolución interior que lo trasciende. Hegel dice así adiós al poder sin que demuestre —a nuestro juicio— cómo se puede pasar históricamente a esa revolución interior o cómo puede operarse ésta por encima del poder —que no es otro que el burgués moderno— sin un cambio radical en su naturaleza y ejercicio.

Es Marx quien concibe el fin del poder, de la política, de un modo realista y a la vez revolucionario, ya que pasa necesariamente por un cambio radical del poder. Pero volvamos a la historia real. El poder a lo largo de ella cambia de rostro sin cambiar sus rasgos esenciales. Cambian los intereses particulares, de clase, a los que sirve, y cambian las formas de ejercerse. De un modo u otro —desde el poder esclavista al poder obrero, desde el despótico al democrático—, el poder es dominio e impone la obediencia. En definitiva, es siempre dictadura, entendida ésta no en su sentido estrecho, habitual, sino en el de poder que se apoya en definitiva en la violencia y es el término dominante en la relación de dominación. Así entendido, preguntemos de nuevo: ¿hay un más allá del poder y la obediencia?

Veamos las respuestas anteriores. Tanto si ese más allá se busca fuera de la oposición real al poder, como si es situado en el reino de la moralidad, después de la “furia de la destrucción” desatada por el poder revolucionario según Hegel, nos encontramos con un profundo hiato entre el poder y su más allá. Y este más allá no puede ser conquistado pura y simplemente ignorando el poder o liquidándolo con esa especie de “pistoletazo” que le asesta Hegel, para emplear la misma expresión con la que él reprochaba a Schelling su acceso a lo Absoluto.

EL ADIÓS AL PODER DEL PODER PROPIO

La respuesta de Marx —sobre todo en su escrito sobre la Comuna de París— trata de salvar ese hiato. Al más allá del poder no se llega fuera de él sino a través del poder mismo; ciertamente no de cualquier poder sino del revolucionario, una vez destruido el poder burgués. Pero no se trata sólo del acceso a este poder ni de un nuevo uso de su función represiva, sino de poner fin al poder mismo como dominio y, por tanto, a las relaciones de dominación que en él se cristalizan. Pero, como demuestra la experiencia histórica, todas las revoluciones no han hecho más que sustituir un poder por otro que conserva su función de dominación. Sólo un poder que comience a crear las condiciones de su propia abolición como dominio, abrirá el acceso a ese más allá que consiste en la autodeterminación del individuo y la sociedad y, por tanto, a la verdadera realización de la libertad.

¿Utopía libertaria? Tal vez si se tiene presente que el nuevo poder, obrero, surgido de la revolución que destruyó por primera vez el poder burgués en 1917, lejos de crear las condiciones para su extinción, se ha fortalecido aún más y ha creado nuevas relaciones de dominación. Marx no pudo conocer esta experiencia histórica que culmina en el llamado “socialismo real”, pero sí conoció la experiencia de la Comuna de París en la cual —no obstante su limitación en el espacio y el tiempo— el poder estatal tomó una serie de medidas encaminadas a su autosupresión.

Se dirá: poder al fin. Ciertamente, pero no como dominio sino como autodeterminación individual y social. Una vez que a este “mal” se le haya amputado su carácter político, ya no se tratará de un poder externo sino de un verdadero poder propio. Tal será, a su vez, el más allá del poder al que habrá de corresponder el más allá de la obediencia. Descartada su relación con el poder político, ésta será obediencia al poder propio y, por tanto, consciente y segura de sí misma: una obediencia propia. Pero todo esto significará asimismo el adiós al poder externo y a la política, a la relación de fuerza entre los hombres para dejar paso a relaciones verdaderamente humanas no mediadas por las cosas ni determinadas externamente por la coerción: relaciones transparentes fundadas en la razón y el amor. En suma, poder propio o autodeterminación del individuo y la sociedad en lugar de poder político externo y relaciones de dominación.

1982

* Como el presente trabajo estaba destinado a ser expuesto oralmente, no se citan los pasajes correspondientes de los textos consultados, entre los cuales figuran los de Maquiavelo, *El príncipe*; Hegel, *Fenomenología del espíritu* y *Filosofía del derecho*; Marx, *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*, *El 18 brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*; Nietzsche, *La voluntad de poder* y *Así habló Zaratustra*; Lenin, *El Estado y la revolución*; Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*; Marcuse, *El hombre unidimensional*; Pablo González Casanova, *La nueva metafísica y el socialismo*; Michel Foucault, *Microfísica del poder* e *Historia de la sexualidad*, 1; Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*; Eugenio Triás, *Meditación sobre el poder*; *Tratado de la pasión* y *El lenguaje del perdón (Ensayo sobre Hegel)*.

LA CUESTIÓN DEL PODER EN MARX

LA CUESTIÓN del poder en Marx es una de las más debatidas de su pensamiento desde una perspectiva —o retrospectiva— actual. Antes de abordarla, no será superfluo adentrarse en el terreno más general de la naturaleza del poder. Siguiendo un viejo uso conceptual, digamos primero lo que, a nuestro juicio, no es el poder. No es una cosa o la cualidad de un objeto en sí que se conquista, posee o mantiene. Tampoco es la cualidad o capacidad de un sujeto en sí, ya que éste sólo dispone de ella en virtud de un conjunto de condiciones o circunstancias que hacen posible *su* poder. Y esto puede documentarse tanto con el ejemplo de personalidades históricas excepcionales (un César, un Napoleón o un Lenin) o el de un individuo francamente mediocre como Luis Bonaparte, que, de acuerdo con el retrato que de él trazó Marx en *El 18 brumario...*, parecía negado personalmente para alcanzar el poder que efectivamente alcanzó.

Así pues, el poder no es propio de un objeto ni de un sujeto en sí. Sólo existe en relación con lo que está fuera de él: circunstancias históricas, condiciones sociales, determinadas estructuras, etcétera. El poder no es inmanente. Algo exterior a él lo hace posible, necesario y lo funda. Pero el poder no sólo se halla en relación sino que él mismo es relación. ¿Entre qué y qué?; no entre los hombres y las cosas, aunque el dominio de aquéllos sobre éstas, sobre la naturaleza, determina ciertas relaciones de poder entre los hombres.

El poder es una peculiar relación entre los hombres (individuos, grupos, clases sociales o naciones) en la que los términos de ella ocupan una posición desigual o asimétrica. Son relaciones en las que unos dominan, subordinan, y otros son dominados, subordinados. En las relaciones de poder, el poder de unos es el no poder de otros. Dominación y sujeción se imbrican necesariamente. En la dominación se impone la voluntad, las creencias o los intereses de unos a otros, y ello independientemente de que la sujeción se acepte o se rechace, de que se obedezca o desobedezca interna o externamente, o de que la desobediencia externa adopte la forma de una lucha o resistencia. La aceptación o el rechazo de la dominación, la desobediencia o la resistencia a ella, caracterizan modos de asumir las relaciones de poder, pero ni en un caso ni en otro se escapa a su inserción en ellas, o a sus efectos desiguales y asimétricos.¹

Las relaciones de poder no sólo se dan en una esfera exclusiva de la realidad humana (económica, política e ideológica) ni se localizan o centralizan en un solo punto (el Estado), sino que se diseminan —como ha puesto de relieve Foucault en *Vigilar y castigar*— por todo el tejido social. Pero esto no significa que los poderes así diseminados (en la familia, la escuela, la fábrica, la cárcel, el cuartel, etcétera) no se relacionen con ciertos centros de poder y que, a su vez, entre aquéllos y éstos, y entre los centros mismos, no se dé cierta relación e incluso una jerarquización en sus fundamentos y consecuencias.

De acuerdo con esta concepción general del poder, el poder político, por importante que pueda parecer, no es sino una forma, modalidad o tipo de poder. Ahora bien, este

tipo de poder es para nosotros, en este momento, la pieza en el tablero en que ha de jugarse la partida anunciada: Marx y el poder. Pues bien, ¿qué encontramos de fecundo —o infecundo— en Marx para una teoría del poder, entendido éste como poder político o poder estatal, dos expresiones marxianas —con razón o sin ella— intercambiables?

¿EXISTE UNA TEORÍA DEL PODER EN MARX?

Pero antes de adentrarnos en dicha teoría, hay que tomar conciencia del carácter problemático con que se nos presenta, ya que, fuera y dentro del marxismo, se ha puesto en cuestión que exista en Marx, o en el marxismo clásico, una teoría del Estado o del poder político.² Así, fuera del marxismo, Foucault ve en Marx ante todo al teórico de la explotación y niega que haya elaborado una teoría del poder. Norberto Bobbio subraya que, al centrar Marx su atención en el sujeto del poder, deja a un lado —como consecuencia— el problema de cómo se ejerce el poder. Asimismo, al partir de una concepción negativa del Estado no prestaría atención a las formas de gobierno ni delinearía un Estado alternativo, socialista, frente al Estado representativo, burgués, puesto que en definitiva todo poder estatal sería transitorio y estaría destinado a desaparecer. Este problema y el de su conquista estarían en el centro de su atención. De ahí derivarían las insuficiencias de la concepción de Marx del poder, al que, por otra parte, no dedicaría ninguna obra expresamente.³ Desde dentro del marxismo se ha cuestionado asimismo la existencia de una teoría política marxiana, y especialmente del Estado. Así lo entiende Lucio Colletti al reducirla a los principios roussonianos de la crítica del Estado representativo, a la democracia directa y a la desaparición del Estado,⁴ aunque esta crítica la suaviza en su “Entrevista” de *New Left* al reconocer que no es válida “en el campo de la estrategia revolucionaria”, y al afirmar no tanto la inexistencia de una teoría política marxista como su debilidad, en virtud de que “tanto Marx como Lenin consideraron la transición al socialismo y la realización del comunismo a escala mundial como un proceso extremadamente fácil y próximo”.⁵ Por su parte, el marxista inglés Perry Anderson ha sostenido que “Marx no dejó una teoría política de la estructura del Estado burgués o de la estrategia y la táctica de la lucha socialista revolucionaria por un partido obrero para derrocarlo”, semejante —puntualiza Anderson— a la “teoría coherente y elaborada acerca del modo de producción capitalista”.⁶ Anderson considera asimismo —reafirmando lo que Bobbio critica— que lo fundamental, como subraya Lenin, es la conquista del poder, con respecto a la cual corresponde precisamente a Lenin la creación de “los conceptos y los métodos” para llevarla a cabo. Por ello, concluye —con la mirada puesta en Marx—: “Antes de Lenin el dominio político propiamente dicho estaba prácticamente inexplorado dentro de la teoría marxista”.⁷ Finalmente, Louis Althusser, aunque no niega abiertamente la existencia de una teoría política marxista, señala en ella una “laguna teórica” o la falta en Marx de un análisis de cómo el Estado asegura su dominación de clase, así como el silencio de su teoría sobre el Estado, la

política y las organizaciones de clase en virtud de un límite teórico “con el cual Marx se habría tropezado como si estuviera *paralizado* por la representación burguesa del Estado, de la política, etcétera, hasta el punto de repetirla bajo una forma absolutamente negativa”.⁸

No todas estas críticas dan en el blanco, como tendremos ocasión de ver al ocuparnos de los conceptos políticos fundamentales de Marx relativos al poder estatal. Sin embargo, hay que reconocer de entrada: *a)* con Foucault, que Marx es ante todo el teórico de la explotación y no del poder; *b)* con Bobbio, que en Marx falta una teoría alternativa del Estado socialista; *c)* con Colletti, que Marx consideró la transición al socialismo y al comunismo “como un proceso extremadamente fácil y próximo”; *d)* con Anderson, que no hay en Marx una teoría del poder burgués y de las vías para derrocarlo, semejante a su teoría del modo de producción capitalista, y, finalmente, *e)* con Althusser, que falta en Marx el análisis de cómo asegura el poder estatal su dominación de clase. Ahora bien, no obstante este reconocimiento, sigue en pie no sólo la cuestión apuntada de por qué las críticas mencionadas no dan en el blanco sino también la del porqué de las debilidades, limitaciones o insuficiencias —y para algunos la inexistencia— de su teoría política, como teoría del poder. Queda en pie, sobre todo, la cuestión fundamental de en qué consiste el viraje del pensamiento de Marx, ignorado, silenciado o negado en estas y otras críticas, en la esfera del poder, de la política.⁹

Las dos cuestiones pendientes que acabo de formular —la del desnivel teórico entre el pensamiento político y el económico de Marx y la del viraje que imprime en la teoría política y, más precisamente, en la teoría del poder— se hallan íntimamente relacionadas, pues justamente este viraje explica a su vez el lugar que lo económico y lo político ocupan en su pensamiento.

LUGAR TEÓRICO DE LO ECONÓMICO Y LO POLÍTICO EN MARX

En una primera fase de su actividad teórica la atención del joven Marx se concentra en el Estado, en el poder político.¹⁰ En la sociedad moderna, el Estado —separado de la sociedad civil—, así como la política, tienen para él un carácter negativo, como esfera de la enajenación del hombre real y, por tanto, opuesta a la emancipación humana. Lo “político” en expresiones como “hombre político”, “Estado político”, “emancipación política” tiene justamente ese carácter o, al menos, un alcance limitado. De ahí la necesidad de superar la negación del Estado, que no sea la simple inversión o cambio de contenido, a que se refiere Althusser. El descubrimiento de lo que Hegel mistifica, a saber: las verdaderas relaciones entre Estado y sociedad civil, conduce a Marx al hallazgo del fundamento real del Estado en la esfera social, dividida, desgarrada bajo el imperio de la propiedad privada. Con ello se revelan a Marx los límites teóricos de la teoría hegeliana del Estado y la necesidad de pasar a la crítica del fundamento real de la división social y del poder político, o sea: la economía. Y esta crítica —balbuciente aún en los

Manuscritos del 44— culmina en su obra inconclusa *El capital*, que no es una obra puramente económica, desvinculada de la política. Y no sólo no lo es porque explica el fundamento real de la política, sino también porque ésta debía encontrar un lugar propio en su crítica de la economía. Así lo demuestra su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), donde al trazar el plan general de *El capital* el Estado forma parte de su examen de la economía burguesa. Y lo demuestra asimismo un texto posterior (su carta a Engels del 30 de abril de 1868) en el que se ve que su proyecto inicial dejaba un espacio —no cubierto en su obra inconclusa— a la teoría política,¹¹ a la lucha de clases “a donde viene a desembocar todo el movimiento [...]” Pero, no obstante los planes teóricos de Marx, lo cierto es que, al realizarlos, su atención se concentra en la crítica de la economía política, aunque ésta haya sido precedida de una crítica de la política, y aunque Marx nos haya dejado ciertos conceptos políticos fundamentales y algunos textos propiamente políticos. Es innegable, pues, que en Marx no hallamos una teoría política y, dentro de ella, una teoría del poder, comparable —como apunta Anderson— con su teoría económica.

El lugar teórico del Estado, del poder, de la política en Marx responde al lugar que ocupan para él en la vida real. Si lo político se funda en lo social, cuya anatomía es lo económico, no puede haber una crítica autónoma de la política, sino crítica política fundada en la crítica de la economía. Pero, esta relación entre lo político y lo económico en la sociedad no excluye el papel activo de la política, o como dice Engels —en carta a Schmidt del 27 de octubre de 1890— “[...] de la nueva potencia política que aspira a la mayor autonomía posible y que, una vez constituida, está dotada de un movimiento propio[...]” Así, pues, si la atención de Marx se concentra en el modo de producción capitalista como clave de la sociedad burguesa, esto no excluye para él la importancia —dadas su autonomía y especificidad— del Estado, del poder político, aunque se trate de instancias que no se fundan ni se bastan a sí mismas.

Ahora bien, la importancia de la política —y por tanto de la teoría correspondiente— reside no sólo en su autonomía relativa dentro del todo social, sino también en su existencia como práctica, como lucha de clase que aspira —como dice Engels— “a la mayor autonomía posible” en la conquista, el mantenimiento, transformación y desaparición del poder político. Este poder es precisamente el objetivo de la práctica política, o con palabras de Marx: “El movimiento político de la clase obrera tiene como *objetivo final* la toma del poder político” (carta a Bolte, 29 de noviembre de 1871). Pero, si en la relación entre lo político y lo económico como instancias del todo social, la atención principal como clave explicativa la concentra Marx en la base económica y no en la supraestructura política, cuando se trata de la conquista del poder determinado económicamente, la primacía corresponde a la práctica política, a la lucha política de clase sobre otras formas de lucha de clase: la económica y la ideológica. Ahora bien, si esta práctica política es esencial y prioritaria, ello se debe a que el poder político —como instancia social—, contra lo que sostiene una interpretación economicista de Marx, no es un simple epifenómeno de la base económica sino que tiene una autonomía relativa. Ciertamente, la práctica política sería innecesaria si la toma del poder o su

transformación se dedujera mecánicamente de los cambios en la base económica, aunque éstos no pueden ser ignorados.

CONCEPTOS POLÍTICOS FUNDAMENTALES

De este modo, si por un lado la teoría económica es decisiva y la teoría política se presenta fundada en ella, por otro, la teoría política del poder y de la práctica para conquistarlo o transformarlo también lo es. Marx, por consiguiente, no podía ignorar la necesidad de una teoría del poder y de la práctica que hace de él su objetivo.

Y de ahí que haya dejado una serie de conceptos y tesis, relativos a uno y otro aspecto, aunque no bastan para constituir una teoría semejante, como subraya Anderson, por su coherencia y elaboración, a la que dejó acerca del modo de producción capitalista. En consecuencia, contra lo que Anderson afirma también, lo político no es en Marx un dominio virgen e inexplorado. Veamos, pues, esos conceptos o tesis fundamentales que, después de la clarificación y crítica necesarias, podrían servir de base, en la medida en que sigan siendo válidos, a una verdadera teoría política marxista. De acuerdo con la doble vertiente de la política que hemos señalado, tienen que ver con el origen, naturaleza, función y destino final del poder político, así como con la estrategia destinada a conquistarlo, transformarlo y extinguirlo. A grandes rasgos, esos conceptos medulares son los siguientes:

Necesidad del poder político

El primero se refiere a la naturaleza del *poder político*, o poder del Estado. Engels la expresa en los siguientes términos:

[...] es un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del “orden” [...]¹²

Aquí se encuentran varias ideas que Marx y Engels subrayarán y enriquecerán en otros textos: *a)* que el poder político se hace necesario en la sociedad dividida por antagonismos irreconciliables; *b)* que el poder político es el lugar del orden, de la conciliación de esas contradicciones que, de no resolverse, conducirían a la destrucción de las fuerzas en pugna, y *c)* que el poder llamado a cumplir esta función, sólo aparentemente, se sitúa por encima de la sociedad, de las fuerzas en conflicto. En estas tres ideas no todo en ellas es original. La primera —o sea la idea de que el poder se constituye necesariamente en una sociedad dividida por intereses opuestos— recorre el pensamiento político burgués de Maquiavelo a Hegel pasando por Hobbes. Ya sea

porque se considere que “el hombre es el lobo del hombre” (Hobbes) o porque la sociedad es un “campo de batalla” o “la guerra de todos contra todos”, como sostienen Adam Smith y Hegel, el poder es necesario para poner “orden”, conciliar o equilibrar los intereses opuestos. La originalidad de Marx está en haber señalado el carácter de clase de las fuerzas en pugna y de los intereses opuestos. Y consiste asimismo en haber señalado que el orden, equilibrio o solución de las contradicciones sólo en apariencia tienen un carácter universal; es decir, se halla situado por encima de los intereses particulares, de clase. Marx acepta, pues, la idea que recorre el pensamiento político burgués de la necesidad del poder en una sociedad dividida, pero con el correctivo fundamental de que la función de “orden”, “amortiguamiento” o “conciliación” de los intereses antagónicos no la cumple ese poder universalmente sino en interés de una de las fuerzas o clases en pugna. De aquí el segundo concepto medular que queremos subrayar.

Naturaleza de clase del poder político

El poder político, estatal, no tiene un carácter universal —como sostiene sobre todo Hegel— sino particular, de clase. ¿De qué clase? De la clase dominante. Esta tesis básica del marxismo clásico se formula inequívocamente, con respecto a la sociedad burguesa, en el pasaje del *Manifiesto comunista* que dice así: “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”.¹³

Si pasamos por alto y por ahora el carácter limitativo y simple de ese “no es más que” y atendemos a su contenido fundamental, veremos que para Marx el poder estatal no existe para administrar o velar por el interés de toda la sociedad sino por el de una parte o clase social de ella. Existe para velar por sus negocios comunes o interés fundamental de toda la clase. El poder político es, pues, el poder de toda la clase y, por implicación, no de esta o aquella fracción de esa clase o de un burgués en particular.

Así, pues, la naturaleza del poder reside en su vinculación con la clase a la que sirve administrando sus intereses o “negocios” comunes. No reside, por tanto, en el personal gobernante o los administradores estatales que lo ejercen directamente. La clase que en la sociedad moderna, burguesa, da su coloración política al poder es la misma que domina material, económicamente. Y su dominación política está destinada, en definitiva, a mantener y reproducir las condiciones generales en que se lleva a cabo su explotación económica; es decir, las relaciones capitalistas de producción. Cualesquiera que sean las formas del poder político burgués —cuya diversidad admite Marx, aunque, como subraya Bobbio, no se haya ocupado especialmente de ellas—, no puede darse una contradicción de fondo entre el poder político y la estructura económico-social correspondiente. O, dicho en otros términos, la clase que, desde el poder, domina políticamente, no puede volverse contra la dominación económica que ejerce por el lugar que ocupa en las relaciones de producción.

LÍMITES DE LA AUTONOMÍA DEL PODER POLÍTICO

Cabe preguntarse entonces: ¿qué margen de autonomía queda al poder político? En términos marxianos, no hay margen de autonomía absoluta, entendida como propia de un poder que actuara contra los intereses de la clase dominante, puesto que, en definitiva, el poder se ejerce en el marco de determinada estructura social, de clase. La autonomía estatal absoluta o estructural contra los intereses de la clase dominante o por encima de la estructura social, de clase, existente, es inconcebible en términos marxianos.

Pero sí hay cierto margen de autonomía, o autonomía relativa, que, lejos de excluir, supone el carácter de clase del poder, en una de estas dos formas que se desprenden claramente de los textos de Marx. Primera: autonomía como posibilidad de adoptar diversas formas de poder o de gobierno —que históricamente van desde las más autoritarias a las más democráticas burguesas— para servir mejor, en condiciones históricas y sociales determinadas, a los intereses de la clase dominante. Segunda: autonomía respecto de la clase. La experiencia histórica del régimen bonapartista en la Francia de mediados del siglo pasado lleva a Marx a concebir esta forma de autonomía en la que se pone de manifiesto una relación más compleja entre el poder político y la clase dominante. Las reflexiones de Marx sobre el hecho histórico del bonapartismo francés¹⁴ vienen a reafirmar su tesis básica del carácter de clase del poder estatal, pero reafirman a su vez la idea —que Marx no ha desarrollado— de que la clase no ejerce el poder directamente sino a través de sus administradores o representantes. Y con base en esta experiencia histórica, comprende asimismo que la clase dominante no es un bloque monolítico, sino que se halla dividida en fracciones que tienen sus propios intereses, no obstante su interés común, fundamental, de clase. Puede ocurrir —es lo que le hace ver la sociedad francesa de mediados del siglo XIX—, que esas fracciones impulsadas y cegadas por sus intereses particulares luchan entre sí y pierdan de vista su interés común. Surge entonces la necesidad de un poder político que, sin dejar de ser de clase o justamente por ello, se autonomice respecto de la clase dominante, o, con más exactitud, respecto de sus fracciones y representantes, y sirva a los intereses de la burguesía contra los burgueses mismos. Cuando la burguesía se muestra incapaz de defender sus intereses a través de sus instituciones y partidos, dado su fraccionamiento interno, surge un poder político con cierta autonomía pero —como subraya Marx— “dentro de la sociedad burguesa”,¹⁵ y, por tanto, sin trascender sus límites estructurales de orden económico y social. Se trata, pues, de una autonomía relativa, o apariencia de autonomía, ya que el carácter de clase del poder se mantiene no obstante que éste —como en el caso del bonapartismo francés— se presenta como independiente y neutral con respecto a las distintas fuerzas de la sociedad civil. Ciertamente, en este caso como en el anterior, Marx tiene en cuenta la forma de autonomía del poder político en las condiciones del capitalismo europeo, maduro, de su época —el que correspondía a su visión eurocéntrica de la historia y la sociedad. No podía por ello tener presente una forma de autonomía estatal que se daría posteriormente en el capitalismo no europeo, periférico, en el que el poder político se autonomiza al aliarse con clases subordinadas —obreros y campesinos

y sectores progresistas de los intelectuales y profesionales— sin rebasar los límites del contexto capitalista en que dicho poder se ejerce. Es el tipo de autonomía que encontramos en los años treinta en México bajo el gobierno del general Lázaro Cárdenas,¹⁶ experiencia que arroja nuevas luces sobre las condiciones sociales que facilitan la autonomía estatal y sobre sus límites, aunque confirman la tesis marxiana nacida de experiencias históricas anteriores de que, dado el carácter de clase del poder, se trata de una autonomía relativa.

PODER Y VIOLENCIA

Un pasaje muy conocido del *Manifiesto comunista* nos permite subrayar otro rasgo del poder político relacionado con la forma en que se ejerce: “El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”.¹⁷ Este pasaje y otros semejantes en la obra de Marx constituyen uno de los blancos favoritos de críticas llevadas a cabo por las interpretaciones instrumentalistas de su concepción del poder político. Y no les falta razón si la violencia se entiende sólo como función represiva y, además, exclusiva. Pero no se trata —en este pasaje— del ejercicio de la violencia como función exclusiva o entre otras, sino de lo que está en la entraña misma del poder. El poder político es —ya antes se ha dicho— dominación de clase y ahora se especifica este ser suyo como dominación *violenta*. Es violencia organizada en el sentido de que, independientemente de cómo se ejerza —en mayor o menor grado, efectiva o potencialmente e incluso aunque no se ejerza—, existe una relación intrínseca entre poder y violencia, pues todo poder político descansa en la fuerza. Tampoco aquí Marx está inventando nada, salvo que la violencia o el poder del que es inseparable tiene un carácter de clase. Ya Maquiavelo había visto que el poder es fuerza, y después de Marx, un teórico burgués contemporáneo, Max Weber, introduce este elemento en la definición misma del Estado, al caracterizarlo por el monopolio de la violencia legítima. Ciertamente, porque la fuerza, la violencia, está en la entraña misma del poder político, Marx ha podido caracterizar a todo Estado como dictadura, y no sólo esto sino conjugar lo que para el pensamiento político moderno, atenido al concepto de dictadura como poder despótico, no sujeto a ninguna ley, es inconjugable o inconciliable: dictadura y democracia. Y, en términos marxianos, se conjugan tanto en el poder democrático burgués como en el Estado de transición —del capitalismo al comunismo— que Marx llama “dictadura del proletariado”.¹⁸

¿CONQUISTA VIOLENTA O PACÍFICA?

Otro aspecto importante de la concepción marxiana del poder político tiene que ver con su conquista, ya que la transformación radical de la sociedad pasa forzosamente por ella. Sólo una lectura economicista de Marx puede menospreciar su necesidad e importancia

y, con ella, la de la estrategia que hay que seguir para dicha conquista del poder político. Aunque ciertamente éste es uno de los terrenos menos cultivados por Marx, no se puede ignorar que traza una línea general estratégica congruente con su concepción del poder como dominación violenta. Al conquistar lo que se asienta en la violencia —aunque con diferentes grados de aplicación de acuerdo con las condiciones históricas—, no se puede prescindir de la violencia, trátase de la violencia efectiva o potencial e incluso de la amenaza de la violencia.

A esta tesis Marx y Engels no renuncian nunca, aunque no pueden ignorarse sus referencias —escasas en el primero— a la posibilidad de una conquista no violenta del poder. Ahora bien, en aparente contradicción con ella, Engels, al final de su vida, en lo que se conoce como su “Testamento político”,¹⁹ impresionado por los éxitos electorales de la socialdemocracia alemana, habla de la entrada en acción de “un método de lucha [...] totalmente nuevo”, a diferencia del “método de las barricadas”.²⁰ Pero aunque Bernstein vio en este texto la piedra angular de la estrategia reformista, de lucha legal, pacífica, Engels no descarta en él la lucha violenta, impuesta no por el proletariado sino por la burguesía, ya que ésta sería la primera en romper la legalidad conquistada recurriendo a la violencia.²¹

Sin embargo, lo que ha dominado durante largos años en el pensamiento marxista revolucionario es la tesis de la conquista violenta del poder aunque sin descartar la vía pacífica. Tal es la tesis fundamental adoptada por Lenin y la III Internacional frente a la tesis opuesta de la II Internacional. Ahora bien, la aplicación de una y otra estrategia vendría a mostrar que, donde se ha conquistado violentamente el poder no se ha instalado un verdadero poder socialista y donde la socialdemocracia lo ha alcanzado pacíficamente, esta conquista ha servido para apuntalar el capitalismo, lo cual ha hecho innecesaria para la clase dominante el recurso a la violencia de que hablaba Engels. Corresponde a Gramsci el mérito de haber intentado elaborar una estrategia tendente a superar los viejos dilemas de reforma o revolución, asalto al poder o irrupción en su tejido complejo, coerción o consenso.

Sin embargo, después de Gramsci, pese a los intentos teóricos y prácticos —como el del eurocomunismo— de escapar a las vías muertas de las estrategias de la II y la III Internacional, el problema sigue en pie. En definitiva, el problema sigue siendo el de elaborar una estrategia que abra nuevos espacios en la conquista del poder, a la legalidad, al consenso, sin ignorar la naturaleza del poder como “violencia organizada” (Marx) o “monopolio de la violencia legítima” (Weber).

LA FISONOMÍA MARXIANA DEL NUEVO PODER

Un nuevo problema se plantea cuando se trata no ya de lo que el poder es, o ha sido, sino de lo que ha de ser aquello que sustituya al poder burgués. Ahora bien, si el antiutopismo reiterado de Marx le lleva a ser muy parco al caracterizar a la nueva

sociedad, más parco aún se vuelve al diseñar la fisonomía del futuro poder conquistado. No obstante, de sus textos se desprenden tres rasgos fundamentales del nuevo poder estatal: 1°. Su *carácter de clase* como el de todo poder político; poder de la clase que lo ha conquistado: el proletariado; poder que, al abolir la propiedad privada sobre los medios de producción, pugna porque la propiedad tenga un carácter social. 2°. Su *carácter democrático*. Marx lo ha subrayado sin dejar lugar a dudas en su análisis de la primera experiencia histórica, aunque limitada en el espacio y el tiempo, de poder político de la clase obrera.²² Las medidas de la Comuna que él suscribe —revocabilidad de los elegidos o subordinación a los electores— lejos de suprimir el principio de la representatividad tratan de hacerlo efectivo, dándole un contenido democrático más real y profundo, en contraste con el limitado que tiene en el parlamentarismo burgués.²³ Y muerto Marx, Engels en su *Crítica del Programa de Erfurt* (1891) afirma rotundamente que “la clase obrera sólo puede llegar al poder bajo la forma de la república democrática” y que ésta “es la forma específica para la dictadura del proletariado”, afirmación que no puede sorprendernos después de nuestras precisiones anteriores sobre el modo como el marxismo clásico identifica poder estatal y dictadura. El carácter democrático del poder político —como ya había señalado Marx en su texto juvenil sobre la filosofía política de Hegel, y reafirma en su escrito sobre la Comuna de París— es inseparable de la supresión del cuerpo extraño y parasitario —la burocracia— que ejerce el poder como si fuera su propiedad privada.²⁴ Tercer rasgo fundamental del nuevo poder: su *carácter transitorio*, puesto que es el poder político —el Estado— que corresponde al periodo de transición del capitalismo al comunismo, poder y periodo que Marx y Engels han llamado en algunas ocasiones —no muchas— “dictadura del proletariado”.²⁵ El carácter transitorio del nuevo poder no lo entiende Marx como simple antítesis del poder burgués que dejará paso a otro poder, sino como un proceso de devolución a la sociedad de lo que el poder estatal le había usurpado y absorbido, proceso que habría de conducir al desmantelamiento sucesivo del poder estatal en cuanto tal. Se trata de un nuevo poder (la Comuna en su ejemplo histórico) que se vuelve no sólo contra una forma de poder sino contra el poder estatal mismo, o como dice Marx con un acento libertario —en sus notas preparatorias del texto definitivo de *La guerra civil en Francia*— de “una revolución contra el Estado”.²⁶ Y con esto entramos en uno de los conceptos más debatidos y para muchos más vulnerables de la concepción marxiana del poder: el de la extinción del Estado. ¿Estamos ante un Marx abiertamente libertario, anarquista y, por tanto, utópico? Veamos.

EL PROBLEMA DE LA EXTINCIÓN DEL ESTADO

Al trazarse el objetivo final de la desaparición del Estado, Marx imprime, en verdad, una marca libertaria a su pensamiento. Ahora bien, el camino que concibe para llegar a ella —la democratización cada vez más profunda del nuevo poder y el correspondiente proceso

de devolución cada vez mayor de las funciones usurpadas por el Estado a la sociedad misma— lo aleja del anarquismo si se piensa que, en términos marxianos, ese proceso de extinción del poder como medio o instrumento de dominación pasa necesariamente por el poder. El poder estatal sólo puede desaparecer si tiene por motor de su propia extinción a él mismo. No puede desaparecer desde fuera, como desaparición impuesta por otro poder, pues en este caso sólo tendríamos la sucesión de un poder por otro. Ahora bien, si el nuevo poder no se plantea como tarea vital su propia extinción —posibilidad ciertamente que Marx no se planteó— lo que tendremos, como demuestra la experiencia histórica del llamado “socialismo real”, es su reforzamiento, que, aunque la necesidad de este reforzamiento se proclame en interés de la clase —como hizo Stalin al considerar agotada o inactual la tesis extincionista del Estado del marxismo clásico—, se volverá contra la clase misma que dice representar.²⁷

Ciertamente, Marx no entrevé esta posibilidad ya que establece una relación intrínseca, necesaria, entre la desaparición de los antagonismos de clase y la desaparición del poder político, ya que éste se hará innecesario al ser innecesaria la dominación de clase. Y así lo afirma inequívocamente: “En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya las clases y los antagonismos; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil”.²⁸

Este pasaje es importante por la relación que establece entre la desaparición de las condiciones sociales de los antagonismos de clase, que hacen necesaria la dominación, y la desaparición del poder en cuanto instrumento de dominación, lo que Marx llama poder político propiamente dicho en el texto citado, o “Estado político” en el texto juvenil antes mencionado. Pero ¿significa esto para Marx la desaparición de todo poder estatal, o de todo Estado? Al hacer la pregunta, se está poniendo en cuestión la tesis extincionista misma tantas veces atribuida a Marx, o al menos, se está exigiendo no sólo problematizarla sino precisarla.²⁹ Tratemos de responder a la cuestión planteada, reafirmando —con base en el pasaje antes citado— que lo que desaparece es el poder político como instrumento de dominación. Al desaparecer las diferencias y los antagonismos de clase y, con ello, su función de dominación de clase, ese poder perderá su carácter político. Pues bien, esto es —aunque haya escapado a tantas lecturas de Marx— lo que Marx y Engels dicen literalmente en el *Manifiesto*: “Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, *el poder público perderá su carácter político*”.³⁰

Lo que para un buen entendedor significa: si el poder público pierde su carácter político, subsistirá el poder público, sin ese carácter. Por tanto, la desaparición de la que se habla en este pasaje o la extinción de que se hablará más tarde en otros se referirán a un poder político propiamente dicho que no es todo el poder (público). Esta idea de la no extinción del poder estatal sin más, explicaría que Marx en sus últimos años y en uno de los pocos textos (*Crítica del Programa de Gotha*) en que se ocupa de la nueva sociedad

no haya hablado de la “extinción del Estado” y se pregunte, en cambio: “[...] ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos, ¿qué funciones sociales, análogas a las funciones actuales del Estado, subsistirán entonces?”³¹ Marx no da una respuesta concreta, pero queda claro —en la pregunta misma— que el Estado subsistirá con ciertas funciones sociales que, por supuesto, no se identifican con las propias del Estado como poder político o instrumento de dominación.

Si consideramos en la problemática marxiana de la extinción del Estado, aún reducida a la del poder político, extinción que tiene por base —como acabamos de ver— la superación, la división de la sociedad en clases, fundada en la propiedad privada sobre los medios de producción, y el papel que corresponde al nuevo poder político como sujeto y objeto de esa extinción, veremos que Marx tiene una concepción demasiado optimista acerca del destino final del nuevo poder estatal. Tan optimista que ni siquiera se plantea la posibilidad de que dicho poder en lugar de proceder a desmantelarse se refuerce, y que, en vez de diluirse cada vez más en la sociedad, se separe de la clase que representa y se vuelva contra la sociedad misma. Tal es la posibilidad que históricamente encontramos realizada en las sociedades del “socialismo real”. Fue Engels —más que Marx— el que admitió la posibilidad de un “socialismo de Estado” que, al reforzarse en lugar de extinguirse, vendría a redoblar la explotación de los trabajadores como explotación a la vez económica y política.³² Ahora bien, si la experiencia histórica demuestra que no basta abolir la propiedad privada y la constitución de un nuevo poder político para iniciarse el proceso de extinción del Estado, previsto por Marx, esto significa que hay que corregir el excesivo optimismo marxiano en este punto —el “dogmatismo extincionista”³³ de que habla Elías Díaz—, sin caer en dogmatismos de signo opuesto, ya que el problema puede replantearse legítimamente en relación con otras condiciones que hasta ahora no se han dado: nuevas condiciones históricas y sociales para la construcción del socialismo. Pero, ciertamente, mientras esas condiciones no se den, la tesis marxiana no deja de tener un ingrediente utópico, pero no dogmático.

LOS OTROS PODERES

Aunque nuestra atención se ha concentrado sobre todo en el poder político, como forma específica de la dominación de clase, esto no significa que Marx no se haya ocupado también de otras formas de dominación, o de poder social. En la obra de Marx ocupa un lugar central (particularmente en *El capital*) la dominación económica en la sociedad capitalista como explotación del obrero, oculta o enmascarada por una relación formal, jurídica, entre iguales, lo que excluye por ello la necesidad de la coerción en que descansa en última instancia el poder político. Esta forma de dominación, o poder económico, entraña una relación entre clases antagónicas: la clase explotada que vende su fuerza de trabajo y la explotadora, capitalista, que la compra. Es, por tanto, real, efectiva —no jurídicamente—, una relación desigual, y la desigualdad estriba en el hecho de que

la clase explotada, dominada, se ve forzada a vender su fuerza de trabajo —dada su desposesión con respecto a los medios de producción— sin que para ello la clase que domina económicamente tenga que recurrir a la fuerza, a la coacción física.

Cuando se opone dominación —atribuyéndola sólo a su forma política— a explotación, porque en ésta se halla ausente la coacción física, no se hace sino ocultar la naturaleza específica de la dominación en el terreno económico. Ciertamente, no estamos aquí ante el poder político sino ante el poder económico del que dispone el capitalista frente al no poder del obrero, sin que éste pueda sustraerse a esa forma de dominación o explotación, aunque ésta no descansa en la violencia propia del poder político. Así, pues, si partimos de una definición general del poder social como dominio de una clase sobre otra, de unos hombres sobre otros, es legítimo hablar en términos marxianos de poder económico. Y es legítimo afirmar también que, frente a la tradición del pensamiento político burgués, que, arrancando de Maquiavelo, absolutiza el poder político, Marx es ante todo el teórico de esta forma de poder o de dominación que es el poder económico o la explotación, sin que ignore por ello la importancia de otros poderes sociales, como el político y el ideológico, aunque sin absolutizarlos y poniéndolos en relación con el poder económico.

En términos marxianos, puede hablarse del poder específico que se ejerce en el terreno propio de las ideologías o de las ideas, pero a condición de no absolutizar tampoco ese poder considerando —como los jóvenes hegelianos— que las ideas tienen de por sí un poder efectivo, sobre lo real mismo, que rebasa su esfera propia.³⁴ O con la condición también de no caer en el extremo opuesto al considerar que las ideas carecen de poder, o son simples epifenómenos de la organización material de la sociedad (como se ha hecho decir en más de una ocasión a Marx).³⁵ Hay para Marx un poder propio de la ideología en cuanto que contribuye a mantener el poder político así como los fundamentos económicos y sociales en que se sustenta. La ideología tiene poder en cuanto que —por su capacidad para movilizar las conciencias— contribuye a forjar un consenso en torno al poder político, a legitimarlo, y aceptar las condiciones generales en que se da la explotación. Sin embargo, ni en Marx ni en Engels encontramos una concepción del modo como la ideología se relaciona con el poder político ni de cómo se integra en éste o cómo se ejerce este poder ideológico, tarea que se echará sobre sus hombros el marxismo contemporáneo, particularmente con Gramsci y Althusser.

PALABRAS FINALES

Llegamos así a la conclusión —como un reconocimiento— de que Marx es ante todo el teórico de la explotación, del poder económico, y, ciertamente, no del poder, si éste se entiende sólo como dominación política. Es verdad que no hay en Marx una teoría de la dominación política, comparable a su teoría de la explotación. Pero esto no significa que esté por completo ausente en su pensamiento. Hemos señalado los conceptos suyos que

podrían ser piedras angulares de una teoría del poder político. Y hemos señalado también sus limitaciones e insuficiencias. No puede negarse, sopesando unos y otros aspectos, que en el pensamiento de Marx hay una aportación fecunda a la teoría política y, en particular, a la teoría del poder. Esto es, al menos, lo que hemos intentado sustentar.

1989

- ¹ Sobre “El poder y la obediencia” véase mi ensayo así titulado en el presente volumen.
- ² Sobre esta cuestión puede consultarse provechosamente el capítulo que lleva el significativo título de “El silencio de Marx”, en Antonio García Santesmases, *Marxismo y Estado*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- ³ Cf. Norberto Bobbio, “¿Existe una teoría marxista del Estado?”, en *El marxismo y el Estado*, Barcelona, Avance, 1976. Véase también el capítulo XIII (que dedica a Marx), en N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 1987.
- ⁴ Lucio Colletti, “Introducción a los primeros escritos de Marx”, en *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1974, pp. 145-148.
- ⁵ La entrevista de *New Left Review* (núm. 86, julio-agosto, 1974) que Perry Anderson hizo a Colletti apareció en español en *Cuadernos Políticos* (México, núm. 4, 1975) y en *Zona Abierta* (Madrid, núm. 4, 1975).
- ⁶ Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 10.
- ⁷ *Ibid.*, p. 19.
- ⁸ Entrevista con L. Althusser en *Dialectiques*, núm. 23, París, 1978, p. 6.
- ⁹ Sobre el viraje radical que Marx imprime al pensamiento político al desentrañar la abstracción y el fetichismo del poder y poner de manifiesto las verdaderas relaciones entre lo político y lo social, véase la excelente obra de Samir Naïr, *Machiavel et Marx* (Fétichisme du pouvoir et passion du social), París, Presses Universitaires de France, 1984.
- ¹⁰ Cf. Carlos Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, pról. de A. Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1968.
- ¹¹ Del proyecto inicial de Marx, no realizado, y de la evolución de su pensamiento de la filosofía (política) a la economía me he ocupado ampliamente en el capítulo I de mi libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, México, Grijalbo, 1982.
- ¹² Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. III, Moscú, Progreso, 1974, p. 344.
- ¹³ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras escogidas*, t. I, p. 113.
- ¹⁴ Estas reflexiones de un valor inapreciable al examinar la dialéctica de la autonomía y el carácter de clase del poder estatal constituyen el cuerpo teórico fundamental de su obra histórica *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, pp. 404-498.
- ¹⁵ C. Marx, *El 18 brumario...*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, p. 496.
- ¹⁶ Cf. sobre esta experiencia histórica, Nora Hamilton, *México: los límites de la autonomía del Estado*, México, Era, 1988.
- ¹⁷ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras escogidas*, t. I, pp. 128-130.
- ¹⁸ Sobre el significado de la expresión “dictadura del proletariado” en Marx y su relación con el concepto de democracia, véase mi ensayo “[Marx y la democracia](#)” en el presente volumen.
- ¹⁹ Se trata de su “Introducción”, de 1895, a *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, de Marx.
- ²⁰ F. Engels, “Introducción” a la edición de 1895 de *Las luchas de clases en Francia...*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, pp. 199-200.
- ²¹ Así lo expresa categóricamente Engels en el artículo titulado “El socialismo en Alemania, 1891-1892”, escrito en pleno auge electoral de la socialdemocracia. En dicho artículo afirma: “La legalidad trabaja tan primorosamente a nuestro favor que estaríamos locos si la violáramos mientras las cosas vayan como van. Es mucho más importante ahora preguntarse si no serán precisamente los burgueses y su gobierno quienes violarán la ley y el derecho para triturnarnos violentamente. Estaremos preparados ante esta expectativa”.
- ²² C. Marx, *La guerra civil en Francia*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, pp. 188-259.
- ²³ Sobre el alcance de estas medidas para la democracia y la asunción marxiana del principio de la representatividad, véase mi estudio “[Marx y la democracia](#)”, en el presente volumen.
- ²⁴ Marx ve en la burocracia el “espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa [...]” (*El 18 brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 488); pero ya antes en su juventud había

escrito: “La burocracia ‘posee’ el ser del Estado; el ser espiritual de la sociedad es su propiedad privada” (*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit.*, p. 61).

²⁵ Hal Draper en una acuciosa y paciente lectura de la vasta obra de Marx y Engels sólo la encuentra once veces.

²⁶ Archivos Marx-Engels, Moscú, vol. III (VII), p. 134.

²⁷ Del “socialismo real” me he ocupado especialmente en mi ponencia, de 1981, “Ideal socialista y socialismo real” y en mi texto “Marx y el socialismo real”. Ambos ensayos recogidos en el presente volumen.

²⁸ C. Marx, *Miseria de la filosofía*, cap. II y V, Moscú, Edición en Lenguas Extranjeras, s. f., p. 166. Se trata de un texto cercano en el tiempo al del *Manifiesto*, pues Marx lo escribió en el invierno de 1846 a 1847.

²⁹ Subrayemos la insistencia y agudeza con que Elías Díaz se ha ocupado críticamente de esta tesis “extintionista” y de un modo especial en el capítulo III de su libro *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984.

³⁰ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, p. 129. Cursivas nuestras.

³¹ C. Marx, *Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. III, p. 23. [El texto de Marx conocido sobre todo como “Crítica del Programa de Gotha” fue escrito en abril y mayo de 1875, y publicado por primera vez (con ciertas omisiones) en la revista *Die Neune Zeit*, vol. 1, núm. 18, 1890-1891.]

³² C. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, t. 22, p. 232.

³³ Elías Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular, op. cit.*, pp. 202 y ss.

³⁴ Tanto en *La ideología alemana*, de Marx y Engels, como en *La sagrada familia*, de Marx, se somete a una crítica rigurosa esta absolutización neohegeliana del poder de las ideas.

³⁵ Cf. a este respecto las precisiones que Engels se vio obligado a formular en los últimos años de su vida sobre la génesis, naturaleza y papel activo de la ideología, especialmente en sus cartas a Bloch (21 de septiembre de 1890), a C. Schmidt (27 de octubre de 1890) y a F. Mehring (14 de julio de 1893).

MARX Y LA DEMOCRACIA

EL PROBLEMA de la democracia en Marx comprende, en primer lugar, el de las relaciones entre democracia y socialismo. Este problema se desdobra en estos dos: 1) ¿qué lugar ocupa la democracia en el socialismo?; 2) ¿qué papel desempeña en la vía que ha de llevar a su instauración? Y cabría un tercero: ¿qué función cumple en el instrumento organizativo —el partido— que dirige u organiza la lucha por el socialismo? En el primer caso, se trata de determinar si puede ser definido como fin, o sea, como componente esencial del socialismo; en el segundo, se trata de establecer si la vía que lleva al socialismo ha de ser necesariamente democrática —como el medio más adecuado al fin— o si las exigencias históricas permiten alcanzarlo por otra vía que suele caracterizarse como no pacífica o violenta, en cuyo caso habría que tomar conciencia de en qué grado el medio violento utilizado afecta —en un sentido u otro— al fin mismo; por último, se busca determinar en qué medida la democracia interna, en unas condiciones históricas determinadas, permite al partido —como medio a su vez y no como fin en sí— cumplir su función específica.

Las tres cuestiones anteriores tienen hoy un interés no sólo teórico, sino práctico, ya que son insoslayables, respectivamente: 1) al caracterizarse las sociedades surgidas después de la Revolución rusa de octubre de 1917; 2) al elaborarse una nueva estrategia en la lucha por el socialismo que permita superar el bloqueo de la estrategia del asalto frontal al poder, y 3) al reconsiderarse hoy el modelo leninista de partido que convierte a la democracia interna en un apéndice de su centralismo.

De estas tres cuestiones, nuestra atención por razones de espacio se concentrará en la primera, limitada a su vez al marxismo clásico. Aunque obviamente es más importante examinar las relaciones entre democracia y socialismo tal como se han dado realmente —lo que hemos intentado hacer en otro lugar—¹ siempre será beneficioso volver a Marx para precisar hasta qué punto se hace un uso legítimo del concepto marxiano de democracia, o, por el contrario, se le hace encajar ilegítimamente en determinada ideología.

I

No puede afirmarse que haya propiamente en Marx una teoría de la democracia *per se*. Se ocupa de ella en relación con el Estado, ya sea que se trate de la democracia *en el* Estado o más allá de él, en el comunismo. Marx asimismo nunca se ocupa de la democracia en abstracto o de la democracia en general sino de sus formas históricas concretas, particularmente de la forma que presenta en la sociedad burguesa. Por ello, fija su atención en los antecedentes que ofrece la democracia antigua. Pero más allá de la experiencia histórica —con la excepción de la Comuna de París— Marx habla —con la cautela que muestra siempre hacia el porvenir— de la democracia futura, o forma

superior de ella, en la sociedad que ha de sustituir a la sociedad burguesa: socialista, primero; comunista, después.

Marx aborda por primera vez, y ampliamente, el problema de la democracia en un escrito juvenil de 1843 en el que se ocupa centralmente del Estado o para ser exactos, de revisar críticamente la doctrina hegeliana del Estado.² En el problema de la democracia, tal como se aborda aquí, se involucra toda una serie de cuestiones fundamentales: las relaciones entre Estado y sociedad civil, entre esfera política y vida real, entre individuo y comunidad, entre lo universal y lo particular, entre lo abstracto y lo concreto, entre forma (política) y contenido (social). En el examen de estas relaciones, el concepto marxiano de democracia desempeña un papel fundamental.

Partiendo de la idea hegeliana, que hace suya, del Estado no sólo como un todo sino como un organismo, la democracia es para Marx, como forma de Estado, un todo orgánico cuyos elementos concurren por igual a formarlo sin que ninguno de ellos sea preponderante. En esto se distingue del organicismo hegeliano para el cual un elemento —la Constitución política— prevalece sobre todos los demás. El pueblo es en él, un atributo o, como dice Marx, “el pueblo de la Constitución”, en tanto, que en la democracia se tiene la “Constitución del pueblo” como atributo suyo, ya que es “su propia obra” o “un producto libre del hombre”. La democracia la define asimismo el joven Marx como unidad de forma y contenido, o sea: de la regulación u organización de las relaciones políticas y los modos de existencia de la vida real. La democracia es coincidencia del principio formal (Constitución política) y el principio material (existencia real del pueblo). En la democracia, el Estado deja de ser un elemento particular preponderante que aspira a organizar universalmente —como forma— todo el contenido de la vida real.

Teniendo como hilo conductor este concepto de democracia, como verdadera unidad de forma y contenido, de lo universal y lo particular, Marx encuentra sus antecedentes históricos en la Antigüedad y en la Edad Media, en tanto que en el Estado burgués moderno que surge a partir de la Revolución francesa sólo ve la negación de la democracia. En los Estados antiguos no existía aún la separación entre Estado político y sociedad civil. La vida pública determinaba totalmente la vida privada; la cosa pública era realmente asunto privado. El hombre en el que la vida pública no constituye el contenido real de su vida privada es el esclavo. La expresión de Marx “el hombre privado es esclavo” demuestra su clara visión del mundo social de la Antigüedad: el esclavo se halla fuera de la *polis* y, por tanto, cuando se habla de democracia antigua y de la correspondiente unidad de vida pública y privada, ésta se refiere al ciudadano, no al esclavo, es decir, a una minoría de la sociedad. La Edad Media, a juicio de Marx, no conoce tampoco la abstracción del Estado político, ya que coincide con el contenido de la vida real. Las atribuciones políticas, públicas, son a la vez atribuciones privadas, y al revés. En cuanto que se da esta coincidencia, Marx caracteriza la sociedad medieval como democracia de la *no libertad* ya que tiene por fondo la servidumbre.

Marx recurre en la *Crítica* de 1843 a estas referencias históricas para subrayar con ellas la unidad de Estado y sociedad civil, de las esferas política y real. Por ello, al

registrar la ausencia de esa unidad en la sociedad moderna, caracteriza su forma de Estado como Estado político o no democrático. Aunque enfrentándose a Hegel. Marx fija la atención primeramente en la monarquía, su crítica alcanza a los Estados más evolucionados, modernos, burgueses, en tanto que en ellos la vida real se reduce a su dimensión formal, política y el hombre concreto sólo es considerado como ciudadano.

Marx niega a esos Estados el carácter de democráticos porque en ellos el principio formal no coincide con el material, o sea: la regulación de las relaciones políticas con las relaciones reales. Esto se traduce en la separación (que en *Sobre el problema judío* presentará Marx como oposición) de las dos vidas en cada hombre real: como ciudadano y como hombre no político u hombre privado. Cada uno de ellos encarna un principio, pero el principio formal, siendo un elemento de la totalidad, impregna y domina todo.

Hay, pues, en la *Crítica* una actitud negativa del joven Marx hacia el Estado moderno al negarle todo carácter democrático, actitud a la que se verá obligado a renunciar posteriormente, pues si bien es cierto que no hay en él una identificación entre la forma política y el contenido real, sí se da la identificación entre una pretendida universalidad que, siendo abstracta, corresponde al interés particular, egoísta, del individuo en la sociedad burguesa. Marx no deja de tomar en cuenta esto. El interés particular impulsa a mantener su identificación con lo universal en un plano formal, abstracto que, en definitiva, es tautológico ya que vendría a ser la identificación de lo particular consigo mismo. Sin embargo —como Marx habrá de ver poco después en la “Introducción” que escribió para su *Crítica* de 1843— otros intereses particulares, reales —los del proletariado— entran también en juego y obligan —con su lucha— a situar el problema de la identificación de lo particular y universal en un plano distinto, de clase. Y, de este modo, en el plano mismo de lo universal abstracto —que sigue siendo predominante— se hace presente el modo de vida real. Las libertades burguesas —tan criticadas en los textos juveniles de Marx— habrán de ser consideradas más tarde no sólo como libertades formales, abstractas, sino como libertades que —por su origen y naturaleza— responden también (históricamente frente al despotismo feudal) a los intereses reales del pueblo. Se trata ciertamente de una democracia limitada, de clase, cuyo carácter progresista habrá de reconocer Marx poco después.

Pero, ahora, en la *Crítica* de 1843, al contemplar el Estado moderno desde el cielo de la “verdadera democracia” y verlo ante todo como una abstracción o momento del todo que sólo formalmente impregna la vida real, Marx adopta una actitud unilateral, un tanto ahistórica, que le lleva a negar a ese Estado su carácter democrático con lo cual se niega a sí mismo la posibilidad de advertir en sus propios derechos y libertades los valores democráticos (en cuanto que tienen cierto contenido real, popular) arrancados a la burguesía. Pero este nihilismo marxiano no opaca el empeño juvenil de Marx en destacar lo esencial del Estado moderno burgués: su separación de la sociedad civil y con ella la escisión de lo universal y lo particular, de la vida pública y la privada, así como el fundamento de esa separación, la propiedad privada, y el papel que en su ocultación y conservación desempeña la burocracia.

Marx pone de relieve que la burocracia sólo defiende una universalidad imaginaria ya

que, en definitiva, defiende un interés particular, el suyo. En cuanto que “posee el Estado en propiedad privada”, aunque pretenda revestir su posesión con el manto de la universalidad y la espiritualidad, no hace sino reafirmar el carácter no democrático del Estado fundado en su separación de la sociedad civil. Del análisis marxiano en su *Crítica* se desprende que burocracia y democracia son incompatibles. Como cualquier corporación de la sociedad civil, la burocracia entra en la esfera del Estado pugnando por que predomine su interés particular (por eso la llama Marx “corporación del Estado”). De ahí su diametral oposición a la democracia.

La crítica del Estado moderno, burgués, le permite a Marx destacar por su negación los rasgos de la “verdadera democracia”. En ella, el Estado se integra en la sociedad civil que, en consecuencia, deja de ser propiamente tal, a la vez que deja de ser abstracto y determinante. Desaparece el Estado político, lo que requiere, asimismo, la desaparición del fundamento de su escisión respecto de la sociedad civil: la propiedad privada. Desaparece también el cuerpo de funcionarios cuya existencia tiene por base esa escisión, a saber: la burocracia. Esta democracia contiene ya rasgos esenciales de lo que más tarde llamará Marx sociedad comunista. Para distinguirla de sus encarnaciones históricas limitadas o falsas, la llama también en la *Crítica* “verdadera democracia”. Se distingue, pues, de la democracia antigua, válida sólo para una minoría de la sociedad, así como de la democracia medieval de la no libertad, pero también de la democracia moderna, liberal o burguesa a la que Marx, como ya hemos visto, le niega todo carácter democrático.

II

El concepto marxiano de democracia como: *a*) unidad de lo universal y lo particular, de la esfera política y social (a diferencia de la democracia burguesa, liberal, que limita esa unidad); *b*) democracia para la mayoría (que se distingue por ello de la democracia antigua), y *c*) democracia de la libertad (opuesta a toda democracia basada en la servidumbre), conserva su vigencia a lo largo del pensamiento de Marx.

En *Sobre la cuestión judía* (1844) lo que Marx llama “emancipación humana” equivale a “verdadera democracia” y, como ella, significa la superación de la escisión de lo universal y lo particular, del hombre político y el hombre real, egoísta de la sociedad burguesa. La “emancipación política”, en cambio, no va más allá “del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y dissociado de la comunidad”.³ Marx reconoce ahora su alcance histórico, pero también su limitación. “No cabe duda —dice— de que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la última de la emancipación humana *dentro* del orden humano actual”.⁴ En *La sagrada familia* (1845) se parte igualmente de la escisión entre Estado y sociedad civil y se reprocha a Bauer que confunda la emancipación política con la emancipación humana. Lo que se presenta como universal —los derechos humanos— son los derechos del “hombre de la

sociedad burguesa, es decir, del hombre independiente, entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado [...]”⁵ La emancipación política (= democracia política, burguesa) no es sino el reconocimiento del principio del egoísmo que rige en la sociedad burguesa. Por ello, a juicio de Marx, la burguesía acaba por ver en el Estado representativo constitucional “la expresión oficial de su poder exclusivo y el reconocimiento político de su interés particular”.⁶ Pero, si bien es cierto que la universalidad de los derechos y libertades es irreal y que la propia burguesía reconocerá en el Estado “universal” la expresión de su poder exclusivo y de su interés particular, esto no significa —cabe apostillar a Marx— que lo formal o lo universal (libertades y derechos del hombre) sólo se reduzca al interés particular del hombre egoísta de la sociedad burguesa. Puede tener un significado que lo rebasa, más allá o en contra de ese interés particular, y de ahí su “gran progreso”.

Dicho en otros términos: si el interés particular del hombre burgués no puede identificarse con lo universal, esto no excluye que otro interés particular, por su propia naturaleza de clase, se identifique con lo universal. Esa clase que no existe todavía para Marx ni en la *Crítica* ni en *Sobre el problema judío*, comienza a verla como proletariado en la “Introducción” de 1844.⁷ Por tanto, el problema de la democracia como unidad de lo universal y lo particular es inseparable para Marx del problema del agente revolucionario que la instaure como democracia para la mayoría. En el *Manifiesto comunista* (1848) esto se muestra claramente al caracterizarse la conquista del poder como conquista de la democracia. “El primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”.⁸ Pero también se dice: “El poder político, hablando propiamente, es violencia organizada de una clase para la opresión de otra”.⁹

Ahora bien, ¿cómo se pueden conjugar —en la conquista del poder y en su ejercicio— violencia y democracia? Estamos ante la cuestión que más adelante volverá a plantearse en relación con la forma de Estado que Marx y Engels llamarán —no con frecuencia— “dictadura del proletariado”. En el poder al que conduce el movimiento de la clase obrera se da una relación de dominación, pero ésta tiene a su vez un carácter democrático ya que expresa la voluntad de la mayoría. Es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. Esta revolución de la mayoría —a diferencia de la que postulan los blanquistas— tiene por ello, y no sólo por su coincidencia con el interés universal que encarna, un carácter democrático.

Ahora bien, no obstante su identificación con lo universal y con la mayoría, se trata para Marx de un poder democrático limitado y su limitación estriba precisamente en su carácter político, como instrumento de dominación, de limitación de la libertad, con lo cual se subraya una vez más que la verdadera democracia está vinculada forzosamente a la desaparición del carácter político del Estado, o extinción del Estado político. “Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de individuos asociados, el poder público perderá su carácter político”.¹⁰

La democracia es vista, pues, en el *Manifiesto* por el tipo de relaciones que inaugura entre los hombres: relaciones libres y no de dominación (aunque se trate de la dominación de la mayoría). El problema de la desaparición del Estado político, planteado en la *Crítica*, resurge en el *Manifiesto* como pérdida del carácter político del poder público. La verdadera democracia aparece así vinculada necesariamente a la libertad: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos, surgirá una asociación libre en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”.¹¹

III

La actitud de Marx hacia la democracia burguesa, en la evolución posterior de su pensamiento político, toma en cuenta de manera clara la experiencia histórica del periodo de 1848 a 1851 en Francia.¹² Marx ve a la luz de esa experiencia cómo el interés general, de clase, de la burguesía se fracciona en intereses particulares; cómo en esas circunstancias específicas el poder ejecutivo se eleva por encima de ellos y cómo la república parlamentaria, la expresión más elevada de la democracia burguesa, se refrena a sí misma, y cede terreno ante la autoridad de un individuo justamente porque está en juego el interés fundamental de toda la clase. El límite de la democracia es, pues, su límite de clase. La incapacidad de la democracia parlamentaria para defender el interés fundamental, de clase, conduce a su sacrificio y, con esto, a la autonomía del Estado bonapartista y de la burocracia. Con ello, Marx nos hace ver hasta qué punto la democracia burguesa es simple medio y no fin.

La democracia, en cambio, es para Marx un fin en sí. Desde esta óptica crítica la democracia burguesa, liberal, sin que esto signifique negar sus elementos progresistas y, a la cabeza de ellos, el principio de la representatividad, una vez liberado de su limitación burguesa. A este respecto se ocupa en más de una ocasión del sufragio universal, viéndolo dentro del proceso de lucha por la abolición del Estado y la sociedad civil. Es decir, Marx está muy lejos de identificarlo con el papel que desempeña en el parlamentarismo burgués.

Esto aparece claramente en el escrito en que analiza la experiencia de la Comuna de París:

La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los distintos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento. La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo.¹³

No se trata, pues, de abolir el principio de la representatividad, sino de situarlo dentro del proceso de la abolición del Estado. Para ello se introduce un elemento nuevo, decisivo: el de la responsabilidad permanente y revocabilidad de los elegidos. De este

modo, se supera la limitación del parlamentarismo burgués: la separación desde el momento de la elección entre representantes y representados. El principio de la revocabilidad asegura la unión de ambos y devuelve a los representados, al pueblo, el papel determinante. La subordinación directa e inmediata no suprime la democracia representativa, pero la transforma radicalmente en el sentido que precisa Marx: “En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas [...] Por otra parte, nada podría ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica”.¹⁴ Sólo así, y no en la forma que toma con el “parlamentarismo” o la “democracia parlamentaria” en la sociedad burguesa, constituye un elemento integrante de la verdadera democracia. Pero Marx no sólo ve el sufragio universal en relación con la nueva sociedad sino en el proceso de lucha que conduce a ella. En este sentido subraya más de una vez (recuérdese su artículo *Los artistas* del 25 de agosto de 1852) el potencial revolucionario que tiene su introducción para la clase obrera. Las esperanzas que deposita Marx en el sufragio universal le llevan a admitir la posibilidad de una conquista pacífica del poder en un país desarrollado como Inglaterra, posibilidad que descarta allí donde el Estado tiene una tradición y un mecanismo autoritarios y donde el desarrollo industrial es débil. Engels a su vez, en su “Introducción”, de 1895, a *Las luchas de clases en Francia* ensalza los éxitos alcanzados en Alemania con el sufragio universal, “método de lucha completamente nuevo”, aunque esto no significaba para él —como pretendían hacer creer algunos de sus intérpretes— que la conquista electoral de la mayoría condujera directamente a la toma del poder.

Todo lo anterior demuestra que Marx y Engels no renuncian al principio de la representatividad, aunque señalan constantemente sus limitaciones en la democracia liberal, burguesa. De ahí que Marx proponga su transformación radical en el sentido apuntado por la Comuna de París. Pero semejante transformación tendente a asegurar la participación constante de los representados, conducía necesariamente a otra forma de democracia: la democracia directa que permite a los ciudadanos ejercer un control directo e inmediato sobre sus representantes e influir, en todo momento, en las grandes decisiones. En ella se da en germen la democracia autogestionaria al superarse la escisión entre representantes y representados. Pero, como en toda verdadera superación, se retiene —a un nuevo nivel— el principio de la representatividad que, en forma limitada, se da en la democracia burguesa. De este modo, Marx asume asimismo el principio roussoniano de la democracia directa, dándole una dimensión nacional y liberándolo así de su localismo utópico en los tiempos modernos.

IV

Desde sus trabajos juveniles, Marx vincula estrechamente democracia y libertad. Pero si la verdadera democracia está asociada a la libertad, debe disiparse todo equívoco en la

relación entre ambos términos, pues mientras el Estado exista separado y por encima de la sociedad civil, no podrá haber propiamente libertad. En plena consonancia con su *Crítica* de 1843, Marx define la libertad en uno de sus últimos textos (*Crítica del Programa de Gotha*, 1875): “La libertad consiste en hacer del Estado, de un órgano situado por encima de la sociedad, un órgano completamente subordinado a ésta”.¹⁵ En rigor, cuando deje de estar subordinado ya no existirá propiamente como Estado, o habrá perdido su carácter político, como se decía ya en el *Manifiesto* y lo reafirma Engels en carta a Bebel del 28 de marzo de 1875: “mientras el proletariado *utiliza* aún el Estado, no lo utiliza en interés de la libertad, sino para el sojuzgamiento de sus adversarios y cuando se pueda hablar de libertad, entonces el Estado deja de existir como tal”. Si esto es así, mientras exista el Estado, la democracia será una democracia de la no-libertad. De aquí la necesidad de no identificar ambos términos, lo cual no excluye la existencia de la democracia liberal, burguesa, dentro del límite de clase que marca el tipo de Estado en que se da.

La democracia liberal no puede rebasar el marco trazado por el tipo de dominación que encarna el Estado burgués; no puede ir más allá —en la esfera política— de la democracia representativa y del sufragio universal propios del parlamentarismo burgués. La democracia, plena, verdadera, sin adjetivos de clase, sólo se dará en la sociedad sin clases, sin Estado, sin relaciones de dominación de ningún tipo, es decir, en la sociedad comunista. Sólo entonces podrá hablarse propiamente de democracia de la libertad. Ahora bien, ¿qué espacio asigna Marx a la democracia en la fase de transición al comunismo? Como se sabe, a esta fase la llama en su *Crítica del Programa de Gotha* primera fase o fase inferior de la sociedad comunista; se trata de una sociedad en la que no han desaparecido todavía las clases ni el Estado y en la cual subsisten ciertas relaciones de explotación y dominación. Se trata asimismo de una “sociedad que no descansa aún sobre sus propias bases”, puesto que aún subsiste la distribución desigual conforme al trabajo y, por tanto, el derecho burgués.¹⁶ Pero, como primera fase o condición necesaria de la sociedad superior, se inicia y desarrolla la tendencia a la desaparición del Estado y, en consecuencia, a la democratización cada vez más profunda de la vida económica, política y social. Esta sociedad de transición es la que conocemos con el término —no empleado por Marx— de *socialismo*.

En la respuesta a la cuestión anterior, disponemos sobre todo de dos textos de Marx: *La guerra civil en Francia* y la *Crítica del Programa de Gotha*. Por lo que toca al lugar que ocupa la democracia en la fase de transición, dada su relación entre ella y el tipo de Estado y, por tanto, entre la profundización de la democracia y el proceso de desaparición del Estado, reviste un gran interés el texto en que Marx analiza la Comuna como primer gobierno de la clase obrera. Ya en dos trabajos anteriores (*Las luchas de clases en Francia* y *El 18 brumario de Luis Bonaparte*) en los que examina el periodo histórico de 1848-1851 de revolución y contrarrevolución en Francia, así como su desenlace: el Estado bonapartista, Marx subraya que hasta entonces se ha registrado un perfeccionamiento de la máquina del Estado, en vez de su destrucción. La Comuna de París le ofrece el ejemplo histórico de un nuevo tipo de Estado que, lejos de

perfeccionarse a sí mismo, comienza a autodestruirse como Estado. Si bien es cierto que la desaparición del Estado se le presenta ya como una necesidad desde sus textos juveniles, reafirmada en el *Manifiesto*, Marx la ve ahora no sólo como el resultado de un proceso histórico que pasa transitoriamente por su utilización como Estado para los propios fines, sino como un proceso que arranca desde la toma misma del poder.

Mientras que en el pasado la democracia (la república parlamentaria burguesa) desempeña un papel decisivo en el reforzamiento del poder estatal hasta convertirse con Luis Bonaparte en un “régimen de franco terrorismo de clase”, la democracia en la Comuna de París cumple un papel determinante en el proceso de autodestrucción del Estado. Marx se refiere explícitamente a las medidas de la Comuna que vienen precisamente a impulsar ese proceso: supresión del “parlamentarismo” con la consecuente afirmación —dándole un nuevo contenido— del principio de la representatividad; supresión de la burocracia; sustitución de la unidad de la nación, basada en el centralismo militar y político, por la unión voluntaria de las comunas en nación y, finalmente, supresión del ejército como órgano permanente, profesional y “omnipresente” del poder estatal. Todas estas medidas significaban el desmantelamiento del Estado como tal y la devolución al organismo social de todo lo que él le absorbía y usurpaba.

Marx señala expresamente el carácter democrático de la Comuna en el texto antes citado: “La Comuna dotó a la república de una base de instituciones realmente democráticas”.¹⁷ Y dice también: “Sus medidas concretas no podían menos que expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo para el pueblo”.¹⁸ Si fijamos ahora la atención en los dos rasgos señalados por Marx: proceso de autodestrucción del Estado y creación de instituciones realmente democráticas, veremos que se trata de dos aspectos inseparables, pues la extensión y profundización de la democracia significa, al mismo tiempo, la recuperación por parte de la sociedad de funciones y fuerzas que hasta entonces había absorbido el Estado. En suma, en la nueva sociedad no basta con usar el Estado en provecho de la clase obrera, sino que ha de procederse a su destrucción. La democracia es, a la vez, causa y efecto de ese proceso; en consecuencia, la democracia es parte indisoluble, vital, de esa nueva sociedad. Tal es la enseñanza que brinda el análisis marxiano de la Comuna de París.

Pasemos ahora a la caracterización que hace Marx de la fase de transición que se abre después de la conquista del poder. Marx, como acabamos de ver, subraya su carácter democrático. Engels, teniendo presente la primera experiencia histórica de un gobierno de la clase obrera, exclama: “Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!”.¹⁹ En cuanto que Marx no utiliza nunca esta expresión en su escrito sobre la Comuna, no deja de sorprender —por lo menos mientras no se precise el significado que atribuye a los términos—, que uno y otro caractericen a la vez el mismo fenómeno histórico como “democracia” y “dictadura”.

Pues bien, ¿qué entienden Marx y Engels por “dictadura del proletariado”? Un estudioso del tema, Hal Draper, ha logrado destacar los pasajes (sólo once en total) en

que utilizan esa expresión.²⁰ De esos pasajes se deduce que su concepto hay que entenderlo como “dictadura de toda la clase revolucionaria, el proletariado” y no en el sentido de dictadura de una minoría. La clara distinción entre dictadura de *toda* la clase y de una minoría de ella, se formula claramente en el artículo de Engels “El programa de los emigrados blanquistas de la Comuna” (en *Volkstaat*, 1874). Refiriéndose a la dictadura que —según Blanqui— ha de seguir necesariamente a la acción violenta victoriosa de una pequeña minoría revolucionaria, dice: “Naturalmente, ésta no es una dictadura *de toda la clase* revolucionaria, el proletariado, sino *de la pequeña minoría* que ha hecho la revolución, y que a su vez también se ha organizado previamente bajo la dirección de uno o varios individuos”.²¹ Engels se preocupa por distinguir netamente la dictadura de toda la clase, de la mayoría, y la de la minoría. La “dictadura del proletariado” expresa su dominación política, de clase, sobre la minoría explotadora que, dada la resistencia de esta última, tiene que apoyarse en la violencia, pues sólo así puede garantizarse el cumplimiento de los objetivos a los que se opone la clase derrocada.

Con el mismo significado la expresión “dictadura del proletariado” —ausente en el *Manifiesto*— aparece por primera vez en dos ocasiones en *Las luchas de clases en Francia*;²² la segunda de ellas, más explícita, en un pasaje relativo a la necesidad de la dictadura de clase para el cumplimiento de los objetivos revolucionarios.

Después de identificar socialismo revolucionario y dictadura de clase del proletariado, Marx dice:

Este socialismo es la *declaración de la revolución permanente*, de la *dictadura de clase* del proletariado como punto necesario de transición para la *supresión de las diferencias de clase en general*, para la supresión de todas las relaciones de producción en que éstas descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a esas relaciones de producción, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales.²³

Así, pues, la dictadura del proletariado es un “punto necesario de transición”, tanto en el orden social como en el político e ideológico, que responde a la necesidad de dominar a la clase que se resiste a que se lleven a cabo todas las supresiones enumeradas en el pasaje citado. Por tanto, como relación de dominación apoyada en la fuerza tiene un rostro autoritario, pero con respecto a la clase de la que es precisamente su dictadura, presenta un rostro distinto: el que corresponde a la concentración del poder político en manos del pueblo. Y tal es precisamente su carácter democrático. Engels expresa esto claramente en su *Crítica del Proyecto de Programa de Erfurt* (junio de 1891) cuando dice: “Si hay algo indudable es que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar al poder bajo la forma política de la república parlamentaria”. Y precisando esta idea agrega: “lo que en mi opinión debe ir en el programa es la exigencia de *concentrar todo el poder político* en las manos del pueblo”.

Finalmente, Marx emplea la expresión “dictadura del proletariado” para designar la forma de Estado que corresponde al periodo de transición del capitalismo al comunismo. Tenemos a este respecto dos pasajes muy conocidos. El primero está en su carta a Weydemeyer (5 de marzo de 1852): “esta misma dictadura no es de por sí más que el

tránsito hacia la *abolición de todas las clases* y hacia una *sociedad sin clases* [...]”²⁴ En el segundo, se insiste en el periodo de transición al que corresponde como Estado la dictadura del proletariado: “Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el periodo de transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*”.²⁵

Tales son los pasajes en que Marx y Engels se refieren más explícitamente a la “dictadura del proletariado”. Nada hay en ellos que contradiga sus tesis anteriores sobre la democracia. La dictadura del proletariado es, pues, como vemos: 1) una *forma de Estado* que expresa, como todo Estado, la relación de dominación de una clase sobre otra, apoyada en definitiva en la fuerza, con la particularidad de que, en este caso, se trata de una dictadura de clase ciertamente, pero de la mayoría sobre la minoría; 2) una *dictadura de clase* que tiene como forma política la democracia (república democrática) para la mayoría, como concentración de todo el poder político en manos del pueblo, y 3) un *Estado de transición* destinado a desaparecer que como tal comienza a destruirse a sí mismo.

Entre el concepto marxista clásico de dictadura del proletariado y la democracia política no hay contradicción ya que el Estado de transición al desarrollar el potencial democrático de la nueva sociedad más allá del límite impuesto por el carácter político del poder, constituye la condición histórica necesaria de la “verdadera democracia” o sociedad comunista.

Pero aún con las limitaciones de un Estado que todavía es político, la democracia es inseparable de esta sociedad de transición o socialismo aunque no sea todavía la *democracia de la libertad* que sólo puede darse en el comunismo.

V

De toda nuestra exposición podemos extraer las siguientes conclusiones:

- 1) La democracia burguesa para Marx es una democracia formal que si bien garantiza ciertos derechos y libertades, así como cierto tipo de representatividad se halla limitada, en todos esos aspectos, por su carácter de clase y su inseparabilidad de la institución de la propiedad privada.
- 2) La sociedad nueva o socialismo que corresponde desarrollar después de la conquista del poder por el proletariado significa asimismo la “victoria de la democracia” (*Manifiesto*).
- 3) El socialismo no niega las conquistas democráticas burguesas sino que las supera, dándoles un contenido social, más allá del límite que les impone su carácter de clase.
- 4) El socialismo no niega el principio de la representatividad ni lo mantiene en su

forma burguesa, sino que lo desarrolla hasta conjugar la democracia representativa y la democracia directa.

- 5) El Estado de transición, socialista, aunque se apoya como todo Estado en la fuerza, es profundamente democrático.
- 6) El Estado que corresponde al periodo de transición del capitalismo al comunismo prepara las condiciones para su propia extinción. A ésta contribuye su democratización cada vez más plena, al mismo tiempo que es asegurada por la devolución creciente de sus funciones a la sociedad.

Con base en Marx no se puede sostener, por tanto, una concepción del gobierno de la clase obrera y del socialismo que concentre el poder en manos de una minoría (burocracia estatal o partidaria) y que excluya, por consiguiente, a la sociedad de la elaboración, discusión y control de las decisiones a través de su representatividad real. En suma, el pensamiento político de Marx no puede ser encajado en ninguna ideología que debilite o rompa el nexo indisoluble entre socialismo y democracia proletaria, en la fase de transición, o entre comunismo y democracia de la libertad, en la fase superior de la nueva sociedad.

1983

- ¹ A. Sánchez Vázquez, “Ideal socialista y socialismo real”, en *Nexos*, núm. 42, México, 1981 y en *Teoría*, núm. 7, Madrid, 1981 (texto recogido en el presente volumen).
- ² Cf. C. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968.
- ³ C. Marx, “Sobre la cuestión judía”, en C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. de Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1958, p. 34.
- ⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.
- ⁵ C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos...*, *op. cit.*, p. 179.
- ⁶ *Ibid.*, p. 191.
- ⁷ Cf. *En torno a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, en C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos...*, *op. cit.*, pp. 14-15.
- ⁸ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, Moscú, 1973, p. 128.
- ⁹ *Ibid.*, pp. 128-129.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 129.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 130.
- ¹² Cf. los escritos de Marx sobre ese periodo: *La lucha de clases en Francia* y *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I.
- ¹³ C. Marx, *La guerra civil en Francia*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, p. 233.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 235.
- ¹⁵ C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. III, p. 22.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 13-15.
- ¹⁷ C. Marx, *La guerra civil en Francia*, en *op. cit.*, p. 236.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 241.
- ¹⁹ F. Engels, Introducción de 1891 a *La guerra civil en Francia*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, p. 200.
- ²⁰ Hal Draper, “The Dictatorship of the Proletariat”, en Michael Curtis (ed.), *Marxism*, Nueva York, Atherton Press, 1970.
- ²¹ F. Engels, “El programa de los emigrados blanquistas de la Comuna”, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, pp. 402-403. Cursivas nuestras.
- ²² La primera cuando dice Marx que después de la derrota de junio de 1848 se lanzó “[...] la consigna audaz y revolucionaria: ¡Derrocamiento de la burguesía! ¡Dictadura de la clase obrera!” (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, p. 231).
- ²³ *Ibid.*, p. 288.
- ²⁴ C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, p. 542.
- ²⁵ C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. III, p. 23.

DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN

EN NUESTROS días, la Democracia (así sustantivada y con mayúsculas) se ha convertido en un valor por encima de toda sospecha. Desde las más diversas y opuestas posiciones ideológicas y políticas, parece darse un amplio consenso sobre el valor puro e incontaminado de la democracia.

Y tan aceptado es este bien que incluso regímenes, que oprimen a sus pueblos o explotan a otros, se permiten darse baños de pureza o extender patentes de democracia. No es difícil comprender este consenso si de la democracia se habla en un plano abstracto, general. Los problemas empiezan —los problemas que dividen al concebirla— cuando toma tierra o pone los pies en la realidad. Pero, ¿qué entendemos por democracia?; ¿qué es lo que une o divide al hablar de ellas? Veamos.

UNA DEFINICIÓN MÍNIMA DE LA DEMOCRACIA

La democracia puede entenderse en dos sentidos que no se excluyen entre sí: como sistema o régimen de organización social en el que el poder, la toma de decisiones, se halla sujeto a cierto control de la sociedad. O también: como vía para llegar a ese poder o conjunto de procedimientos para ejercerlo bajo el control de la sociedad. En ambos casos, la democracia es inseparable de cierta participación de los miembros de la comunidad. Lo democrático estriba en la adopción o el control colectivos de decisiones. En una definición de este género caben tanto las concepciones clásicas que hacen hincapié en el sujeto participante (“gobierno del pueblo”, “gobierno de la mayoría”) como las concepciones modernas que insisten en la forma de su participación (adopción y control colectivos de las decisiones).

Al definir así a la democracia, parece que hemos avanzado mucho, y, sin embargo, no es tanto, pues sólo tenemos una definición mínima, justamente —aunque parezca paradójico— por su extensión, carácter general, abstracto y formal: ciertamente el que permite que la casa de la democracia pueda ser habitada por huéspedes tan diversos. Los problemas empiezan, como decíamos, cuando la realidad nos obliga a concretar esa formulación general. En efecto, cuando se trata de la democracia en una situación dada o en un momento determinado, vemos que cambia la naturaleza del sujeto participante, el espacio o lugar en que participa, su forma de participar y el objeto, la materia, sobre los que recae su participación.

EL QUIÉN, DÓNDE, CÓMO Y SOBRE QUÉ DE LA DEMOCRACIA

Veamos, por ejemplo, la democracia realmente existente en las sociedades modernas, burguesas. Justamente la democracia que ha sido calificada, tomando en cuenta sus

orígenes, sus límites y su contenido, como democracia política, liberal o también como democracia parlamentaria o electoral. Y preguntémosle: ¿Quién, dónde, cómo y sobre qué participa? A la primera cuestión, que es la del sujeto participante, responden sus ideólogos, y así se formula programática o constitucionalmente: participan todos los miembros de la comunidad en cuanto ciudadanos iguales ante la ley. De ahí la afirmación: cada individuo, un voto. Lejanas ya las limitaciones culturales o económicas —superadas, por cierto, gracias a las luchas populares—, el derecho a participar, el sujeto participante y, por tanto, el sufragio, son universales.

La segunda cuestión hoy no es la de quién participa sino *dónde* se ejerce esa participación. Ahora bien, como puede advertirse sin dificultad, ambas cuestiones se hallan íntimamente entrelazadas. Hemos dicho antes que el sujeto participante es universal (a nadie se le priva del derecho a participar). Pero, ciertamente, no lo ejerce en todas partes. Norberto Bobbio dice con razón que la democracia, en el sistema actual, encuentra una barrera insuperable a las puertas de las fábricas. El sujeto de la democracia sólo lo es en su espacio propio: las casillas electorales en los que vota, o el parlamento a través de los representantes en los que ha delegado su voluntad.

Al abordarse la cuestión de *quién* y *dónde* participa el sujeto, se ha revelado también la respuesta a la tercera cuestión: la de *cómo* participa. Participa votando, suponiendo que su voluntad será respetada. El ciudadano ejerce este derecho cada cuatro o cinco años, y al ejercerlo, cesa su participación, aunque ésta puede prolongarse indirectamente a través de sus representantes, si éstos se atienen a la voluntad original de los ciudadanos.

Pasamos ahora a la última cuestión: ¿sobre qué materias puede decidir el elector o sus mandatarios? Si el ciudadano es un trabajador, las cuestiones de la producción o de la relación capital-trabajo que le afectan vitalmente en su centro laboral, quedan al margen de su participación. ¿Podemos hablar de democracia, no obstante, cuando el sujeto participante, el espacio en que participa, la forma de participar y el objeto o materia de su participación, se hallan limitados en los términos que hemos señalado? Pensamos que sí puede hablarse de democracia en cuanto que existe cierta participación, aunque entonces habrá que reconocer que se trata de una democracia formal, política o representativa y, por tanto, limitada. Y habrá que reconocer, asimismo, que los límites a que se enfrenta le afectan en el doble sentido antes mencionado: como régimen de convivencia en una sociedad dada y como método o conjunto de procedimientos para adoptar las decisiones colectivas que entraña toda participación.

VALOR POTENCIAL Y SUBVERSIVO DE LA DEMOCRACIA

Ahora bien, estos límites reales, impuestos por la sociedad en que se vive, lejos de poner fin a la necesidad de la democracia, plantean por el contrario la necesidad de extenderla y profundizarla; de pasar de una democracia formal, política o parlamentaria —sin abandonarla— a una democracia real, económica y social; a una democracia que, al superar los límites señalados, se amplíe en un proceso ininterrumpido de participación y

cada vez más rico y diverso en los cuatro puntos que hemos señalado: sujeto, espacio, forma y objeto de la participación. Por cuanto que la democracia exige una participación consciente, racional, en la toma de decisiones que afectan a la comunidad, y toda vez que esta participación es una exigencia de libertad, la democracia es un valor al que no se puede dejar de aspirar. Y en cuanto que la realización de este valor requiere superar sus límites reales, la democracia, dada su necesidad de extenderse y profundizarse, es subversiva. Y cuando ese potencial subversivo supera los límites que le impone el sistema social vigente, estamos con esa superación en lo que llamamos —en su recto sentido— socialismo.

LA VETA AUTORITARIA DE LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA

En nuestro continente, la izquierda revolucionaria o socialista, al denunciar legítimamente los límites de la democracia formal, política, representativa, ha acabado por negar también el valor mismo de la democracia. No siempre ha hecho la necesaria distinción de democracia formal y democracia real, de sus relaciones mutuas, de lo que debe ser rechazado y lo que debe ser salvado. Esto explica que sólo tardíamente haya reivindicado la necesidad de democratizar la vida política. Y ello en un continente donde —hasta hace poco— la ausencia total de democracia ha sido la regla, y donde la democracia —incluso la más limitada— ha sido la excepción.

Habría que reconocer que, en este olvido o subestimación de la democracia, se deja sentir el peso de una cultura política que, si bien no puede remitirse a Marx, encuentra puntos de apoyo en Lenin y, sobre todo, en el Lenin codificado, junto con Marx, como “marxismo-leninismo”. Se trata de una cultura política con bastantes resonancias autoritarias y, por tanto, antidemocráticas. A las limitaciones de la democracia formal en la sociedad burguesa, que son inseparables de su carácter de clase, se le contrapuso durante largo tiempo la “dictadura del proletariado” no en su sentido marxiano, compatible con la más amplia democracia, sino en el de Lenin (el posterior a la Revolución) como poder “no sujeto a ninguna ley” que, con Stalin, se identificará con dictadura en el sentido despótico habitual. La democracia quedaba así descalificada y fue necesario el ascenso del fascismo y el nazismo al poder para que la palabra “democracia” adquiriera una connotación positiva en el lenguaje político de la izquierda revolucionaria de tradición leninista. Pero de esta cultura política formaba parte no sólo una falsa concepción, que impedía ver las relaciones entre su valor universal y su carácter particular de clase, así como entre democracia y socialismo, sino también la negación de la democracia interna en las organizaciones políticas que debían dirigir y encauzar la lucha por el socialismo. Esta práctica antidemocrática, en el seno del partido y en su relación con las masas, se fundaba, a su vez, en el privilegio epistemológico que se atribuía a la vanguardia política y con ella a su dirección, de ser por sí sola —y con ella su dirección— la depositaria del saber, privilegio que no podía ser —democráticamente— compartido.

La superación de estas concepciones y prácticas autoritarias ha permitido, en los últimos años, el empeño en llevar la democracia no sólo al seno de los partidos políticos de izquierda, así como a las relaciones de estos con las masas y los movimientos sociales, sino también reivindicar el valor de la democracia, no obstante las limitaciones que encuentra en la sociedad presente. El reconocimiento de estas limitaciones en la democracia realmente existente, lejos de conducir a la negación de los valores democráticos —como solía hacer la izquierda revolucionaria en el pasado— debe llevar a promoverlos en un proceso de lucha que no se agota —dentro o fuera del sistema— y, por tanto, a pugnar por ampliarla o profundizarla. Y si la contradicción entre democracia formal y democracia real es insuperable dentro del sistema social vigente, aunque puede suavizarse, entonces se trata de superar el sistema mismo, y esta superación tiene un nombre: socialismo. De ahí que la lucha por la democracia, cuando es consecuente como proceso de ampliación y profundización de ella, es inseparable de la lucha por el socialismo. Perder de vista este objetivo en nombre de la democracia, no sólo limita el contenido democrático de la lucha democrática misma sino que limita, a su vez, la vía democrática de acceso a esa nueva sociedad. Y ello en virtud de la unidad, que Marx siempre sostuvo, de democracia y socialismo.

DEMOCRACIA REPRESENTATIVA O DEMOCRACIA DIRECTA: UN FALSO DILEMA

Ahora bien, en toda situación histórica concreta en la que se aspira no sólo a una participación efectiva del pueblo en la esfera política, electoral, sino en todas las esferas de la vida social, esta aspiración no cancela en modo alguno la democracia realmente existente, pero sí obliga a denunciar las barreras que encuentra y a pugnar por superarlas. No se trata de rechazar la forma de democracia representativa, pero sí de hacer transparentes las limitaciones con que tropieza el principio de representatividad en el sistema vigente (crítica que ya hace más de un siglo hizo Marx al analizar la experiencia histórica de la Comuna de París). No se trata, pues, de propugnar la abolición de la democracia representativa, o participación delegada, en nombre de una participación directa, que, lejos de excluirla, vendría a complementarla o enriquecerla.

La izquierda revolucionaria ha tendido, durante largos años, aunque hoy esta tendencia es menor, a privilegiar la democracia directa, o de los “consejos”, deslumbrada por el papel que ésta desempeñó en los primeros años de la Revolución rusa, cuando los soviets aseguraban la participación directa en los centros de trabajo, y no se habían convertido aún en la caricatura —como simples correas de transmisión del poder estatal— en que los convirtió Stalin.

Pero, así como la democracia representativa implica siempre el riesgo de caer en un universalismo abstracto al separarse de lo concreto, de lo particular —separación que afecta al sujeto, espacio, forma y objeto en la participación delegada o representada—, la democracia directa, de los consejos o autogestionaria, entraña el riesgo del particularismo

o corporativismo cuando los grupos que la practican en determinados centros de trabajo o unidades de producción, movidos por su interés particular o egoísmo corporativo, pierden de vista el interés general. Sólo una prevención constante ante uno y otro riesgo, y una incesante complementación de sus dos vertientes, representativa y directa, permitirán enriquecer a la democracia.

La exclusión de la democracia representativa en nombre de la democracia real, entendida como participación directa, acaba con la democracia misma, es decir, con toda forma de democracia. Esto es lo que nos dice la experiencia histórica de la Revolución rusa al disolver la Asamblea Constituyente y traspasar todo el poder a los soviets. Ya Rosa Luxemburgo lo había advertido en 1918, es decir, en los inicios mismos del proceso revolucionario. Se empieza por abolir la democracia representativa —advertía— y se acaba por abolir toda democracia. Este vaticinio de Rosa Luxemburgo, apenas al año de haber tomado el poder los bolcheviques, se cumpliría cabalmente, durante más de sesenta años, hasta que se intenta en la sociedad soviética el proceso de democratización bajo el signo de la *perestroika*, un proceso que originariamente —como reforma política y social— aspira a la restauración de la democracia representativa y, en forma embrionaria aún, a la democracia autogestionaria en los centros de producción.

DEMOCRACIA Y SOCIALISMO

Lo que demuestra la experiencia histórica de las sociedades del llamado “socialismo real”, al excluir toda forma de democracia, así como la de los movimientos revolucionarios de inspiración leninista, es lo que Marx había afirmado, y muchos marxistas olvidado, a saber: que democracia y socialismo constituyen una unidad indisoluble, puesto que la democracia consecuente, al no limitarse a la esfera política e impregnar por todos sus poros la vida social, conduce al socialismo. Y el socialismo, a su vez, entendido como la sociedad que pone la economía y el Estado bajo su control, o como participación de sus miembros en todas las esferas de la vida social, es la democracia radical, y consecuentemente la más amplia y profunda.

LA DEMOCRACIA Y SU HISTORIA

Pero la democracia no puede abstraerse de la realidad y su historia. Sus formas, sus posibilidades, su extensión y sus límites se hallan condicionados histórica y socialmente. La democracia no es una planta que florezca en cualquier terreno histórico y social. No es casual que la democracia antigua, ateniense, haya conocido la democracia directa en toda su plenitud al permitir a los miembros de la *polis* expresar su voluntad sin intermediarios o representantes. Ciertamente, se trataba de los hombres “libres” (un tercio de la población de Atenas; los otros dos tercios, los esclavos atenienses, carecían de ese derecho). Para esta población reducida y limitada a su vez territorialmente, se

trataba de la democracia directa con la que todavía en el siglo XVIII soñaba Rousseau, pero imposible hoy, incluso en un Estado de dimensiones —por su población y territorio— pequeñas. Pero, aún sin dejar de tomar en cuenta este aspecto cuantitativo de la democracia ateniense, no cabe separarla de un sistema social en el que la máxima libertad de los que la ejercen se conjuga con la máxima servidumbre de los que no pueden practicarla: los esclavos. Y esta relación entre democracia, historia y sociedad, la encontramos en la democracia moderna. No es casual que surja en el siglo XVIII con el ascenso de la burguesía y con las nuevas relaciones sociales capitalistas que se desarrollan en Inglaterra, Estados Unidos y Francia.

DEMOCRACIA Y CAPITALISMO

No se puede negar que cierta democracia ha formado y forma parte de la supraestructura política del capitalismo. Es la democracia limitada, política, formal, que el capitalismo acepta en cuanto que sirve a la reproducción de las condiciones de producción capitalistas, o en tanto que, bajo la presión de las luchas populares, se ve forzado a aceptarla, mientras no se pone en cuestión el proceso de acumulación del capital. Pero la historia demuestra también que el capitalismo no duda en desembarazarse de toda forma democrática, por limitada que sea, cuando así lo exigen sus intereses fundamentales. El ejemplo del nazismo es elocuente en este punto. A la democracia formal, parlamentaria, de la República de Weimar le sucede la dictadura nazi que, lejos de romper con el gran capital o de autonomizarse con respecto a él, se convierte en la mejor garantía de sus intereses. Ciertamente, aunque el capitalismo, en determinadas circunstancias históricas puede arrojar por la borda una forma democrática como la liberal burguesa, sin dejar de ser capitalismo, esto no significa que haya que pasar por alto las diferencias entre una forma democrática, no obstante sus limitaciones, y la negación total o matizada de la democracia.

No haber tenido en cuenta estas diferencias dentro de los límites estructurales del sistema fue, en los años que precedieron a la toma del poder por los nazis, uno de los errores históricos del Partido Comunista alemán que tan trágicamente se habrían de pagar en la práctica. Pero, teniendo en cuenta éste y otros ejemplos históricos, hay que cuidarse de establecer una ecuación entre capitalismo y democracia. Incluso cuando, en nuestra época, en los países capitalistas más desarrollados, la democracia alcanza con el Estado de Bienestar los espacios más amplios dentro del sistema —lo cual por otra parte, no puede desdeñarse— se trata de un compromiso entre capitalismo y democracia que no pone en cuestión el proceso de acumulación del capital. No se trata, por supuesto, de un Estado benefactor con el que la democracia esté rebasando los límites estructurales que le impone el sistema capitalista. El capitalismo democrático no deja de ser capitalismo.

VALOR UNIVERSAL DE LA DEMOCRACIA

La conclusión a que llegamos por ahora es que la democracia es un valor que debe ser reivindicado no sólo ante las negaciones, olvidos o subestimaciones de ella, sino también ante las limitaciones de la democracia realmente existente. No es casual que la necesidad de democratización sea hoy una bandera universal. Y lo es tanto en los países capitalistas desarrollados en los que se hace necesario extender, profundizar o radicalizar la democracia vigente como en los países de desarrollo medio o subdesarrollados, que apenas empiezan a transitar por la vía estrecha de la democracia representativa o política, y, finalmente, en las sociedades del este europeo en los que, tras de haberla negado en nombre del socialismo, inician en la década de los ochenta un difícil e incierto proceso de democratización.

LAS CRÍTICAS A LA DEMOCRACIA

Ahora bien, aunque la democracia se presenta hoy como un valor generalmente admitido, y —como decíamos al comienzo—, por encima de toda sospecha, esto no significa que se encuentre en un lecho de rosas o al abrigo de toda crítica o impugnación. No nos referimos ahora a las críticas que puede suscitar, y algunas de ellas las hemos expuesto, cierta forma de democracia bajo el capitalismo, críticas que presuponen el valor de la democracia y que parten justamente de los obstáculos o limitaciones que se imponen en su realización. Nos referimos más bien a las críticas que la consideran como un proyecto imposible o irrealizable, cualesquiera que sean las formas que adopte en su realización.

Veamos cuatro de esas críticas a la democracia. La primera se refiere a su posibilidad, y aborda esta cuestión en relación con la naturaleza humana. Lo que caracteriza a la naturaleza humana, o al comportamiento del hombre, son sus impulsos egoístas, su individualismo extremo, su intolerancia con respecto a los intereses, aspiraciones o decisiones de los otros; en suma, su insolidaridad. Ahora bien, toda democracia —cualquiera que sea su grado o sus límites— supone por el contrario cierto espíritu colectivo o solidario en cuanto que se trata de organizar, por encima del egoísmo o individualismo desenfrenados, cierta convivencia social, y supone asimismo ese espíritu colectivo, solidario en cuanto que ciertos asuntos generales, públicos, se ponen en primer plano y sobre ellos se trata de adoptar determinadas decisiones colectivas. La democracia —hemos dicho antes— es ante todo participación, y esto supone no sólo concebir la presencia de lo colectivo en el sujeto participante y en el lugar en el que participa, sino también en la forma y en el objeto de su participación. La participación de uno supone la de los demás, y asimismo, el respeto y la tolerancia hacia ellos. Esta participación, en la que se hace presente el otro, no es la mano invisible guiada exclusivamente por el egoísmo.

Pues bien, si la democracia entraña siempre cierto espíritu solidario y una actitud

positiva hacia los que intervienen en esta participación común, y si por otro lado la naturaleza humana es fundamentalmente egoísta, no participativa, o sólo participativa por un móvil insolidario, democracia y naturaleza humana son incompatibles. Por consiguiente, dada esa naturaleza humana, la democracia es imposible.

Lo que la hace imposible puede variar de acuerdo con la idea que se tenga de la naturaleza humana. Puede ser también, como en el Nietzsche de *Más allá del bien y del mal*, la obediencia ciega que hace posible el gobierno carismático o la tiranía. Trátese de la naturaleza egoísta del hombre, o de la pasividad u obediencia ciega, la democracia entra en contradicción con la naturaleza del hombre.

Ahora bien, esta crítica devastadora de la democracia, sólo puede aceptarse si se acepta que existe una naturaleza humana dotada de rasgos inmutables, al margen de la historia. Pero tal naturaleza humana no existe, pues lo que podemos considerar como tal sólo se da en la historia y por la historia. Así, pues, los rasgos de las concepciones apuntadas —el egoísmo o la obediencia ciega— pueden darse sólo en determinadas condiciones históricas. De la misma manera el comportamiento humano —solidario, tolerante, etcétera— sin el cual es inconcebible la democracia, sólo se da en unas condiciones históricas. La democracia, con sus modalidades, formas o límites así como la ausencia de ella —como dictadura, depotismo o tiranía—, dependen de determinadas condiciones históricas y sociales, y no están inscritas por supuesto en una abstracta naturaleza humana. Queda, pues, afirmada la tesis de la posibilidad de la democracia. Pero prueba —y definitiva— de ella es la realidad misma. La democracia, con su diversidad de formas y con sus límites variables, ha existido y existe efectivamente.

Una segunda crítica apunta no ya a su posibilidad afirmada con su realización, sino a su realidad misma. Y su tesis es ésta: la democracia, al realizarse, degenera o se convierte en su contrario. Existe una lógica propia de su desarrollo en virtud de la cual, la democracia lejos de ampliarse o profundizarse acabaría por desnaturalizarse. No se trata de una tesis nueva. Ya Platón en la Antigüedad había dicho tajantemente: “La democracia se convierte en despotismo” (*La República*, VIII, 562). Y, en nuestros días, Robert Michels, refiriéndose a la democracia en el seno de los partidos o sindicatos, formula su Ley de hierro de la oligarquía, de acuerdo con la cual la práctica de la democracia en esas organizaciones genera intereses que acaban por destruirla.

Ciertamente, no faltan ejemplos de cómo la práctica democrática ha desembocado en su desnaturalización (un ejemplo extremo es el de la evolución, por vía democrática, de la República de Weimar hasta llegar al ascenso nazi al poder). Y son muchos los ejemplos que podría aducirse de organizaciones políticas y sindicales que han pasado en su seno del cultivo de una práctica democrática a su desnaturalización. Pero en todos estos casos, independientemente de otros factores empíricos, específicos, la causa fundamental de ese proceso involutivo no estaría en la aplicación consecuente de la democracia, sino justamente en su repliegue o recorte; en suma, en su inconsecuencia.

La concepción de la necesidad de ampliar o extender la democracia, da pie precisamente a una tercera crítica que, en la actualidad, proviene sobre todo de los medios conservadores: la de los “excesos” de la democracia. La “excesiva” democracia

produce lo que llaman sus ideólogos “ingobernabilidad”. Bobbio entiende ésta como la consecuencia de la desproporción existente entre las demandas cada vez mayores de la sociedad civil y la capacidad del sistema social para atenderlas. Pero Bobbio no ve solución a esta desproporción, ya que no cabe disminuir las demandas (que sería la solución autoritaria) ni atenderlas mejorando y reforzando los servicios del Estado (que sería la solución socialdemócrata, inviable dada la crisis del Estado de Bienestar).

Esta puesta en cuestión del rendimiento o gobernabilidad de las democracias, ya la planteaba la Comisión Trilateral, en mayo de 1975. Y lo hacía sin andarse con rodeos en los términos siguientes: “hemos llegado a reconocer —afirma en uno de sus trabajos de esa fecha— que hay límites potenciales deseables para el crecimiento económico [...] [como] hay límites potenciales para la extensión de la democracia”. Y agregaba: “Un exceso de democracia significa un déficit de gobernabilidad; una fácil gobernabilidad sugiere una democracia defectuosa”.

Cierto es que hay tal incompatibilidad, pero ésta hay que situarla en un terreno concreto. En determinada democracia, la sociedad se vuelve ingobernable de acuerdo con los patrones de gobierno, dictados por los intereses dominantes. Y la solución, en verdad, no es —como dice Bobbio— la autoritaria, ni tampoco la socialdemócrata cuando el Estado de Bienestar ya no es tolerado por el sistema. La solución está justamente en un “exceso” de la democracia —entendida como su ampliación y profundización— que al desplazar los intereses dominantes permite una nueva “gobernabilidad”.

Finalmente, otra de las críticas a la democracia, de la que Bobbio se hace eco sin salirle al paso, es la de la disminución de los espacios de decisión democrática ante el crecimiento de la tecnocracia. Puesto que no todos pueden decidir sobre todo, y puesto que la decisión sobre cuestiones cada vez especializadas, tiene que quedar en manos de los expertos, de los que saben, la democracia es incompatible con la tecnocracia. Ahora bien, admitir esta incompatibilidad y, por tanto, la primacía de los expertos, técnicos o tecnólogos, es confundir la racionalidad de los fines y valores con la racionalidad instrumental, o sea, de los medios. Si los medios han de estar supeditados a los fines, y no pueden por tanto convertirse en fines en sí, la participación selectiva de los expertos en su campo específico, no puede excluir la participación democrática de la comunidad en todos los asuntos que por su relación con los fines y valores en juego le afectan vitalmente.

REVOLUCIÓN Y AUTORITARISMO. REVOLUCIÓN Y DEMOCRACIA

Quedaba pendiente una última cuestión, anunciada ya en el título de nuestra conferencia: las relaciones entre revolución y democracia. Precisemos que aquí entendemos revolución en un sentido restringido, como proceso o conjunto de actos violentos que llevan a la toma del poder, y no en el sentido amplio de transformación radical de las

relaciones sociales que puede basarse en un proceso democrático. Pues bien, en ese sentido restringido, nos planteamos ahora las relaciones entre revolución y democracia. Este planteamiento se hace necesario dado que, en la actualidad, hay quienes ven una incompatibilidad radical entre una y otra, o también quienes ven en la revolución límites insalvables para la instauración de un régimen democrático. En la revolución estaría el origen de los males de una sociedad posterior, entre ellos la ausencia de democracia. Así, por ejemplo, G. Vattimo asegura que “la revolución [...] nunca podrá inaugurar de verdad la nueva historia del hombre emancipado”.¹ Y Ludolfo Paramio afirma a su vez: “Ahora por el contrario, se comienza a identificar la revolución con el nacimiento de regímenes autocráticos y basados en el terror”.² Vemos, pues, que de acuerdo con estas posiciones, la revolución lejos de generar la democracia, engendraría su contrario: la autocracia. Y ello en virtud de su naturaleza violenta, o como dice también Paramio: “Una ruptura revolucionaria, en la medida en que crea un profundo desgarramiento en el tejido social, da origen a una fuerte expansión de la capacidad represiva del Estado [...] y desarrolla desde el primer momento un aparato armado de fuerza superior”.³

En pocas palabras, la naturaleza autoritaria, violenta, de la revolución sólo puede llevar a un régimen autoritario, con la consiguiente exclusión de la democracia. Tenemos aquí dos afirmaciones: una —la primera— sobre la naturaleza de la revolución, y otra, sobre la consecuencia que se desprendería de esa naturaleza, “una consecuencia lógica que lleva de la revolución a la autocracia”.⁴ Abordemos, pues, el problema de la relación entre revolución y democracia en este doble plano, a su vez lógico e histórico, teórico y empírico.

La primera afirmación sobre la naturaleza de la revolución se halla avalada, al parecer, por Engels cuando dice: “No hay nada más autoritario que una revolución”. ¿Carece de fundamento esta afirmación? No, puesto que se trata de una evidencia empírica. Es un hecho que las revoluciones no se hacen en un lecho de rosas, sino por la fuerza, la violencia y, en ocasiones, por una fuerza organizada y largamente ejercida como lucha armada, militar. Y, en este sentido, nada hay más antidemocrático por autoritario o jerárquico que el instrumento armado de que se vale la revolución. Por otro lado, como demuestra la experiencia histórica con las revoluciones victoriosas de ayer —la francesa, la rusa, la mexicana o la cubana— o la sandinista de hoy, las revoluciones no pueden desarmarse ya que, interna y externamente, tienen que hacer frente a la contrarrevolución. Hay, pues, un lado autoritario en toda revolución que le es impuesto por la lucha armada que ha de librar, primero para vencer y después para sobrevivir.

Entremos ahora en la segunda cuestión: la de las consecuencias de la revolución para la democracia. Y empecemos por reconocer que los aspectos autoritarios de la revolución, las limitaciones o exclusiones de la democracia en la lucha violenta, armada, pueden extenderse más allá de los límites exigidos por la revolución misma, o perdurar cuando han cesado las condiciones que las exigían. Pero no se trata de un riesgo posible que haya de convertirse en realidad inexorablemente hasta el punto de obligarnos a identificar la revolución con un régimen antidemocrático basado en el terror. Ya no se

trataría, por tanto, de determinada coyuntura histórica que explicarían un eclipse transitorio de la democracia después de la revolución, sino justamente de su negación como una “secuencia lógica” de ella. Y por tanto estaríamos ante el derrumbe del “paradigma” de la revolución, sostienen Vattimo y Paramio, como transición a una sociedad emancipada o más justa.

Los hechos parecen abonar la tesis de que las revoluciones han dado paso a formas de poder o métodos autoritarios. Así, por ejemplo, la primera revolución victoriosa de la burguesía (la inglesa) es inseparable de la dictadura de Oliverio Cromwell; la Revolución francesa anidó en su seno la dictadura jacobina: un periodo de terror que fue seguido por el autoritarismo del Imperio napoleónico, repetido más tarde, como farsa según Marx, por el bonapartismo; la Revolución rusa conoció el largo periodo de terror y negación de la democracia que se conoce como estalinismo, y la Revolución mexicana engendró primero un régimen de caudillos y, más tarde, de partido oficial, que sólo desde el 6 de julio de 1988 ha comenzado a resquebrajarse.

Y, sin embargo, estos hechos que parecen avalar la tesis de una “secuencia lógica” entre revolución y los males que después de ella aquejan a la democracia, en los tiempos modernos las revoluciones están en los orígenes de la democracia y han sido su condición necesaria. Nadie podría negar que la democracia inglesa es hija de una revolución; que la democracia francesa es inconcebible sin la Revolución de 1789; que los avances democráticos de México tienen sus orígenes en la Revolución de 1910.

Finalmente, la democracia nicaragüense actual sería inconcebible sin la Revolución sandinista. No obstante, las agresiones desde el exterior que podrían haber constituido un caldo de cultivo para el autoritarismo, se amplían los espacios democráticos en consonancia con el carácter popular, nacional y antiimperialista de la Revolución sandinista. En suma, los principios de libertad, representación y control del poder por la sociedad que, a pesar de sus limitaciones, configuran a las democracias en los tiempos modernos son frutos de revoluciones diversas. Así, pues, lejos de existir una secuencia inevitable entre revolución y autoritarismo, hallamos un nexo entre revolución y democracia, tanto más amplio y profundo cuanto que se avanza desde un plano político a un plano económico y social.

Ahora bien, reconocer este nexo entre las grandes revoluciones de los tiempos modernos y la democracia —no obstante sus eclipses, deformaciones o desvíos—, no significa afirmar que la democracia, o al menos cierto tipo de ella, sólo puede alcanzarse por la vía revolucionaria (o revolución en sentido estrecho) y menos aún que la democracia no sea un elemento sustancial de la revolución (en sentido amplio).

Es cierto que la democracia o, más exactamente, determinada forma de democracia no siempre es fruto de una revolución sino de una transición pacífica, aunque no pueden descartarse elementos de violencia anteriores a su consecución. Así sucede, por ejemplo, en la transición que se ha dado en la España actual de la dictadura a la democracia, o en las sociedades del “socialismo real” que intentan marchar de un régimen autoritario a un régimen democrático, aunque todavía no es posible fijar el perfil específico que la democracia asumirá en dichas sociedades. En verdad, la revolución, o más propiamente

la vía revolucionaria, violenta, de acceso al poder, no está hoy a la orden del día. Pero ello no implica forzosamente que, en otras condiciones, no pueda estarlo para la conquista de la democracia.

1989

- ¹ Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto*, Paidós, 1989, p. 16.
- ² Ludolfo Paramio, *Tras el diluvio*, Siglo XXI, 1988, p. 147.
- ³ *Idem.*
- ⁴ *Idem.*

EL MOVIMIENTO DEL 68

NOS REUNIMOS hoy aquí, a los veinticinco años del movimiento estudiantil del 68, justamente en esta Facultad que tan activamente participó en él. Diariamente nuestros estudiantes acudían al auditorio al que decidieron por entonces ponerle el nombre de Che Guevara. De aquí salían a todas horas un enjambre de brigadistas a las calles de la ciudad a propagar los objetivos del movimiento, y buscar la solidaridad de diferentes sectores sociales. De aquí salían también para las grandes manifestaciones que conmovían a la capital. Y de sus asambleas en los salones de clase partían hacia el Consejo Nacional de Huelga los delegados en los que, democráticamente, se ponía la confianza para estar a la altura, a la gran altura, del movimiento. Como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, y al igual que la mayoría de mis colegas, tomé parte en las actividades de apoyo y solidaridad en todo aquello que los estudiantes consideraban necesario, pero siempre consciente, por mi parte, de que los protagonistas eran ellos, nuestros estudiantes y de que a nosotros, los profesores, sólo nos correspondía tocar el segundo violín, y, en muchos casos tomar las lecciones políticas y morales que nuestros alumnos daban aunque sin renunciar, por nuestra parte, a la opinión propia e incluso a la crítica.

Debo agregar a esto que, entre mis deudas personales con el movimiento del 68 está —como lo he reconocido en el Prólogo correspondiente— el haberme impulsado a escribir uno de mis libros —la *Ética*— que, desde su aparición, ha contado con la acogida favorable de los maestros y estudiantes de Escuelas Preparatorias y Colegios de Ciencias y Humanidades.

Finalmente, antes de exponer algunas reflexiones sobre la naturaleza, alcance y valor del movimiento, quisiera traer a nuestra memoria los nombres de algunos universitarios, vinculados estrechamente al movimiento, todos ellos fallecidos. El primero es el ingeniero Javier Barros Sierra, al que recuerdo con emoción y al que vi, con toda su grandeza, en la gran manifestación de los primeros días de agosto. Al encabezarla, desafiando al poder público, dio —con su conducta ejemplar— un giro decisivo al movimiento. El segundo es el del doctor Eli de Gortari que, por formar parte de la Coalición de Profesores que apoyaba al movimiento, fue encarcelado y sufrió todo el rigor de una represión, cuyas secuelas le marcaron hasta su muerte. El tercer nombre es el del doctor Wenceslao Roces, viejo amigo y compañero del exilio español, al que recuerdo participando en todas nuestras reuniones de la Facultad y tomando la palabra con fogosidad juvenil a sus setenta y dos años en una concentración de estudiantes y maestros cerca de la Rectoría. El cuarto nombre es el del entonces alumno de Letras Clásicas, Ignacio Osorio, que conjugaba su serenidad —clásica también— con su impulso encendido al movimiento. A todos ellos, desaparecidos en los últimos cinco años, los recuerdo en este momento, como ejemplos que habría que multiplicar por cientos, de maestros y alumnos que se honraban a sí mismos por su comportamiento en las jornadas del 68 y que, a su vez, honraban con su conducta al movimiento estudiantil.

Y ahora expondré algunas reflexiones sobre el 68.

El año en que nace, se despliega y llega a su fin el movimiento estudiantil en México, es un año —a escala internacional— de grandes acontecimientos: los dos bloques de potencias que se ha repartido la hegemonía mundial, tensan sus fuerzas, su voluntad de dominio, no sólo en el terreno económico y político sino también en el militar, con la guerra de Vietnam, el uno, y con la invasión de Checoslovaquia, el otro. Pero, 1968 es también, a esa misma escala, el año de los movimientos estudiantiles, tanto en los países del llamado Primer Mundo —Estados Unidos, Francia, Alemania— como en los llamados socialistas —Checoslovaquia, Yugoslavia—, y, finalmente, en la periferia, como es el caso de México.

No puede afirmarse que, entre esos movimientos, existiera una conexión orgánica, pero sí que por algunos rasgos —particularmente por la composición juvenil y estudiantil de las fuerzas sociales que se rebelaban contra el *statu quo*— tenían un aire de familia. Pero, junto a sus semejanzas, sus diferencias eran notables. Ciertamente, ninguno tuvo un carácter tan festivo como el del Mayo francés ni tan trágico como el de México. En todos ellos estaba presente la figura paradigmática del Che Guevara, pero no en todos se daba el radicalismo maoísta que seducía a los estudiantes franceses, ni calaban tan hondamente como calaron en los *campus* de California, las ideas de los que aquí, desde la silla presidencial, fueron estigmatizados —teniendo presente a Marcuse— como “filósofos de la destrucción”. En verdad, el movimiento estudiantil de México no podía ser totalmente ajeno a lo que estaba sucediendo en el mundo. Pero, sus causas y raíces, así como sus características básicas, surgían de un fondo propio, nacional, y por ello también tuvo —con la masacre de Tlatelolco— un final propio, autóctono, que sólo puede explicarse por la historia política de los últimos decenios y por la naturaleza del poder, los entresijos de la política y la peculiaridad de las relaciones entre Estado y sociedad en México.

Pero, centremos nuestras reflexiones en el movimiento de los estudiantes mexicanos para tratar de apresar algunos de sus rasgos fundamentales, tal como se nos presentan hoy, después de pasar por el filtro de veinticinco años, e independientemente del grado de coincidencia o divergencia de esos rasgos con respecto a otros movimientos estudiantiles de la misma época. Y la primera pregunta que nos asalta, con este motivo, tiene que ver con la caracterización del movimiento del 68 en México: ¿Cómo calificarlo? ¿Fue revolucionario, reformista, democrático, propiamente estudiantil o popular? Al hacernos esta pregunta no tenemos presente los deseos de este o aquel grupo, sus intenciones declaradas o implícitas, sino lo que el movimiento proclamó públicamente como objetivos suyos y lo que efectivamente, al tratar de cumplirlos, fue. Pero, antes de caracterizarlo así, procuremos hacerlo por lo que, a nuestro juicio, no era.

¿*Revolucionario*? No era, no podía ser revolucionario, ya que no se proponía —ni podía— cambiar radicalmente las estructuras del sistema, y no sólo la política o la supraestructura —que fue el cauce por el que discurrieron sus acciones—, sino las bases económicas y sociales mismas. No contaba, ni podía contar, con las fuerzas sociales necesarias para ello. Naturalmente, esto no podía excluir, ni excluyó en la realidad, que se dieran grupos aislados que, tomando sus deseos por realidades, creyeran que estaban

dadas las condiciones necesarias para que el movimiento fuera revolucionario. De ahí que, consecuentemente, gritaran: “¡No queremos apertura, queremos revolución!”. Y no faltó quien declarara que para ello había que recurrir a las armas. Por cierto, semejante sujeto resultó ser a la postre un provocador.

¿Reformista? Si por reformismo se entiende buscar caminos dentro del sistema, tanto en la base como en la supraestructura, sin rebasar el marco estructural, el movimiento no era reformista, pues tal tipo de cambios no entraba en su proyecto.

¿Democrático? Si por tal se entiende un movimiento que pone en primer plano la reivindicación de la democracia, limitada o negada por el Estado autoritario, este objetivo que habría de ser central más tarde como fruto del propio movimiento no estaba entonces en ese primer plano. Y es que la democracia no era valorada por la izquierda que impulsaba el movimiento ni constituía para la sociedad el objetivo prioritario que, frente al autoritarismo y el partido de Estado, es hoy.

¿Estudiantil? Es innegable que por su lugar de nacimiento y desarrollo, por la composición de sus participantes y dirigentes, fue un movimiento estudiantil en un sentido amplio y no sólo universitario o de una u otra institución, ya que en él participaron estudiantes de escuelas preparatorias y vocacionales, de la UNAM y el Politécnico, de las universidades privadas y de El Colegio de México. Sin embargo, nadie podría afirmar que sus reivindicaciones eran propiamente estudiantiles. Los estudiantes en cuanto tales no pedían nada para ellos; nada que mejorara o beneficiara su situación. No es que eso no fuera legítimo, como lo había sido en movimientos anteriores y habría de serlo en otros posteriores. Ahora bien, el movimiento del 68 era *de* estudiantes, pero no *para* los estudiantes. Éstos lucharon decididamente y algunos murieron no por algo que respondía a intereses particulares, corporativos, sino por reivindicaciones que beneficiaban a toda la comunidad. Al participar en las manifestaciones que estremecieron a la ciudad, al acercarse a otros sectores de la sociedad, no lo hacían movidos por reivindicaciones propiamente estudiantiles, sino asumiendo o encarnando un interés común, de todos. En rigor, por sus objetivos y demandas, el 68 no era un movimiento estudiantil. Y recuerden cómo esta despreocupación por las cosas propias de su condición de estudiantes, le era reprochada aviesamente por la prensa reaccionaria, ya que la imagen que proyectaba no correspondía a la del “buen estudiante”, egoísta, indiferente, ante los problemas que esa prensa consideraba ajenos a ellos; o sea, los de la comunidad. Con todo, aunque el movimiento del 68 no era estudiantil por sus objetivos y aspiraciones, sí lo era por su composición ya que los estudiantes constituían su fuerza principal. Fueron ellos los que lo organizaron e impulsaron con autonomía e independencia respecto de cualquier organización o partido político. Hasta qué punto esta autonomía o autosuficiencia, mantenida celosamente hasta el último momento, condujo a su aislamiento y selló en parte su destino final, es una cuestión importante que no abordaremos en este momento.

¿Popular? Como sabemos, en el curso del movimiento, éste llegó a ser denominado estudiantil-popular. Ya hemos dicho en qué sentido era y no era estudiantil. Pero, ¿popular? Depende del sentido en que empleemos el término. Podemos emplearlo en

estos tres: 1) si se quiere decir con ello que el movimiento respondía por sus reivindicaciones a los intereses de la comunidad o pueblo que engloba a profesores y estudiantes, profesionistas y empleados, clases medias y trabajadoras de la ciudad y del campo, es innegable que era popular; 2) si se tiene en cuenta que el movimiento por la amplitud de la respuesta y la aceptación que tuvo, así como por el apoyo y respaldo que encontró en amplios sectores de la sociedad, particularmente en los medios intelectuales y profesionales, en anchas franjas de las clases medias y en sectores —no tan amplios— de los trabajadores organizados, puede reconocerse su carácter popular, y 3) si lo popular se mide por el grado de participación activa del pueblo, hay que admitir que éste quedó al margen del movimiento. Incluso los intentos de incorporar como aliados a los trabajadores fracasaron. El “movimiento obrero organizado” en manos de sus dirigentes sindicales “charros”, declararon la guerra a los estudiantes que, llenos de ilusiones, pretendían acercarse en los centros de trabajo a los obreros, sin que estos, maniatados por su organización sindical, mostraran su disposición a escucharlos y, menos aún, a apoyarlos. Hay, ciertamente, excepciones: las de los trabajadores de los sindicatos independientes que se habían zafado del autoritarismo y la corrupción del sindicalismo oficial. Por cierto, esta separación de los estudiantes y trabajadores no fue exclusiva del movimiento estudiantil mexicano, sino que fue también una característica de los movimientos de otros países con la excepción de Francia, donde diez millones de obreros respondieron con una huelga a las exhortaciones de los estudiantes parisinos.

¿Qué es, pues, el movimiento del 68 en México, si no es —dándole a los términos el sentido adecuado— ni revolucionario, ni reformista, ni democrático, ni popular? Fue —empleando un calificativo que tiene más resonancias bakunianas que marxistas— un movimiento antiautoritario; o sea: contra la autoridad o el poder que se ejerce o abusa en actos concretos y mediante sus instituciones (o aparatos) estatales. Veamos si no el Pliego petitorio que nunca fue modificado ni ampliado a lo largo del movimiento.

¿Qué es lo que se reclama con él?: 1) la libertad de los presos políticos (que la autoridad ha encarcelado injustamente); 2) la derogación del Código Penal con el que se justifica la represión; 3) la desaparición del Cuerpo de Granaderos con el que el poder la lleva a cabo; 4) la destitución de los jefes policiacos que han dirigido la represión; 5) el deslinde de las responsabilidades de la autoridad (de sus funcionarios) en los actos represivos, y 6) la indemnización a las víctimas de la represión.

Se trata, pues, de reivindicaciones que afectaban tanto a la ley y al aparato coercitivo con que la autoridad reprimía, como a los actos concretos represivos que se inician con el que desencadenó el movimiento, y a consecuencia de los cuales se exigía a la autoridad el deslinde de responsabilidades y la indemnización a las víctimas. Se cuestiona, por tanto, en el Pliego petitorio el carácter represivo del poder en sus manifestaciones concretas. Pero, al hacerlo, se permanece en un plano supraestructural, político, sin tocar la naturaleza de clase ni las raíces sociales y económicas de ese poder. Lo cual permite suponer que, al no ser cuestionado radicalmente, el poder podría haber optado por la negociación e incluso por la atención a demandas en cierto modo limitadas, nada radicales. Pero, lejos de seguir esta vía, el poder se atuvo a una lógica cerrada, represiva,

que llevaría a la matanza de Tlatelolco. Así, pues, dado que no estaba en cuestión la estructura misma del sistema, cabía otra alternativa, distinta de la que el poder escogió. Ahora bien, con base en la experiencia histórica, y particularmente, la más reciente en los países del Este europeo, hay que reconocer que el poder autoritario cree —y tal vez con razón— que cualquier brecha o ventana nueva, en el viejo y aparentemente sólido edificio, puede llevar al derrumbe del edificio entero. Y eso es también lo que creyó en México el señor presidente, y de ahí su defensa a ultranza del principio de su “autoridad” que desembocó casi inexorablemente en la masacre de Tlatelolco.

Una característica importante de este movimiento, compartida por otros de la época, sobre todo, en Francia y Estados Unidos, es que el cuestionamiento de la autoridad política se extiende a otras formas de autoridad que se dan no sólo en las relaciones entre el Estado y la sociedad, sino también en el seno de la sociedad misma: relaciones en la familia, entre los sexos, en la docencia, entre generaciones, etcétera. En todas ellas, el poder, o micro-poder autoritario es impugnado.

No cabe duda de que esta impugnación tenía un atractivo especial para los jóvenes y contribuyó a dar un tono festivo al movimiento, sin que por ello perdiera su dimensión fundamental: la política. Ciertamente, si por esta dimensión política el movimiento atraía a quienes ya habían dejado atrás su juventud, por ese componente festivo los jóvenes lo reclamaban como propio y se reafirmaban como tales. De ahí su calificativo de “momiza” dirigido no ya a los viejos, sino incluso a los que no siendo ya tan jóvenes aún no eran tan viejos. Y de ahí también cierta mitificación de la juventud como depositaria natural de la protesta y del cambio. Los jóvenes de ayer, del 68 —y que, por consiguiente, ya no lo son— pueden advertir que, en muchos casos, siguen siendo más jóvenes, o sea, más fieles al espíritu crítico y de cambio, que los jóvenes que, en Europa, hoy hacen suyas las causas más viejas y detestables: el racismo, la xenofobia y el nacionalismo agresivo y excluyente. ¡Ojo, pues, a las mitificaciones generacionales que pasan por alto los valores de libertad, dignidad, tolerancia, etcétera, que pueden unir a los jóvenes, a los maduros y viejos, e ignorar a la vez las divisiones que, en situaciones concretas, imponen la economía, la política y la cultura, a una misma generación!

Pero nos falta aún dar algunas pinceladas para completar la imagen antiautoritaria del movimiento del 68. Hemos dibujado su perfil político, sin desdeñar el trazo festivo del que no se puede prescindir en esa imagen. Pero, no hemos especificado qué tipo de política le interesaba al movimiento hacer, o aspiraba que se hiciera. La política contra la que reaccionaba el movimiento es la política pragmática y supuestamente realista, que abre un abismo entre la retórica revolucionaria nacionalista y los hechos. También: la que se decide en la cúpula o a espaldas de la voluntad del pueblo; la que hace del secreto una necesidad y, finalmente, la que sustituye el diálogo y la negociación por la coerción, el soborno o la “transa”. Frente a ella, la política que proclama y practica el movimiento es la concordancia entre la palabra y los hechos; la toma de decisiones con la participación colectiva y directa, aunque ello signifique reducir el papel de la delegación y representación. Y a todo esto hay que agregar —como propio de este modo verdaderamente democrático de hacer política— la transparencia, la reivindicación del

diálogo público y la eliminación de los compromisos obtenidos a la sombra, aunque esto sea caldo de cultivo de la sospecha, la desconfianza e incluso de la resistencia a la negociación.

En cuanto que el autoritarismo marcaba con su sello la política dominante, y en cuanto que, incluso, la izquierda no había logrado liberarse, en sus partidos, de hábitos y métodos autoritarios, como lo prueban su subestimación, durante largos años de los valores democráticos y la falta de democracia interna en sus organizaciones, el movimiento del 68 toma su distancia y afirma su autonomía e independencia respecto a los partidos políticos de izquierda. Pero es, en el seno del propio movimiento, donde se afirman la transparencia, la democracia interna y la sujeción de la dirección a las bases. Ciertamente, esto no deja de tener su costo: lentitud en la toma de decisiones, y rigidez en los acuerdos adoptados hasta que las bases hablen, lo que se convierte en un lastre que frena la acción. Pero éste es, ciertamente, el costo que impone una política que, al atender sobre todo a los principios, adquiere una profunda dimensión moral. No se trata aquí de una moral al servicio de la política, sino más bien de lo contrario: de la política que al oponerse —por su fidelidad a los principios—, a la corrupción, al engaño y a la “transa”, se impregna toda ella de un contenido moral. No es causal que el hombre, el revolucionario, que encarna la política así concebida —el Che Guevara— esté presente con sus palabras o su imagen en las pancartas de las grandes manifestaciones estudiantiles. Pero, la política no es sólo asunto de una moral o fidelidad a los principios sin tomar en cuenta su encarnación en la vida real. Está obligada por ello a medir lo posible, a tener presentes las consecuencias, a no mover las cartas en el tablero del “todo o nada”; en pocas palabras, está obligada a ajustar sus pasos a la razón y a la realidad.

Tal vez el movimiento, por su carácter insobornable, así como por su desconfianza explicable hacia el centralismo y la organización y, en gran parte, por la inexperiencia de sus dirigentes y bases, impregnó su modo de hacer política de un utopismo y moralismo que le llevaron a imponer condiciones ilusorias al diálogo público y a la negociación.

Sin embargo, aún dentro de este marco, fue el sistema el que rehuyó el diálogo hasta hacerlo imposible al recurrir a la violencia extrema. Con esta violencia, el movimiento fue derrotado en el terreno escogido por la autoridad: el de la fuerza. Pero, aún así, derrotado, no fue inútil. Los logros alcanzados después —y estos logros arrancados al sistema no pueden dejar de reconocerse, por limitados que sean—, no podrían explicarse sin tener presente que tienen su acta de nacimiento en la profunda conmoción que el movimiento estudiantil del 68 provocó en la historia y la vida política de México.

Pero, tal vez el logro más importante en tiempos en que el desencanto y la desilusión hacen mella en amplios sectores de la izquierda y particularmente entre los jóvenes, es la lección que los estudiantes mexicanos con su conducta ejemplar en un movimiento abnegado y generoso dieron, en moral y en política, hace veinticinco años.

1993

REFLEXIONES —¿INTEMPESTIVAS?— SOBRE LA IGUALDAD Y LA DESIGUALDAD

¿REFLEXIONES INTEMPESTIVAS?

PROPONEMOS algunas reflexiones sobre el concepto, valor o ideal de la igualdad en sus relaciones con su polo opuesto: la desigualdad. Pero, ya en el título mismo de la ponencia, habrán observado que ponemos entre interrogantes la adecuación de estas reflexiones con su tiempo, que es justamente a lo que apunta el calificarlas de “intempestivas”. En verdad, no faltan razones para pensar que lo sean, teniendo en cuenta que, si bien desde la Revolución francesa la igualdad se inscribe en la trinidad suprema de los valores políticos y sociales, junto con los de la libertad y la fraternidad, hoy se abre en esa constelación trinitaria un hueco, dejado por la igualdad, que ocupa, sobre todo, la democracia.

Ciertamente, ni en el plano de las ideas, como concepto o valor, ni en el de la práctica, se reivindica hoy la igualdad, al menos con el vigor y la pasión de otros tiempos. Incluso en los programas y acciones políticas de nuestra sufrida izquierda, en contraste con el menosprecio con que la miraba en otros tiempos, la democracia constituye junto con la libertad su reivindicación fundamental. Esta prioridad de la democracia, elevada a veces a la condición de panacea y fetiche, justifica, al parecer, que se arrinconen por “intempestivas” las reflexiones sobre la igualdad y la desigualdad.

Pero, por otro lado, no pueden ser “intempestivas” las reflexiones cuyo objeto sigue existiendo real, efectivamente. Y ¿quién podría negar el conjunto de desigualdades de toda clase: en un mismo país, o, a escala mundial, entre los países ricos y pobres, y, sobre todo, cuando en ese universo impresionante de desigualdades, las económicas y sociales alcanzan los índices extremos que muestran en nuestro país? Pues bien, si las grandes desigualdades en la distribución de la riqueza, del ingreso y del consumo, y en la satisfacción de necesidades básicas, ponen en primer plano la exigencia de una política económica y social más igualitaria, no será superfluo tratar de esclarecer, en diferentes niveles de abstracción y generalidad, los conceptos básicos de igualdad y desigualdad, así como sus relaciones mutuas. No son —pues, no pueden ser— “intempestivas” las reflexiones sobre ellas, cualquiera que sea el nivel en que se sitúen. El nuestro será el más general y abstracto: el de la filosofía.

Ahora bien, nuestras reflexiones pudieran parecer “intempestivas” desde otro ángulo: el del pensamiento del que se nutren: un pensamiento —como el de Marx— sobre el que se desata hoy no sólo la hostilidad de sus tenaces adversarios de siempre, sino también el encono de antiguos beatos “marxistas-leninistas”, que ahora abjuran de él. Pero, ¿no está “muerto” Marx, como coinciden en sentenciar los dogmáticos de todos los “fines”: de las ideologías, del socialismo, de la historia, de los “grandes relatos”, y, por supuesto, de Marx y el marxismo? Digamos simplemente, para no demorar más la entrada en nuestro

campo temático, que, en verdad, ha muerto cierto Marx: el que quedó desnaturalizado o petrificado en la ideología que inspiraba y justificaba el “socialismo real”. Ciertamente, vive el Marx que, partiendo de la realidad, pretendió transformarla, estableciendo nuevas relaciones entre igualdad y desigualdad dentro de un proceso sin fin de autorrealización o emancipación del hombre. Y ese Marx está vivo entre nosotros en la medida en que, al asumirlo hoy, transformemos también —todo lo que sea necesario— su pensamiento. Y si así lo asumimos, este punto de apoyo en nuestras reflexiones, lejos de hacerlas “intempestivas” permitirá ponerlas a tiempo con un mundo en el que las desigualdades económicas y sociales, impuestas por la explotación y la marginación de los hombres y los pueblos, alcanzan hoy en el continente, del que México forma parte, cuotas tan impresionantes.

TRADICIÓN IGUALITARIA

Las desigualdades entre los hombres, particularmente en la distribución y el consumo de bienes —si se exceptúa la mítica Edad de Oro de un “comunismo primitivo”— son tan viejas como la división de la sociedad en clases. Otra cosa es la percepción o conciencia de ellas, y la transformación de esa conciencia en demandas y acciones igualitarias, como las que testimonian en el siglo XVI las revueltas campesinas en Alemania. Y otra cosa es también la reflexión teórica que encontramos, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico y social, sobre la naturaleza y fundamentos de la igualdad y la desigualdad.

Puede hablarse por ello de una tradición filosófica igualitaria desde los griegos hasta nuestros días, que responde a una historia real e ininterrumpida de desigualdades políticas, económicas y sociales. Fijemos, pues, la atención —con el esquematismo inevitable— en los hitos fundamentales de esa filosofía de la igualdad y la desigualdad.

El primero de esos hitos lo hallamos en la Grecia antigua. A partir de una desigualdad real, que no se cuestiona, entre hombres libres y esclavos, se reivindica por primera vez la igualdad de acceso al poder político y la igualdad ante la ley. Hasta entonces sólo uno —el rey o el tirano— era propiamente igual, en tanto que todos los demás eran desiguales. A su vez, como este igual, único y supremo, produce y encarna la ley, nadie puede equipararsele, ya que sólo en él y por él la ley existe. El que el *demos* (del que se excluye a los esclavos y a las mujeres) pueda igualarse en el acceso al poder, en el control de su gobierno (democracia) y ante la ley, constituye un viraje decisivo en las relaciones que hasta entonces existían —con la monarquía y la tiranía—, entre la igualdad y la desigualdad.

El pensamiento filosófico griego tratará de fundamentar este descubrimiento de la igualdad política y jurídica en el principio de la armonía que, según él, rige en el cosmos, tanto para los dioses como para los hombres y la naturaleza. El trato desigual que se da a los esclavos, en contraste con el igual que se reserva a los “hombres libres”, se justifica naturalmente, porque —como dice Aristóteles— “unos nacen libres y otros nacen para ser esclavos”. Así, pues, la desigualdad se funda en la naturaleza. Sería injusto, por ello,

dice también Aristóteles, dar un trato igual a todos, incluyendo en él a los que por su propia naturaleza son desiguales, como los esclavos.

En la Edad Media cristiana no se cuestiona la desigualdad social, ni tampoco la política, lo que constituye un paso atrás respecto a la democracia griega, no obstante las limitaciones de clase de ésta. Y sin embargo, no deja de registrarse un avance importante respecto a ella, ya que, por primera vez, se admite una igualdad universal entre pobres y ricos, hombres y mujeres, poderosos y débiles, reyes y súbditos, libres y siervos. Sólo que esa igualdad no es de este mundo terreno, en el que hay que aceptar resignadamente las desigualdades efectivas de todo género.

Con la modernidad, tan estrechamente vinculada al nacimiento y consolidación del capitalismo, se produce otro viraje decisivo en el binomio igualdad-desigualdad, y en el modo de concebir el papel que en esa relación mutua desempeñan la naturaleza y la sociedad. Si Aristóteles encuentra en la naturaleza la fuente de la desigualdad, Hobbes descubre en ella la igualdad. Y lo que hace iguales a los hombres en su estado natural, es la fuerza que, como ley, rige y se impone con sus efectos destructivos, en las relaciones entre los seres humanos. Semejante igualdad natural exige una igualdad social que sustituya la ley de la fuerza por la fuerza de la ley, ante la cual son iguales el rey y sus súbditos. Lo que inquieta, pues, a Hobbes es la desigualdad natural y no, por supuesto, la desigualdad social, ya que ésta es la que garantiza la igualdad ante la ley. Se inicia así la exaltación de la igualdad jurídica, formal, que deja a un lado las desigualdades económicas y sociales y que, con el liberalismo, se convertirá en el paradigma de la ideología política burguesa.

Aunque Rousseau comparte la tesis de la igualdad natural, introduce un importante correctivo en ella, ya que no le atribuye las consecuencias destructivas que le asigna Hobbes. Por otro lado, aunque también considera que en la sociedad está el origen de la desigualdad entre los hombres, lejos de ver en ella los beneficios que Hobbes encuentra, la desigualdad social es para él la fuente de toda clase de males, perversiones y esclavitudes. La desigualdad de los hombres se le presenta, a su vez, en diversas formas: la del pobre y el rico (económica), del poderoso y del débil (jurídico-política) y del amo y del esclavo (social). La alternativa roussoniana extiende el campo de la igualdad más allá de los límites jurídico-políticos.

Su forma jurídico-política no puede desentenderse de las otras dos: la económica y la social. Por ello, dice Rousseau en el *Contrato social*:

Respecto a la igualdad no hay que entender por esta palabra que el nivel de poder y de riqueza sea absolutamente el mismo [con lo cual sale al paso de todo igualitarismo, Adolfo Sánchez Vázquez], sino que en cuanto al poder, éste quede por encima de toda violencia y nunca se ejerza sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza [que la igualdad política no toma en cuenta, Adolfo Sánchez Vázquez], que ningún ciudadano sea lo suficientemente opulento como para comprar otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse.

La cuestión a la que da respuesta Rousseau, distanciándose con ella de los ilustrados como Montesquieu, Voltaire y D' Alembert, a saber: si basta la igualdad ante la ley, que

se enfrenta a la desigualdad de los privilegios por nacimiento, o si, por el contrario, como piensa Helvecio, hay que tener presente también la desigualdad social, que tiene su fuente en el reparto desigual de las riquezas, pasará durante la Revolución francesa del plano de las ideas al de la práctica. La igualdad se convierte en uno de los tres grandes principios que inspiran esa Revolución. Pero, queda reducida a la igualdad de derechos, entre los que sobresale el de la propiedad, y aún en este plano jurídico, la igualdad se recorta en las Constituciones de 1791 y 1795 al introducir el voto censitario para los varones que disfrutaran de cierta propiedad. Así, pues, la igualdad que por un lado se desentiende de la riqueza, por otro se funda en ella para llevar la desigualdad, al recortar el derecho de voto, al seno de la ley misma.

Pero, la igualdad de inspiración roussoniana hallará expresión en las ideas de Robespierre, formuladas en su *Discurso acerca de los principios de la moral política*, en el que hace de la igualdad la primera regla de conducta para consolidar la democracia, y se plasma en la Constitución de 1793 como igualdad social o como derecho a la igualdad, que no sólo se constituye con los derechos políticos, sino también con los que hoy llamamos derechos sociales. Esta reivindicación de la igualdad de corte roussoniano, que ciertamente no llegó a prosperar, ponía límites al derecho de propiedad y, por tanto, incidía en el plano de las igualdades sociales, rebasando con ello la desigualdad formal, o puramente política.

El equilibrio entre los dos grandes principios de la Revolución francesa —libertad e igualdad—, que Rousseau había pretendido mantener (pues, como dice en el *Contrato social*, “la libertad no puede subsistir sin ella”, es decir sin la igualdad), se rompe en el curso de la Revolución. Este sacrificio de un término a otro: de la igualdad a la libertad en la orientación más burguesa de la Revolución, y de la libertad a la igualdad con el impulso jacobino a ella, seguirá manteniéndose hasta nuestra época, en las dos grandes alternativas históricas a esa relación: el liberalismo transformado en el neoliberalismo de nuestros días, y el socialismo que, al pretender realizarse, ha conducido —como “socialismo real”— a la negación de sus principios y valores.

El liberalismo como ideología de la libertad (entendida ésta como libertad del individuo), es también la ideología de la propiedad privada en cuanto que hace de ella la piedra angular de la libertad y, en consecuencia, de una sociedad en la que impera la desigualdad. Esta se acepta como un hecho natural del sistema (Adam Smith), o —según dice hoy el neoliberal Hayek— como un asunto privado en el que no toca al Estado intervenir. Los méritos históricos del liberalismo político no impiden reconocer los límites en que desemboca como liberalismo económico ni la incompatibilidad en él entre la libertad y la igualdad. En cuanto al socialismo que, como el liberalismo, reconoce la asociación entre libertad y propiedad, pero entendida ésta como propiedad social, históricamente se ha dado, en la realidad, con una forma de propiedad —ni privada ni social— del Estado omnipotente que ha producido una nueva y peculiar incompatibilidad entre libertad e igualdad. Como previo Rosa Luxemburgo, en el alba misma de la Revolución rusa de 1917, la abolición de las llamadas libertades formales o políticas, lejos de conducir a una libertad real, igualitaria, condujo a las sociedades falsamente

llamada socialistas, a la abolición de todas las libertades en todos los niveles. Pero, a la vez, la abolición de la libertad que se pretendía justificar en nombre de una igualdad real, social —una vez liquidada la desigualdad propia del capitalismo—, determinó que la desigualdad, no obstante los logros sociales alcanzados y que, al final se desvanecieron, reapareciera con nuevas formas, al concentrarse el poder económico y político en manos de la burocracia con la consiguiente división en clases. De este modo, el sacrificio de la libertad a la igualdad acabó por arruinar no sólo las libertades del individuo real, sino también la igualdad y la justicia social que, para el socialismo, son tan necesarias como la libertad. Ponemos aquí punto final al recorrido histórico que hemos esbozado en las relaciones entre igualdad y desigualdad, desde su primer hito fundamental en el pensamiento y la sociedad esclavista de la Grecia antigua hasta la opción que representan teórica y prácticamente, en nuestro tiempo, el liberalismo y el socialismo. Pero, antes de tratar de fijar las coordenadas de una posible superación de la incompatibilidad de libertad e igualdad, sobre la base de nuevas relaciones sociales, tratemos de esclarecer el significado de los conceptos, valores e ideales que están en juego.

CONCEPTOS, VALORES E IDEALES

La igualdad y desigualdad que ahora tenemos en mente son modos de relacionarse los hombres entre sí, o de tratarse unos a otros. Dar un trato igual a los que se considera iguales significa reconocer que quienes así son tratados comparten, por encima de sus diferencias, ciertos rasgos que, por la importancia que se les atribuye, justifican dicho trato igual. Por ejemplo, tratar a todos los hombres (o ciudadanos) como “iguales ante la ley”, significa que cualquiera que sean sus diferencias (de clase, profesión, sexo, religión, o de ideología, edad o cultura), deben ser tratados jurídicamente por el mismo rasero. Al tratarlos así, no se niega que existan diferencias entre ellos, pero éstas no justifican —en el ejemplo anterior— un trato desigual. Darles este trato, sería injusto. Aquí tenemos, pues, una imbricación de desigualdad e injusticia que presupone, a su vez, la de la igualdad y justicia. Aunque sobre esta imbricación, volveremos más adelante, hay que advertir, desde ahora, que no es unilateral, en el sentido de que la igualdad y la desigualdad siempre se justifiquen como justa o injusta respectivamente. Veremos más adelante que ciertas igualdades y desigualdades, por su naturaleza misma, reclaman como justo un trato igual o desigual.

Ahora bien, desde el momento en que el trato igualitario no sólo se considera justo, sino también deseable y, como tal, digno de aplicarse; es decir, de traducirse en un comportamiento real, efectivo, no sólo se está en un plano ideal, axiológico, normativo, sino práctico: el de la aplicación o el de la ignorancia o violación —en la realidad— de la norma correspondiente: en nuestro ejemplo, la de “todos los hombres son iguales ante la ley”. El valor que presupone esta norma —la justicia— y su normatividad —la exigencia de que sea aplicada— no derivan de una situación de hecho. Desde que la Revolución francesa instituyó este principio igualitario, no todos los hombres y, en todo momento,

son tratados jurídicamente como iguales. Hay situaciones de hecho en las que los individuos o las colectividades no son tratados como “iguales ante la ley”. Pero, esto no invalida el valor de este principio igualitario ni su normatividad, ni la exigencia de que la igualdad, reconocida formal y axiológicamente, se traduzca en una realidad. Pero, ciertamente, el valor y el imperativo de su realización, no derivan de una situación de hecho en la que precisamente, por darse la posibilidad o realidad de que unos hombres sean tratados igualmente ante la ley y otros no, ese valor y esa exigencia se mantienen, cualquiera que sea la situación real, efectiva. Aunque la igualdad formal no deriva —ni puede impedir de por sí la desigualdad real— sí permite con base en ella condenar, por injusta, una desigualdad real. Pero sigamos refiriéndonos al principio igualitario, axiológico y normativo, de todos “los hombres son iguales ante la ley”. Ahora bien, aunque esta igualdad se impone —formal y normativamente— sobre las diferencias, y no se acepta que las que valían en la sociedad premoderna —privilegios de nacimiento, posición social, sexo, religión, etcétera—, puedan justificar un trato desigual ante la ley, es innegable que las diferencias reales —de poder, de riqueza, de sexo o raciales— introducen la desigualdad formal y real. Y la introducen ya sea al recortar la universalidad de la ley, como en el derecho de voto censitario hasta el siglo XIX, en la exclusión de las mujeres de una serie de derechos hasta hace poco reconocidos, o en la discriminación por motivos raciales que todavía se da en nuestra época; o ya sea en la aplicación de la norma; es decir, en la realidad.

IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN LA JUSTIFICACIÓN DE LA IGUALDAD Y LA DESIGUALDAD

La igualdad y la desigualdad como modos de relación o trato entre los hombres presupone, a su vez, cierta relación de identidad o diferencia entre ellos. O sea: presupone, en ese trato, que los hombres comparten determinados rasgos comunes y que por compartirlos —individual o colectivamente— son iguales, en tanto que por no compartirlos son desiguales. Es innegable que todos los individuos comparten ciertos rasgos (los naturales anatómicos o fisiológicos por ejemplo), en tanto que no todos pueden compartir en una sociedad o época dadas, determinados rasgos sociales (de clase, nacional, etcétera). El principio de la “igualdad ante la ley” descarta, por supuesto, los rasgos naturales comunes, y de los sociales toma en cuenta el rasgo de la ciudadanía, inherente a todos los miembros de una comunidad, por encima de sus diferencias de clase, profesión, ideología o cultura. “Todos los ciudadanos (o miembros de esa comunidad), son iguales ante la ley” (gozan de derechos iguales), en tanto que los que no ciudadanos (los extranjeros) no son iguales (no disfrutan de los mismos derechos).

Así, pues, lo que determina la igualdad, por ejemplo, ante la ley por encima de todas las diferencias naturales o sociales, y se convierte en criterio distintivo o línea divisoria, es el rasgo común que funda esta igualdad; o sea, la posesión de la ciudadanía. En este caso no cuentan otros rasgos, que los hacen iguales, como son los naturales antes

señalados, ni tampoco otros rasgos que hacen diferentes a los ciudadanos. Lo que se toma en cuenta es un rasgo común —el de ser ciudadanos— que se impone no sólo sobre las diferencias apuntadas, sino también sobre otras igualdades naturales o sociales. De todos los rasgos —naturales o sociales— que hacen iguales o desiguales a los hombres en una situación determinada, el que cuenta aquí —en nuestro ejemplo— es el que se considera importante para fundar y justificar esta igualdad concreta: la de los hombres ante la ley. Admitido, como justo, este principio igualitario, se excluye, por tanto, y se condena por injusto, el trato desigual de los hombres ante la ley. Admitir esta desigualdad formal y jurídica, significa admitirla como valiosa y necesaria, aunque no significa que ella garantice su aplicación ni que sea suficiente. Y no lo es por dos razones. Primera: porque el problema de la igualdad y la desigualdad, desde el momento en que se asocia al de la justicia e injusticia, no puede aislarse del proceso de autorrealización o emancipación del hombre en que se dan esos valores. Pero —segunda razón— otros rasgos pueden y deben ser tomados en cuenta para fundamentar y justificar otras igualdades no menos justas y legítimas, como la que significa la satisfacción de necesidades básicas (de alimentación, salud, vivienda, educación, trabajo, jubilación) para todos los miembros de la sociedad. Se trata de igualdades que no pueden reducirse a la igualdad formal, jurídica y que toman en consideración otros rasgos, como el de la situación económica de quienes carecen de los recursos indispensables para cubrir sus necesidades mínimas vitales.

Así, pues, la igualdad jurídica, aun siendo universal es insuficiente, razón por la cual, con base en otros rasgos relevantes, tiene que ser complementada con otras igualdades, como las que acabamos de mencionar. Ahora bien, la igualdad jurídica es insuficiente no sólo por ello, sino también porque —como norma, o sea: como imperativo de realización—, requiere condiciones necesarias para que pueda realizarse. Si la igualdad formal es un peldaño necesario y valioso en el proceso de autorrealización y emancipación del hombre, no lo es sólo como tal igualdad formal, jurídica, pues ¿qué valor tiene en ese proceso cuando no se dan las condiciones reales, es decir, cuando no se da cierto mínimo en la satisfacción de necesidades básicas sin el cual las poblaciones desnutridas, enfermizas, sin techo, analfabetas y marginadas no pueden ejercer, en condiciones de igualdad sus derechos? Y ésa y no otra es hoy la situación real de la mayor parte de la humanidad: el 80% de ella sólo tiene acceso al 20% de los recursos disponibles. Vemos, pues, que la igualdad y la desigualdad tienen que ver con los rasgos que comparten o no los hombres que se ponen en relación. En la igualdad se subraya lo común; en la desigualdad, la diferencia. Pero, como ya hemos apuntado, una y otra pueden ser justa o injusta. No es justo dar un trato desigual basado en diferencias —como son las de raza o de sexo— que no se justifican. Tampoco sería justo dar un trato igual, por ejemplo, al verdugo y a la víctima, al enfermo y al sano, al niño y al adulto, etcétera. El trato igual sería aquí injusto, al no tomar en cuenta, diferencias que son importantes. Pero, el trato desigual a miembros de una misma comunidad al aplicar determinada ley, sería también injusto.

LA IGUALDAD QUE ENCUBRE LA DESIGUALDAD

Sin embargo, histórica y socialmente, las fronteras entre una y otra no se presentan claras y transparentes. El contenido desigual puede ocultarse y justificarse bajo la forma de la igualdad. Es lo que sucede en la relación que contraen en la producción capitalista las partes de ella. Real, efectivamente, se trata de una relación de explotación y, por tanto, de desigualdad, en la que la forma jurídica oculta y justifica su contenido. Cualquiera que sea el concepto de explotación, a que se recurra, esta explotación del hombre por el hombre, o sea: del trabajador por el capitalista, entraña una relación de desigualdad entre las partes, determinada por las diferentes posiciones que ocupan: una, como compradora de la fuerza de trabajo; otra, como vendedora de ella. Pero, no basta reconocer la relación de desigualdad, determinada por la diferencia sustancial entre las partes, para considerarla injusta. Sólo se considerará tal a partir de la importancia que se atribuya a esta diferencia real, de acuerdo con los intereses y valores que están en juego. Para el capitalista la diferencia es irrelevante y la acepta como un hecho natural. Es irrelevante tomando en cuenta que lo esencial para él es la obtención de beneficios, algo necesario e inevitable; pues ¿cómo podría darse la producción sin que el obrero ocupara en ella, con su trabajo, la posición de productor de mercancías, de valores de cambio, de beneficios? Por el contrario, la diferencia es relevante si, desde la perspectiva opuesta, el obrero no sólo se considera así, es decir, como simple medio sino como fin, y, por tanto, como ser humano.

Hay, pues, en la relación entre las partes en el proceso de producción una diferencia sustancial que determina su desigualdad. Ahora bien, no obstante esta diferencia y desigualdad reales, ambas partes entran en esa relación, y entran, en el contrato correspondiente, como iguales; es decir, como propietarios de diferentes mercancías (capital y fuerza de trabajo) que proceden a un intercambio igual de ellas. O, como dice Marx, en *El capital*, con un dejo de ironía: es el reino de la igualdad “porque cada quien entra en relaciones con el otro en cuanto simple propietario de mercancías o el intercambio de equivalente por equivalente”. La desigualdad real se esfuma aquí —deja de ser relevante— ante la igualdad jurídica, formal, que por encima de la diferente posición sustancial que genera la desigualdad real, sólo toma en cuenta lo que, como propietarios de bienes diversos los hace iguales. Lo anterior pone de manifiesto que la igualdad formal, no sólo es insuficiente sino que incluso puede servir para enmascarar las desigualdades reales. Ahora bien, en tanto que existen las desigualdades reales no justificadas, la exigencia de igualdad real es prioritaria. Y ello explica que, como ideal o bandera, haya inspirado tantas luchas contra las desigualdades reales injustas. Pero, ciertamente, esta inspiración igualitaria contra desigualdades concretas, que históricamente ha sido tan fecunda en el proceso de liberación y emancipación del hombre, no justifica el igualitarismo que hace de la igualdad, por encima de todas las diferencias, un valor absoluto, como el que entraña la reivindicación de Babeuf de la “comunidad de bienes”. Semejante igualitarismo, sostiene que toda desigualdad tendría que ser condenada. Frente a este igualitarismo radical, hay que sostener que no todas las

desigualdades son iguales, o sea: que hay desigualdades y desigualdades, y que lo que determina esta división es el tipo de diferencias que las hace justas o injustas. Ahora bien, teniendo presente las desigualdades reales, no justificadas por diferencias relevantes, hay que dar la prioridad a la igualdad concreta que se contrapone a esas desigualdades. Si, por el contrario, se trata de igualdades que no se justifican, la prioridad corresponde a las desigualdades que esa igualdad desatiende u oculta. Pero, lo que determina, en definitiva, qué es lo prioritario, en una situación histórica determinada, si la igualdad o la desigualdad, y qué rasgos comunes o diferentes justifican un trato igual o desigual, se hace de acuerdo con el valor que le atribuimos —como justo o injusto— dentro de un proceso incierto y aleatorio de emancipación humana.

La igualdad y la desigualdad no pueden, por tanto, valorarse de un modo absoluto y abstracto, ya que dependerá del tipo de rasgos que la justifican y de la visión del hombre en la que esos rasgos se integran. Teniendo esto presente, podemos enumerar algunos principios igualitarios; es decir, principios que exigen un trato igual a todos, cualesquiera que sean sus diferencias.

PRINCIPIOS IGUALITARIOS

Un primer principio igualitario, y el más universal de todos, es el de los *derechos humanos* —a la libertad, a la vida, a la felicidad, a la seguridad—, que el hombre posee por el hecho de ser hombre. No hay, pues, límites o excepciones en su goce y son sujetos de ellos todos los seres humanos. Cualquiera que sea su posición económica, social o legal (niños o adultos, nacionales o extranjeros, jueces o delincuentes, sanos o enfermos, ciudadanos o marginados), todos son sujetos de esos derechos. Independientemente del origen histórico burgués de los “derechos del hombre” (recuérdese que fueron proclamados en la Revolución francesa y que, entre ellos, se incluía el “derecho de propiedad”), e independientemente también de que hoy las grandes potencias, al “defenderlos”, hagan una crítica selectiva —de acuerdo con sus intereses particulares— por lo que toca a su inobservancia en distintos países (baste recordar la doble política de Estados Unidos a este respecto hacia la Cuba revolucionaria y hacia el Chile de Pinochet). Así, pues, independientemente de todo esto —de su origen burgués y de su uso imperial—, es incuestionable que los derechos humanos por su carácter universal pueden y deben ser reclamados por todo individuo o toda comunidad, ya que todos los seres humanos son iguales respecto a ellos. Las críticas del joven Marx a la ideología burguesa de los derechos humanos son correctas, pero esto no significa que estos derechos se reduzcan —como él decía— a “piadosos deseos” o “tópicos liberales”.

Un segundo principio igualitario —al que ya nos hemos referido— es el de la *igualdad de todos ante la ley*. Hemos subrayado su validez, aunque sin ignorar que, por su contenido normativo o exigencia de realización, requiere, al ser aplicado, cierta igualdad real, ya que sin ella, en la práctica ese principio se verá recortado o anulado. Lo cual no excluye que la reivindicación igualitaria que lo institucionalizó frente a los

privilegios del nacimiento y la riqueza, siga vigente, y tanto más cuanto más se recorta o desnaturaliza hoy en la realidad.

Un tercer principio igualitario, que goza de gran predicamento entre liberales y socialdemócratas es el de la *igualdad de oportunidades*. Con él se pretende suprimir las barreras que las desigualdades económico-sociales, de raza o sexo, levantan en el acceso de los individuos a la educación y a diferentes posiciones profesionales o sociales para tomar en cuenta exclusivamente las aptitudes y los méritos individuales. Pero, en verdad, las oportunidades que se ofrecen como iguales, son desiguales de acuerdo con las condiciones materiales de existencia. Si no se parte de cierta igualdad real en esas condiciones —como ya lo advertía el viejo Aristóteles— son desiguales de acuerdo con las condiciones materiales de existencia. O sea: si no se parte de cierta igualdad real en dichas condiciones, aunque se disponga de las aptitudes y los méritos necesarios, las oportunidades iguales para todos no podrán ser aprovechadas o tendrán un aprovechamiento desigual. Se necesita, pues, cierta nivelación de las condiciones de existencia para que las posibilidades abiertas por igual no se conviertan, al realizarse, en un aprovechamiento desigual de las mismas oportunidades.

Un cuarto principio igualitario, al que ya se ha aludido, es el de *la satisfacción de las necesidades básicas* o, en ciertos casos, mínimas, tales como: alimentación, vivienda, salud, trabajo, o subsidio por desempleo, atención a la vejez y a la niñez desvalida. Es el principio que inspira la política social que atiende, sobre todo, a los más necesitados. Esta política conoce históricamente dos manifestaciones concretas: una, la que en los países occidentales, conduce, en la segunda posguerra, al Estado de Bienestar, y otra, en los países del Este europeo, con el sistema del llamado “socialismo real”. Ahora bien, en los países occidentales el Estado de Bienestar no ha podido resistir los embates de la ofensiva neoliberal que ve en toda política social igualitaria un atentado a la libertad (del mercado, se entiende), y, dados los costos económicos que esa política entraña, un atentado a la ley sagrada de la acumulación de beneficios. En los países del Este europeo, aunque no pueden negarse las conquistas sociales que se alcanzaron, sobre todo en el terreno de la educación, la salud, pensiones, empleo garantizado, atención a la vejez y a la niñez, estas conquistas fueron degradándose ya antes del derrumbe del “socialismo real”. Por lo que toca al hasta hace poco llamado Tercer Mundo la política social encaminada a reducir las desigualdades reales más extremas y satisfacer las necesidades vitales mínimas, o bien no han existido en absoluto o bien ha estado a años luz de la política social que alcanzó el Estado de Bienestar en occidente. Así, pues, el principio de la satisfacción de las necesidades básicas que en todas partes es combatido por el neoliberalismo, sigue siendo una reivindicación igualitaria legítima, tanto más imperiosa cuanto más extrema es la desigualdad económica y social que flagela a países como el nuestro.

OTROS PRINCIPIOS IGUALITARIOS

En los cuatro tipos mencionados de igualdad: 1) de derechos humanos; 2) ante la ley; 3) de oportunidades, y 4) de satisfacción de necesidades básicas, se trata de una igualdad con la que se hace frente a desigualdades reales. Pero, por otro lado, se trata de principios igualitarios que, en la práctica, al realizarse, tropiezan con los límites que les impone el sistema social en que se dan las desigualdades económicas y sociales que se pretende paliar o reducir. Se ha pensado, por ello —ha pensado Marx— en dos principios igualitarios que regirían en una sociedad, en la que ya no se dieran las desigualdades económicas y sociales, determinadas por el régimen de la propiedad privada sobre los medios de producción. A mi modo de ver esos dos principios, no presuponen la anulación de los cuatro principios antes mencionados. En el caso de los tres primeros —igualdad de derechos humanos, igualdad ante la ley e igualdad de oportunidades—, se mantendrían pero con un contenido real, superando el formalismo o la universalidad abstracta con que —como hemos señalado— se dan en la sociedad actual. Y el cuarto principio —el de la satisfacción de las necesidades mínimas o básicas— sería trascendido, hasta elevarse de la satisfacción de esas necesidades a la de las necesidades del hombre “rico”, que lo es —como decía Marx en los *Manuscritos del 44*—, porque es rico en necesidades.

Marx establece dos nuevos principios igualitarios que, a diferencia de los ya mencionados, tienen como condición la desaparición previa de la desigualdad real, social, es decir, la división en clases determinada por la apropiación privada de los medios de producción. Y estos dos principios tienen que ver con la distribución justa de los bienes producidos o medios de consumo. De acuerdo con la *Crítica del Programa de Gotha* dichos principios corresponden a las dos fases —inferior y superior— de la nueva sociedad, comunista. El primero es el de la distribución de los medios o bienes de consumo según este criterio igualitario; “*A cada quien según su trabajo*”. Se trata de un criterio igualitario, no sólo porque el trabajo se convierte en el mismo rasero para todos, sino también porque a trabajo igual (es decir, a igual contribución), corresponde igual distribución. Ahora bien, como el propio Marx reconoce, esta distribución basada en el “derecho igual”, es —en sus resultados— una distribución desigual, ya que la contribución de los individuos con su trabajo es desigual y, por tanto, desigual también la satisfacción de las necesidades. El “derecho igual”, que basa en el trabajo la distribución, es por su contenido y resultados un “derecho a la desigualdad”, y, por tanto, es defectuoso desde el punto de vista de la satisfacción de las necesidades que no pueden ser tomadas en cuenta en toda su riqueza, pues en definitiva lo que cuenta no son estas necesidades, sino la contribución desigual con el trabajo. Pero, se trata a juicio de Marx, de un principio —aunque defectuoso— justo e inevitable en el contexto de escasez —pues no hay bienes suficientes para satisfacer todas las necesidades en esa sociedad. Sólo en el nuevo contexto de la fase superior, comunista, no ya de escasez sino de un crecimiento de las fuerzas productivas que permita que “corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva” (*Crítica del Programa de Gotha*), las necesidades de todos serán plenamente satisfechas. El principio de distribución ya no sería el trabajo, sino las necesidades de cada individuo. El criterio de distribución sigue siendo igualitario,

ya que el principio de la plena satisfacción de las necesidades es igual para todos, no obstante sus diferentes contribuciones y sus diferencias individuales, físicas o intelectuales. Pero, puesto que se trata de satisfacer necesidades desiguales, este principio, por su contenido y resultados, es un principio de desigualdad. Ciertamente, no se trata de la desigualdad determinada, en la sociedad burguesa, por las diferencias de clase, ni tampoco de la desigualdad inevitable, pero defectuosa, determinada por la desigual contribución del trabajo que se aporta —como sucede en la primera fase de la nueva sociedad. Se trata de una desigualdad justificada y justa dentro del proceso de autorrealización del hombre, toda vez que toma en cuenta lo que le hace propiamente tal: su riqueza —forzosamente desigual— en necesidades. Ciertamente, no puede negarse un componente profundamente utópico —en el sentido de irrealizable— de esta concepción marxiana de la desigualdad, ya que la condición necesaria fundamental de ella, o sea: la superación del contexto de escasez por un desarrollo creciente e ilimitado de las fuerzas productivas, se revela como una condición imposible, ya que —como hoy puede verse con la claridad que Marx no podía ver— ese desarrollo entra en contradicción con los imperativos ecológicos. Por otra parte, si nos atenemos al Marx de la *Crítica del Programa de Gotha*, y al modo como en ésta se presentan las relaciones entre igualdad y desigualdad, Marx sería ante todo, o en definitiva —desde el punto de vista de la emancipación y autorrealización del hombre—, el filósofo de la desigualdad, bien entendida o justificada, y no el de la igualdad, y menos aún del igualitarismo radical que él había condenado con su crítica del “comunismo burdo” desde su juventud (en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*).

A MODO DE CONCLUSIÓN

La conclusión a que llegamos, después de nuestra exploración en el terreno de la relación entre la igualdad y la desigualdad, es que los términos de ella son correlativos. Vale decir: que sólo en el contexto correspondiente, adquieren determinada carga axiológica —positiva o negativa— o cierta suficiencia o insuficiencia, a la vez que determinada prioridad como objetivo o aspiración en el largo y difícil proceso, teórico y práctico, de emancipación y liberación del hombre.

Así, pues, volviendo del plano de su dimensión utópica futura a la realidad presente, cabe preguntarse al poner fin a estas reflexiones: ¿tiene sentido hoy pugnar por la realización de un objetivo igualitario que no es, ciertamente, el de la igualdad en abstracto, al margen de las situaciones históricas y sociales concretas? Sí, lo tiene, en cuanto que se trata de pugnar por abolir desigualdades reales, determinadas en nuestro contexto por diferencias que no se justifican y consideramos injustas. En suma, si bien es cierto que no puede hacerse de la igualdad —como tampoco de la desigualdad— un absoluto, ya que dentro del proceso de autorrealización no se imbrican siempre con la justicia o la injusticia en un solo y en el mismo sentido, también es cierto que, en las condiciones concretas de un mundo como el nuestro, en el que dominan la pobreza, la

explotación y la marginación, y con ellas las desigualdades más infernales, la prioridad la tiene el imperativo igualitario de reducir, mientras no puedan ser abolidas, tantas y tantas desigualdades injustas.

1994

ANVERSO Y REVERSO DE LA TOLERANCIA

LA TOLERANCIA, como relación peculiar entre los hombres (individuos, grupos sociales o comunidades humanas diversas), entra tardíamente en la historia. Si exceptuamos algunos tiernos brotes en la Antigüedad y en la Edad Media, hay que esperar a la Modernidad para que se abra paso en espacios todavía muy reducidos. Primero en el ámbito religioso, después en el político y más tarde, con una presencia escasa e infrecuente, en la vida cotidiana. En el plano de las ideas —descontados los atisbos premodernos de Occam, Marsilio de Padua y Bartolomé de las Casas—, la reivindicación del principio de la tolerancia sólo llegará con Spinoza y Locke, en el siglo XVII, y con Voltaire, en el XVIII. Desde entonces, las sombras de la intolerancia, que oscurecían casi todo el planeta, se han ido recortando penosa y lentamente, sin que dejen de proyectarse hasta nuestra época, incluso en sus formas más extremas y repulsivas. Baste recordar la intolerancia racista del nazismo, aún tan fresca en nuestra memoria, y hoy, ante nuestros propios ojos, las depuraciones étnicas en la antigua Yugoslavia. Se justifica, por ello, que la ONU haya sentido la necesidad de proclamar, en el umbral del siglo XXI, un año para la tolerancia. Este llamamiento, desde la más alta y universal tribuna de la convivencia internacional, se justifica plenamente a la vista del persistente resurgimiento de conflictos nacionales, raciales, interétnicos, religiosos que, junto con las bárbaras manifestaciones de xenofobia, hostilización de inmigrantes y persecución de diversas minorías, se alimentan de la más intolerable intolerancia.

En una época que algunos han caracterizado como la del “fin de las ideologías”, se echa mano de ideologías opuestas, como las del liberalismo y socialismo, para reivindicar la tolerancia, o las del racismo y exacerbado nacionalismo, para defender o encubrir la intolerancia. En esta dramática situación, tanto en el plano de las ideas como en el de la realidad, tratar de esclarecer la naturaleza de la tolerancia, sus fundamentos y sus límites, teniendo como telón de fondo su anverso: la intolerancia, no es una tarea puramente teórica o académica, sino práctica y vital. Y a esta necesidad responden, con mayor o menor fortuna, las presentes reflexiones.

ACLARACIONES PREVIAS

Antes de esbozar un concepto de tolerancia, precisemos que se trata de una forma de relación en la que uno es el sujeto tolerante y otro, el tolerado o destinatario de esa actitud. La materia de dicha relación (lo que se tolera) es diversa: ideas, gustos, preferencias, actos o formas de vida. Y dada esta diversidad, diversos han de ser también los tipos de tolerancia: religiosa, política, racial, nacional, étnica, cultural, artística, sexual, familiar, escolar, etcétera. Pero siempre se tratará de una relación entre seres humanos, aunque en una esfera específica —la de la religión— pueda atribuirse la tolerancia, o su reverso, la intolerancia, a un ser trascendente, divino, suprahumano, en tanto que al

hombre sólo se le reserva el papel pasivo de destinatario de la condescendencia de Dios.

Históricamente, la tolerancia se ha reivindicado muy tarde y escalonándola de un campo a otro. Primero fue la tolerancia religiosa que Locke reivindica en su *Carta de la tolerancia* (1685), cuando aún están lejos de apagarse las llamas de las guerras de la religión entre protestantes y católicos. Posteriormente, en el siglo XVIII, con Voltaire y los ilustrados, se defiende la tolerancia política y a ella se suman, en el siglo XIX, John Stuart Mill y Jeremy Bentham. Otras formas de tolerancia —étnica, sexual— sólo se reivindicarán después, casi ante nuestros ojos, pues apenas afloran ya avanzado el siglo XX.

RASGOS DE LA TOLERANCIA

Véamos, pues, qué podemos entender por tolerancia como relación necesaria, valiosa y deseable entre individuos, grupos sociales o comunidades diversas. Con este sentido positivo, frente al negativo de la intolerancia como relación innecesaria, carente de valor e indeseable entre seres humanos, podemos caracterizarla por los siguientes rasgos:

1) La tolerancia se da en la relación de un sujeto con otro, cuya alteridad se manifiesta en sus diferentes convicciones, ideas, gustos, preferencias, formas de vida, etcétera. O sea: presupone cierta diferencia entre uno y otro. Si ésta no se da, es decir, si ambos comparten las mismas convicciones, preferencias o formas de vida, carece de sentido, por innecesaria, la tolerancia.

2) No basta que se dé efectivamente semejante diferencia para que pueda hablarse de tolerancia; es preciso asimismo que sea reconocida o se tenga conciencia de ella.

3) Tampoco basta lo anterior; es indispensable también que la diferencia reconocida, o de la que se es consciente, nos importe. O en otros términos: que nos interese o afecte de tal modo que no podamos permanecer indiferentes ante su existencia.

4) Pero, a la vez que se reconoce una diferencia que nos importa y afecta, no se la acepta o aprueba al ser medida con el patrón de nuestras ideas, preferencias o formas de vida.

5) Ahora bien, aunque no se acepte o apruebe lo diferente, por no concordar con las opciones propias, se admite el derecho del otro a ser diferente, y a mantener sus diferencias.

6) Admitir ese derecho no significa para el sujeto tolerante renunciar a lo propio, e incluso a tratar de que el otro cambie sus opciones y asuma otras que, hasta cierto momento, no comparte, pero semejante cambio sólo debe buscarse por la vía del diálogo, la argumentación racional o la persuasión, y no por el de la imposición, la coerción o la fuerza, propias de la intolerancia.

DISSENSO Y TOLERANCIA

La tolerancia, pues, como respeto del derecho a la diferencia, no excluye el empeño de superarla y de lograr que se traduzca en el encuentro de las opciones diferentes en un terreno común, o consenso. Pero, hay que reafirmar que la tolerancia presupone no sólo el reconocimiento originario del otro como diferente, sino también de la posibilidad de que éste se mantenga como tal y, por tanto, que —no obstante el diálogo, la argumentación y la persuasión— no se alcance el consenso que se busca. Lo que quiere decir que la tolerancia no sólo admite el disenso que tiene su raíz en la diferencia originaria, sino también el que se mantiene después de haberse recorrido, infructuosamente, la vía adecuada y propia de la tolerancia. Esto significa, a su vez, que ésta se hace necesaria y deseable no porque el otro asienta a las opciones del sujeto tolerante, sino justamente por lo contrario: porque disiente de sus principios, valores, preferencias o formas de vida. Sólo el disenso y no el consenso reclama y necesita la tolerancia; en él están su raíz y suelo nutricio, pero en el disenso también están —y hasta ahora en mayor escala— la raíz y el suelo nutricio de la intolerancia.

Ciertamente, de manera análoga, la intolerancia se da cuando hay diferencias y cuando ante éstas —como en la tolerancia— no se permanece indiferente y se asumen actitudes tan interesadas y destructivas como las que asume el intolerante fanático, racista, chovinista o etnocentrista. Hay, pues, un terreno común: el de la diferencia y el disenso correspondiente —en el que brotan tanto la tolerancia como la intolerancia. Pero, no obstante este origen común, una y otra se distinguen radicalmente por la forma distinta, o más bien opuesta, de la relación con el otro. Mientras que en la tolerancia se reconoce y respeta la identidad, real, ajena; es decir, lo que hace al otro efectivamente diferente, en la intolerancia esa identidad es rechazada, justamente por ser ajena; diferente. Así, pues, aunque no se es indiferente ante la diferencia, como tampoco se es en la tolerancia, aquélla es rechazada, ya sea al excluirla o negarla, ya sea al reducirla o disolverla en la identidad propia. Lo que en el otro, por ser diferente escapa a esa identidad, queda excluido o disuelto para afirmar sólo lo propio. En consecuencia, no se respeta su diferencia, sino que se hace valer la identidad impuesta que anula o disuelve la ajena. Y precisamente en este sometimiento de la identidad ajena a la propia, de lo otro a lo uno, o de la diferencia a cierta identidad, está la esencia misma de la intolerancia.

TOLERANCIA Y LIBERTAD

Si la intolerancia entraña semejante dominación o sometimiento, la tolerancia por el contrario presupone un horizonte de libertad: libertad del otro para expresar ideas o asumir valores, preferencias o formas de vida diferentes de las del sujeto tolerante. Sin esta libertad y su reconocimiento por parte del sujeto tolerante, no puede hablarse propiamente de tolerancia. La intolerancia se da justamente en una relación asimétrica en la que uno, y no el otro, es libre: uno impone su identidad a la ajena. La tolerancia, por el contrario, tiene por espacio común dos libertades que, lejos de excluirse, en él se dan la mano. Se trata del espacio que se abre con el mutuo reconocimiento como personas

libres y autónomas, relación por tanto que iguala a los hombres, justamente por el reconocimiento de su libertad. O, como decía el jurista español Francisco Tomás y Valiente, pocos meses antes de ser víctima mortal de la intolerancia más reprobable: “Tal vez la tolerancia de nuestro tiempo haya de ser entendida como el respeto entre hombres igualmente libres”. Y agregaba, precisando aún más su pensamiento: “Así concebida, como respeto recíproco entre hombres iguales en derechos y libertades, pero que no se gustan, bienvenida sea esta forma de tolerancia”. Así, ésta debe ser recíproca, pero con una reciprocidad que sólo puede darse en condiciones comunes de libertad e igualdad. Ciertamente, el intolerante —por definición— hace imposible esa reciprocidad, ya que no tolera la tolerancia: “la tolerancia es pecado”, decía Bossuet en el siglo XVIII, y todavía en el siglo XIX era asociada —como la asociaba Balmes—, a la idea del mal: malas ideas, malas costumbres, etcétera. Ahora bien, admitida la necesidad, el valor y la deseabilidad de la tolerancia cabe preguntarse, sin embargo: el tolerante ¿debe tolerar todo?

JUSTIFICACIÓN DE LA TOLERANCIA

Como ya hemos afirmado, la tolerancia es una relación necesaria y deseable entre seres humanos cuando se dan entre ellos diferencias que se reconocen y respetan, aunque no se compartan. Ahora bien, ¿por qué tolerar lo que no se comparte e incluso se rechaza abiertamente? La pregunta es pertinente si tenemos en cuenta que la tolerancia no es un valor en sí y que en ciertas circunstancias ese valor, por ser relativo, puede perderse. Pero, aun con el contenido valioso que le hemos atribuido, no se justifica por un valor absoluto que no tiene, sino por su relación con otros valores, que se integran en su seno, se enriquecen con ella y son irrenunciables. Tales son: 1) el respeto a la libre y autónoma personalidad del otro, lo que excluye que se le considere como objeto de dominio, simple medio o instrumento; 2) la convivencia que ese respeto hace posible, y con ella la fraternidad y la solidaridad, y 3) la democracia, como forma de convivencia de ideas, organizaciones y acciones de diversos actores políticos, y entendida, asimismo, no sólo como construcción de un consenso por la mayoría, sino también como respeto al disenso de individuos y minorías.

Se tolera, pues, lo que no se comparte, ya sean ideas, gustos, preferencias, formas de vida, etcétera, porque al hacerlo —y ésta es la razón— se afirma con ello valores supremos, que la intolerancia vendría a negar. Se trata de una justificación basada, fundamentalmente, en razones morales: respeto a la libertad y autonomía del otro, y razones políticas: contribuir a la convivencia indispensable para una sociedad democrática. Tal es la tolerancia que, así justificada, puede considerarse auténtica, legítima, y, por tanto, necesaria, valiosa y deseable.

TOLERANCIA FALSA O INAUTÉNTICA

La tolerancia se presenta, en determinadas circunstancias, con formas que contrarían su verdadera naturaleza y la vuelven por ello falsa o inauténtica. Es lo que sucede cuando se tolera al otro no por respeto a su persona libre y autónoma o por los valores que están en juego en la entraña misma de la convivencia, sino para afirmar lo propio aunque esta afirmación se haga con la actitud benevolente de quien considera —y trata— al otro como menor. Por analogía con la actitud paternal, puede hablarse aquí de una tolerancia paternal, o falsa tolerancia, en la que el tolerado permanece en la situación asimétrica o desigual del subordinado, aunque ésta se suavice con la benevolencia paternalista que generosamente la encubre. Cabría hablar también de una *tolerancia pragmática*, fruto del cálculo utilitario, cuando se tolera no por el bien que representa para la convivencia entre hombres libres en una sociedad democrática, sino por temor a las consecuencias que para la dominación misma del otro tendría, en circunstancias determinadas, la intolerancia. Se trata de una tolerancia engañosa, ante las consecuencias negativas que traería para quien la niega, y no asumida internamente ni puesta en práctica por las razones morales y políticas que la justifican. Incluso los regímenes despóticos y autoritarios no descartan, en circunstancias históricas determinadas, semejante tolerancia, aunque siempre están dispuestos a ejercer la intolerancia en cuanto cambia favorablemente para ellos la relación de fuerzas entre gobernantes y gobernados. Finalmente, cabe hablar —como lo hace Herbert Marcuse— de una falsa tolerancia que él llama *tolerancia represiva*. Con esa expresión se refiere al tipo de tolerancia, de raíz liberal, propia de la sociedad capitalista industrial desarrollada.

Aunque Marcuse no deja de tener en cuenta una utópica tolerancia universal, fin en sí misma, practicada tanto por gobernantes como por gobernados, centra su atención no en la tolerancia en ese sentido abstracto, universal, sino en la que se da en unas condiciones dadas: la de las sociedades avanzadas, dominadas por el poder tecnológico, a las que él llama también “democracias con organizaciones totalitarias”. Se trata, a su vez, de las condiciones “determinadas por la desigualdad institucionalizada”; es decir, “por la estructura de clase de la sociedad”. En esas condiciones lo que se da es la tolerancia de “orientaciones políticas, condiciones y modos de conducta” que “obstaculizan, si no destruyen, las posibilidades de crear una existencia libre del temor y la miseria”. Tal es la tolerancia que Marcuse considera falsa, represiva. Y la ejemplifica con la sistemática deformación mental que la publicidad y la propaganda ejercen tanto sobre los niños como sobre los adultos, con la acción de los movimientos destructivos y el desenfrenado engaño en las transacciones comerciales. Y la ejemplifica asimismo con la tolerancia de “la libre discusión y el derecho por igual de los opuestos” que sólo viene a corroborar las tesis establecidas y a rechazar las alternativas. Su supuesta imparcialidad no es propiamente tal, ya que “las personas expuestas a esta imparcialidad no son *tabula rasa*; están adoctrinadas por las condiciones bajo las cuales viven y piensan y que ellas no superan”. La tolerancia se halla, pues, sujeta a los intereses dominantes y, por ello, tiende a bloquear los movimientos de disidencia y oposición, razón por la cual resulta tan falsa como la igualdad que se pregona. Marcuse, como vemos, habla de una tolerancia realmente existente en una sociedad concreta: la capitalista desarrollada. O sea: la que se

halla en relación con unas condiciones históricas dadas y con el sistema económico-social en que se practica. Semejante tolerancia es el medio —y no el fin en sí de la tolerancia universal— de que se vale dicho sistema “para perpetuar la lucha por la existencia y suprimir las alternativas”. Tal es la tolerancia *represiva* cuya contradicción en los términos sólo puede entenderse tratándose —como se trata— de una falsa tolerancia. Tolerancia represiva, opuesta a la verdadera o liberadora —“la que aumenta el alcance y el contenido de la libertad”— justamente porque reprime el impulso de liberación. Y represiva, asimismo, por las condiciones en que se da: las de una sociedad en la que el individuo, bajo las ideas y necesidades que le son impuestas, no puede actuar como una persona autónoma y libre, y hacer valer ideas y necesidades distintas de las establecidas. Marcuse, en consecuencia, no está negando el valor de la tolerancia, que él trata de rescatar con su faz liberadora. Lo que hace es denunciar la que, en su forma liberal, se presenta falsamente como tal, siendo en verdad represiva, por lo cual —podemos agregar, teniendo en cuenta su bloqueo de la disidencia y la oposición— es la intolerancia misma.

LÍMITES DE LA TOLERANCIA

¿Se puede tolerar todo, o lo mismo en todo momento? Bobbio dice con razón: “La tolerancia absoluta es una pura abstracción. La tolerancia histórica, concreta, real, es siempre relativa”. Y no puede ser de otra manera, si recordamos —con Marcuse— su relación con las condiciones concretas y el sistema social en que se da. La tolerancia, por tanto, tiene límites y excluye de su seno lo que no puede ser tolerado.

El problema de los límites de la tolerancia tiene que ver no sólo con las formas inauténticas de ella, que acabamos de exponer, sino muy sustancialmente con la tolerancia verdadera, legítima, cuando ésta, más allá de ellos, se desnaturaliza y se vuelve contra sí misma. Estos límites, impuestos por los valores y las razones morales y políticas que los justifican, no pueden fijarse de un modo absoluto; es decir, al margen de las condiciones históricas, concretas, con las que la tolerancia real se relaciona. Ciertamente, algunos límites fijados en determinadas circunstancias no podrían mantenerse hoy. Así sucede, por ejemplo, con los que Locke fijaba en su tiempo a la tolerancia religiosa. El filósofo inglés, como es sabido, contribuyó considerablemente a reivindicar la tolerancia justamente en el campo en que reinaba la más extrema intolerancia: el de la religión. Locke toleraba toda creencia religiosa, cualquiera que fuese, en contraste con la tradición premoderna, intolerante, que todavía en el siglo XVIII era defendida, como ya vimos, por Bossuet, y en el siglo XIX, por Balmes y Donoso Cortés. Sin embargo, Locke no toleraba el ateísmo, o sea, la negación de toda creencia religiosa, y sentenciaba inapelablemente: “los que niegan la existencia de un poder divino, no han de ser tolerados de ninguna manera”. Tampoco toleraba, en el terreno político, lo que atentase contra el poder del Estado. Hoy, ciertamente, no pueden admitirse semejantes límites a la tolerancia religiosa y política, en una sociedad democrática —aunque ésta

restrinja la democracia a un plano legal o procedimental—, sin convertir la tolerancia legítima en ilegítima intolerancia. Como no puede admitirse tampoco que esa democracia ponga límites, respondiendo a exigencias del sistema capitalista, a otras formas de democracia que garanticen la participación en otros terrenos. La democracia de ese género que es, hoy por hoy, la realmente existente no acepta dicha participación —no tolera; por ejemplo, la de los trabajadores en el campo de la producción. O, como dice Bobbio en un pasaje muy conocido: “la democracia se detiene en las puertas de las fábricas”.

Ahora bien, la cuestión no está en el reconocimiento de la existencia de límites que separan, y a la vez vinculan, en una dialéctica peculiar, a la tolerancia y a la intolerancia, sino en determinar la naturaleza de dichos límites, así como la del sujeto que los fija. En verdad, dada la naturaleza histórica, concreta, de la tolerancia, que hemos venido subrayando, no puede hablarse en este punto de límites, criterios de delimitación o sujetos absolutos. Ciertamente es que puede adelantarse un criterio un tanto general que no deja de ser abstracto mientras no nos enfrentamos a su aplicación concreta, a saber: debe tolerarse lo que amplía o enriquece la libertad y, por el contrario, no debe tolerarse lo que la obstaculiza o niega. Difícilmente podría dejarse a un lado este criterio universal, pero aun así la dicotomía tolerancia-intolerancia requeriría una mayor concreción. Tal vez ésta pudiera encontrarse determinando el espacio en el que han de fijarse los límites de la tolerancia. Marcuse los fija en el espacio de las ideas. A juicio suyo, sería la naturaleza de las ideas la que determinaría el límite que separa la tolerancia (de las ideas buenas, progresistas, propias de la izquierda) de la intolerancia (de las ideas malas, reaccionarias, que sustentan la derecha). Marcuse reconoce el carácter antidemocrático de esta intolerancia respecto al “pensamiento, la opinión y la palabra” y la justifica “por el actual desarrollo de la sociedad democrática que ha destruido la base para la tolerancia universal”. Bobbio rechaza abiertamente esta posición de Marcuse, y contra ella afirma: “La tolerancia es tal sólo si viene a tolerar también las ideas malas”. Si se trata de la tolerancia en este espacio de las ideas, la razón parece estar del lado de Bobbio más que del de Marcuse, no obstante la justificación de su carácter antidemocrático por la intolerancia “represiva” de la democracia realmente existente. Pues no se trata de negar lo que haya de democracia, no obstante sus límites o apariencia engañosa, sino de darle el contenido amplio y efectivo que, en realidad, no tiene.

Tal vez podría argumentarse que las ideas no dejan de ser malas o buenas si se piensa que pueden materializarse o convertirse en actos que no podrían escapar a la polaridad positiva o negativa y, por tanto, a la dicotomía tolerancia-intolerancia. Así se ha puesto de manifiesto al establecerse cierta relación entre la filosofía existencial de Heidegger y el nazismo, o entre las ideas socialistas de Marx y el “socialismo real”. Pero, en ambos casos, sin descartar por completo cierta relación, no puede ignorarse que no se transita directamente de las ideas a la realidad, y puesto que hay que tomar en cuenta todo un conjunto de mediaciones, no pueden descalificarse sin más las ideas por lo que sucede, al tomar tierra, en la realidad. Sólo hegelianamente cabe afirmar que lo real está ya prefigurado, como una determinación de la idea. Así, pues, el problema de los límites

de la tolerancia no puede situarse en el plano de las ideas, aunque la realidad no deje de relacionarse con ellas, sino en el de la realidad misma, cualquiera que sea la vinculación que con ésta mantengan. Y es ahí donde hay que buscar los límites de la tolerancia, entendida como convivencia no sólo de ideas distintas u opuestas —a la que no se puede renunciar—, sino como convivencia de prácticas o formas de vida no sólo distintas, sino incluso antagónicas. Pero aquí, y particularmente en el tipo de práctica, conducta o forma de vida, que es la política, es donde se vuelve pertinente la pregunta que nos inquieta: ¿se puede tolerar todo, o lo mismo en todo momento? Y si no se puede, ni se debe tolerar, ¿cuál es el criterio para distinguir lo tolerable de lo intolerable? Si la tolerancia entraña la convivencia no sólo de ideas, sino de prácticas y conductas distintas u opuestas, ¿se puede y se debe tolerar la práctica política que la mina o destruye tanto en un plano como en otro? Por supuesto, aquí tenemos en mente las políticas despóticas, autoritarias o totalitarias que desde el poder se ejercen, o que, fuera de él, se preparan para ejercerlo, negando no sólo teórica sino prácticamente el principio de la tolerancia. Tenemos presente también prácticas tan reprobables e intolerables como el fanatismo, el nacionalismo agresivo, la xenofobia, la discriminación por motivos diversos, la persecución de minorías étnicas, religiosas, sexuales, etcétera. Se trata de prácticas que, por su propia naturaleza, destruyen la tolerancia y que, a su vez, en la medida en que son toleradas, entronizan la intolerancia con su faz más repulsiva. Lo cual significa que la tolerancia debe detenerse allí donde no encuentra reciprocidad. O como dice Tomás y Valiente, en el texto ya citado: la tolerancia ha de ser recíproca “porque si yo tolero a quien me disgusta es porque quiero ser tolerado por aquél a quien no le guste mi manera de pensar, decir o ser”. Si no se da esta reciprocidad la intolerancia no debe ser tolerada. Como señala Fernando Savater, uno de los requisitos de la tolerancia es “defenderse contra la intolerancia militante”, razón por la cual no puede considerarse “una actitud pasiva, resignada, ni la indiferencia decadente acerca de lo que nos rodea”. Pero, puesto que ya hemos sacado a escena a Bobbio y Marcuse veamos lo que piensan ellos con respecto a esta exigencia de reciprocidad, sin la cual —en el terreno político— la tolerancia corre el riesgo de ser destruida a manos de la “intolerancia militante” en política.

Ciertamente, Bobbio se refiere no tanto al intolerante que está en el poder, como al “acogido en el recinto de la libertad”, en el seno de una sociedad democrática, y se inclina por tolerar al intolerante pues “vale la pena poner en riesgo la libertad haciendo beneficiario de ella a su enemigo”. En verdad, Bobbio mira más al porvenir del intolerante con la esperanza utópica de llevarlo por esta vía a la tolerancia, que a la situación del tolerante que puede acabar destruido y con él la tolerancia misma al no poner un límite a ella. Así ocurrió con la experiencia histórica de los nazis, acogidos al recinto democrático de la República de Weimar, que democráticamente —dada la tolerancia con que estaban acogidos— acabaron pronto desde el poder con la tolerancia misma. Semejante tolerancia podría justificarse con unas palabras de Luigi Einaudi, a quien Bobbio se siente tentado a dar la razón, con base en otra experiencia histórica: la “gradual democratización del Partido Comunista” y del residuo fascista en Italia. Las

palabras que cita Bobbio son las siguientes: “Un partido tiene derecho a participar plenamente en la vida pública, aunque sea claramente liberticida”. En este terreno que, por supuesto, no es exclusivamente el de las ideas, sino también el de la práctica política, Marcuse asume una posición diametralmente opuesta. A juicio suyo, la intolerancia que destruye la tolerancia legítima no puede ser tolerada. Y no hay que esperar a que aquélla se ejerza desde el poder; hay que enfrentarse a ella antes de que se entronice en él, antes de que consuma la ruina total y definitiva de la tolerancia. Como recuerda Marcuse, refiriéndose a los nazis cuando ya era “demasiado corta la distancia entre la palabra y la acción [...] si la tolerancia democrática hubiese sido suspendida cuando los futuros dirigentes hacían su campaña, la humanidad hubiera tenido la posibilidad de evitar Auschwitz y una guerra mundial”.

Todo lo anterior nos lleva a la conclusión de que la tolerancia tiene límites necesarios y deseables, y que, por tanto, no se justifica tratar de extenderla más allá de ellos, tolerando lo intolerable. En este caso, la tolerancia no haría más que contribuir, por ceguera o complicidad, a desplegar una intolerancia a todas luces injustificada.

FINES Y MEDIOS TOLERABLES E INTOLERABLES

De acuerdo con la vinculación de tolerancia e intolerancia, en sentido positivo y negativo respectivamente, y dadas las condiciones concretas en que se ejercen, no puede hablarse de sujetos absolutos de una y otra. Pero, con base en la experiencia histórica, y admitiendo la validez y vigencia —con todos los matices que se quiera— de la dicotomía de derecha e izquierda en diversos campos, cabe sostener que la derecha tiende a la intolerancia —y tanto más cuanto más extrema—, mientras que la izquierda tiende —y tanto más cuanto más democrática— a la tolerancia. Ahora bien, en la medida en que una y otra recurren a ciertos medios para realizar sus fines, la dicotomía derecha-izquierda tiene que ver también con los fines que se persiguen y los medios que se ponen en práctica. Ciertamente, hay fines —como los del racismo, etnocentrismo, nacionalismo exacerbado, etcétera— que por su propia naturaleza son intrínsecamente perversos. Se trata de fines que, a su vez, necesariamente sólo pueden realizarse por medios intolerables, como por ejemplo los campos de exterminio nazi para afirmar la “superioridad” de la raza aria. En contraste con esto, hay fines tolerables que reclaman los medios adecuados para realizarse y que, por no poder entrar en contradicción con esos fines, son tan tolerables como ellos. Pero hay también medios tan repulsivos como la tortura, el terrorismo individual y de Estado y, en general, la violación de los derechos humanos, que cualquiera que sea la bondad de los fines que se proclamen, y que supuestamente se pretende cumplir, son intolerables. No puede tolerarse, por ejemplo, que fines tan nobles como el socialismo o un nacionalismo legítimo sean invocados cuando se recurre a medios tan perversos e intolerables, respectivamente, como el *Gulag* soviético en un pasado aún cercano, o el terrorismo de ETA en la España democrática actual. En suma, la naturaleza de los fines y medios, así como de su relación mutua, nos

permite vislumbrar, desde otro mirador, el espacio propio de la tolerancia y de su anverso, la intolerancia, así como los límites más allá de los cuales la actitud tolerante pierde su legitimidad y razón de ser.

Y con esto ponemos punto final a las reflexiones que nos habíamos propuesto, apostando por la tolerancia que reclama y enriquece la dignidad humana, la libertad y la igualdad que, en la convivencia democrática, la justifican.

1996

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bobbio, Norberto, “Las razones de la tolerancia”, en *Quórum*, núm. 35, México, julio-agosto de 1995 (reproducción del artículo publicado en el volumen *El tiempo de los derechos*, Madrid, Fundación Sistema, 1995).
- Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- Garzón Valdés, Ernesto, “Sobre el concepto de tolerancia”, en *Claves de la Razón Práctica*, núm. 19, Madrid, septiembre de 1992.
- Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- Marcuse, Herbert, “Tolerancia represiva”, en Robert P. Wolf, B. Moore y Herbert Marcuse, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
- Savater, Fernando, “Los requisitos de la tolerancia”, en *Quórum*, núm. 35, México, julio-agosto de 1995.
- Stuart Mill, John, *On Liberty*, Glasgow, Collins, 1962.
- Tomás y Valiente, Francisco, “Ensayo para una historia de la tolerancia”, en *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996.

FILOSOFÍA, TÉCNICA Y MORAL

I

SI LA filosofía se ocupa del hombre en su relación con el mundo (natural y social), y si la técnica es parte esencial de esa relación, cabe preguntarse: ¿qué lugar ocupa en la filosofía? Ahora bien, si nuestra mirada se detiene, aunque sea a vista de pájaro en su historia, advertiremos fácilmente que la técnica no se inscribe en sus temas mayores. Esto no significa que los hombres no hayan tenido cierta conciencia de la técnica, de su poder y sus efectos, y que la filosofía, no se haya hecho eco —en mayor o menor grado— de ella, aunque sin llegar a ser un objeto principal de sus reflexiones. Pero, esa conciencia y su expresión filosófica son históricas, es decir, se hallan vinculadas en el tiempo: *a)* al grado en que la técnica eleva el dominio sobre la naturaleza; *b)* a la importancia que se atribuye socialmente a ese dominio, y *c)* al sentido y alcance que se le concede por sus efectos en la existencia humana. Por último, la conciencia y la filosofía de la técnica —entendida ésta como producción de objetos útiles o funcionales— son inseparables del punto de vista de la práctica alcanzada por esa conciencia y esa filosofía.

II

Tres actitudes ejemplares (espontáneas o reflexivas) hacia la técnica podemos distinguir claramente delimitadas histórica y socialmente.

La primera es la hostil o negativa de la antigua Grecia, que se extiende a toda actividad que —como el trabajo o algunas artes— entrañara un contacto material con las cosas. Y esa actitud —que encuentra su expresión filosófica en el Sócrates de Jenofonte, Platón y Aristóteles— se justifica por los fines u objetivos de la auténtica existencia humana que, liberada de toda actividad práctica material, se concentra en la vida teórica o contemplativa. Y corresponde, asimismo, a una sociedad de clases en la que los hombres “libres” y en particular los filósofos se elevan a la verdadera vida humana por su dedicación a la teoría y al ocio que lo hacen posible. En contraste con ellos, a los esclavos no se les reconoce esa dimensión humana, dado el carácter servil, humillante, de su trabajo físico. No cabe, pues, distinguir entre la “bondad” y la “maldad” de la técnica, puesto que lo verdaderamente humano no está en ella, sino en otra parte. Se comprende, por tanto, que —dado su *status* humano inferior— la técnica no sea en la Grecia antigua una cuestión filosófica mayor.

III

Un viraje radical llega cuando la dignidad del hombre se reivindica —desde el Renacimiento— no sólo en la contemplación, sino en la práctica que le hace sentirse dueño y señor del mundo. Pero, en rigor este “dueño y señor” es el hombre burgués, interesado en impulsar y desarrollar la transformación de la naturaleza. Es decir, interesado en la producción material, porque sólo desarrollando incesantemente las fuerzas productivas puede satisfacer sus intereses económicos y sociales, de clase. Y de esta praxis productiva es parte integrante e indispensable la técnica, junto con la ciencia que le sirve de base.

Con la Revolución industrial del siglo XVIII, se eleva considerablemente el valor que se reconoce a la técnica. Pero no sólo en cuanto que, al elevar el dominio del hombre sobre la naturaleza, lo libera de la necesidad natural, sino también porque la técnica —se piensa— le abre el camino de la felicidad. Bacon, Hume y, en general, los filósofos ilustrados ponen de manifiesto sus virtudes no sólo intelectuales —al estimular el conocimiento—, sino también morales y sociales al contribuir a alcanzar la libertad, felicidad y sociabilidad de los hombres. La técnica no les ofrece motivos de inquietud o recelo. Y no puede ofrecerlos ya que para ellos es, en definitiva, la aplicación de lo que hay más propio del hombre: la razón. Lo que cae bajo las luces de la razón no puede ensombrecerse. Hay, pues, en esta visión moderna, ilustrada, un optimismo tecnológico que es la extensión de su optimismo racionalista, sólo cuestionado entonces por Rousseau y los románticos. Pero, el desarrollo técnico hará que surjan sombras, dudas y cautela allí donde los ilustrados no encuentran más que luces, certidumbres y virtudes. La sospecha de que la técnica —como el trabajo humano— puede tener consecuencias deshumanizantes se vuelve certidumbre desde mediados del siglo XIX, como se advierte claramente en la crítica de Marx al papel de la máquina en el capitalismo de su tiempo. Pero, aún así, los filósofos no desviarán su mirada de los grandes problemas tradicionales para atender a los de la técnica.

IV

Una nueva actitud se desplegará ya en nuestro siglo cuando el impetuoso desarrollo científico y técnico abra, en toda su amplitud, el arco ambivalente de sus efectos impresionantes en nuestras formas de vida. Desde las primeras décadas del presente siglo, los avances técnicos han sido constantes y crecientes hasta llegar al mundo tecnificado de hoy. Lo técnico nos sale al paso en cada recodo de nuestra vida cotidiana o profesional; en los objetos y artefactos que usamos; en los edificios que habitamos, trabajamos o nos distraemos; en los medios de transporte con los que nos trasladamos, y en los de comunicación con los que nos informamos o “desinformamos”; en los instrumentos de aprendizaje y difusión del saber; en la protección de nuestra salud, etcétera. No hay necesidad humana que, para su satisfacción, no haga intervenir determinados objetos o instrumentos técnicos. Y, ciertamente, la técnica contemporánea ha beneficiado al hombre con sus logros inmensos, jamás conocidos en toda su historia

anterior. Y aunque su desarrollo se haya visto impulsado, limitado o pervertido por las exigencias de la producción y el consumo capitalistas, con vistas a la obtención de beneficios, son innegables esos logros en la satisfacción de las necesidades humanas, desde las básicas o elementales hasta las más elevadas o espirituales. Y, sin embargo, no se puede dejar de reconocer que, en nuestra época, la técnica ofrece también un lado negativo, incluso sombrío, por sus efectos en nuestras formas de vida. Estos efectos impresionantes por su profundidad y extensión, son de diverso tipo: 1) los que nos afectan como individuos en la relación con nosotros mismos y con los demás; 2) los que nos atañen colectivamente en cuanto miembros de la comunidad; 3) los que socavan la convivencia o relaciones armónicas entre los pueblos o naciones; 4) los que más allá del presente en que vivimos, alcanzarán a nuestros hijos o a futuras generaciones, y 5) los que nos afectan no ya como individuos o miembros de determinada comunidad, sino como seres humanos ya que ponen en cuestión la supervivencia de la humanidad misma.

V

Tomando en cuenta este mundo tecnificado y el modo como incide en nuestras formas de existencia, la actitud hacia la técnica ya no puede consistir en: *a)* su simple desvalorización por no formar parte de la auténtica existencia humana, ya que ésta se buscaría en otra parte; *b)* en la contemplación o teoría, como la que buscaban los antiguos griegos, o *c)* en su relación con lo trascendente, que es la actitud propia de las sociedades premodernas, o ajenas —fuera de Occidente— a la modernidad.

Nuestra actitud hacia la técnica ha de consistir en verla no sólo con el enorme potencial creativo que se pone de manifiesto en su deslumbrante progreso, sino también en el inmenso y dramático potencial destructivo que se despliega con ese progreso. Ahora bien, el modo como, en determinado entorno social, se conjugan o separan uno y otro potencial, obliga a establecer cierta distinción entre las diversas técnicas. O sea entre: 1) técnicas que, por su naturaleza propia, reclaman un uso positivo de ellas, aunque por error o accidente pueden tener efectos negativos. Tal es el caso de las técnicas médicas, educativas, agrícolas, etcétera; 2) técnicas que, por su naturaleza intrínseca, sólo pueden tener efectos sociales o morales negativos, como sucede con las distintas técnicas bélicas —nuclear, bacteriológica, química, o la herbicida empleada en Vietnam; 3) técnicas que, por el nivel en que se encuentra su desarrollo, pueden tener efectos indeseables o incontrolados, presentes o futuros, como puede verse ya en ciertas técnicas: informáticas, genéticas, robóticas, etcétera, y 4) técnicas que, por su carácter ambivalente, producen efectos positivos o negativos de acuerdo con el uso que se haga de ellas. Tal es el caso de las técnicas —como la nuclear o la ingeniería genética— que pueden prodigar al hombre los más elevados bienes, junto a los más terribles males.

VI

El peso que una u otra forma de técnica tenga en las diferentes formas de vida —para los individuos, cierta comunidad o todo el género humano— no podía dejar de hacerse sentir en la filosofía, aunque ésta, como el búho hegeliano levanta siempre su vuelo ya tarde. Y no es casual que lo levante en el siglo XX cuando los avances técnicos abren un impresionante abanico de creatividad y destructividad, de efectos positivos y negativos, en lo que constantemente ha sido ocupación fundamental de la filosofía: el hombre, en su doble e indisoluble relación con el mundo y con los otros hombres. Y de ahí que el progreso técnico, al alcanzar tan elevado y contradictorio nivel, plantee a la filosofía problemas de este tenor: ¿por qué y para qué la técnica?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿qué relación guarda como tecnología con la ciencia?, ¿qué nexos tiene con la producción material, la sociedad civil y el poder?, ¿en qué relación se halla con principios, fines y valores y, en particular, con los morales?

Estos problemas, y otros no menos importantes, exigen a la filosofía una urgente clarificación en cuanto que a ella corresponde ocuparse del hombre que crea o usa la técnica; del conocimiento —la ciencia en su nivel más alto— en que se basa; de la sociedad en que su desarrollo se ve estimulado, obstaculizado o pervertido; de los valores —sociales, morales, políticos e incluso estéticos— a los que aparece vinculada. Se ha pretendido escapar a ese tratamiento filosófico, partiendo de la premisa de que la técnica es una esfera autónoma, autosuficiente que no reconoce más fines o valores que los suyos propios: el de la efectividad o eficiencia. Pero, lo cierto es que las llamadas de la técnica a la filosofía son ya frecuentes y bastante ruidosas, aunque no por ello siempre escuchadas. Más bien cabría decir que la pesada carga teoricista que, durante siglos, ha arrastrado la filosofía occidental, le ha hecho permanecer sorda a esas llamadas y que sólo en nuestra época, con Spengler, Heidegger, Bogdanov, Gramsci, Habermas y Marcuse, se han abierto algunas puertas filosóficas a ellas. A las que se suman las abiertas por los filósofos de lengua española: Ortega y Gasset, pionero en este campo, Juan David García Bacca y Carlos Paris, en España; Ernesto Mayz Vallenilla y Mario Bunge, en América Latina.

Todos los filósofos nombrados se ocupan de la técnica por motivos diferentes; explican de distinta manera su naturaleza y sus relaciones con la ciencia, el poder y la sociedad, y no ven con los mismos ojos la conjunción de sus lados positivos y negativos, de su creatividad y destructividad. Pero, todos ellos coinciden en afirmar que la técnica no es algo accidental o marginal en la existencia humana, aunque conciban su esencialidad desde enfoques filosóficos distintos que van desde el antropológico más abstracto al concreto del hombre en su despliegue histórico-social.

En contraste con esta magra cosecha filosófica, destaca la abundancia de estudios contemporáneos de economistas, sociólogos, ingenieros, psicólogos. Pero, justo es reconocer que, en contraste con la carga especulativa que suelen arrastrar los filósofos, los científicos sociales y tecnólogos tienden a moverse en un vacío ideológico, desligados de supuestos filosóficos, lo que les conduce con frecuencia a un tratamiento empirista en el que desaparecen los fines, valores e intereses que, un enfoque filosófico, ha de sacar a la luz. Sin embargo, el que la filosofía haya marginado de su quehacer el comportamiento

técnico del hombre, puede comprenderse —como hemos venido apuntando— por su ceguera proverbial para la práctica que campea a lo largo de su historia. Y cuando se reconoce su importancia, no se libra de la especulación, ya sea que se la haga tributaria de premisas ontológicas, como forma de ocultamiento del Ser (Heidegger), o de las antropológicas de una naturaleza humana ahistórica o inmutable que se cifraría en la voluntad de poder (Mayz Vallenilla).

Ciertamente, hay filósofos de la ciencia que no cargan con semejantes premisas, pues sólo ven la importancia de la técnica como aplicación del conocimiento científico. Con ello, no descartan, es cierto, la relación entre teoría y práctica, de la que la técnica sería una variante, pues en esta relación, la primacía corresponde a la teoría que determina a la práctica y reduce ésta a la aplicación de ella. En esta concepción teoricista, la técnica — como la ciencia en que se basa— tiene una lógica propia, autónoma, al margen de la historia y la sociedad reales. Y, como en la ciencia, esa lógica interna, inmanente, la hace aséptica o neutra ideológicamente, lo que la exime de toda responsabilidad por los riesgos y consecuencias que tiene para la existencia humana.

VII

La superación de esos riesgos y consecuencias exige alternativas que pudieran buscarse: 1) en otros tipos de técnicas (como pretende Marcuse); 2) en el uso humano de ella al ser controlada socialmente desde otros fines y valores, y 3) en su cautelosa suspensión cuando sus resultados ominosos son imprevisibles o incontrolables.

Pero, esa superación se vuelve imposible: *ontológicamente*, si el destino del hombre —y de su técnica— se pone fuera de él, en manos del Ser; *antropológicamente*, si la negatividad de la técnica se inscribe en una naturaleza inmutable del hombre, y *científicamente* (o más bien, en una filosofía cientifista), si la técnica —como a la ciencia que aplica— se le atribuye una lógica propia, interna, al margen de los fines y valores que dominan en la historia y la sociedad en que se desarrolla. Y aunque en esta concepción —tecnicista a la vez— se reconocen sus efectos negativos en la existencia humana, éstos se consideran externos a su lógica inmanente, o connaturales de su desarrollo necesario. Ciertamente, con esta concepción, la técnica ya no se presenta tributaria de algo exterior a ella: el Ser o la naturaleza humana. Pero, al orientar las relaciones entre técnica y sociedad en una sola dirección —la que impone la técnica— se llega a la conclusión de que su desarrollo autónomo o irresistible no sólo configura y domina a la naturaleza, sino también al hombre, lo que conduce a legitimar el poder de los expertos, o dueños de la técnica; o sea, la tecnocracia.

No se trata, pues, de concepciones inocentes, ya que en ellas está en juego la posibilidad de la alternativa que somete a la técnica a un control social, democrático, o de la que reduce su control al estrecho círculo de los tecnócratas. Y mientras las concepciones especulativas —ontológicas o antropológicas— ven en la técnica intrínsecamente perversa, o en su uso perverso, un mal necesario determinado por el Ser

o la naturaleza humana, la visión tecnicista de la técnica le asigna un valor propio —la eficiencia— que se impone sobre cualquier otro, justificando así el poder de la tecnocracia.

VIII

Podría desprenderse de todo esto la necesidad de concebir la técnica, centrándola en el hombre, como ser histórico-social que sólo se afirma humanamente en su relación de dominio, creciente e ilimitado, con la naturaleza, dominio que se expresaría, a la vez, en el doble desarrollo de la razón y las fuerzas productivas. Esta concepción del hombre como “dueño y señor” en sus relaciones con la naturaleza, tiene su raíz en el humanismo burgués que, desde el Renacimiento, se despliega en la Ilustración. Ahora bien, esa concepción proclamada abiertamente por Descartes en su *Discurso del método* impregna incluso el pensamiento de Marx cuando, en el *Manifiesto comunista*, aplaude ese desarrollo, lo que ha dado lugar a que ciertos marxistas lo interpreten en términos productivistas. Aunque históricamente ese dominio del hombre se mueve por un interés particular, de clase —el lucro—, que beneficia sobre todo a la burguesía, se trata de un dominio, gracias a la ciencia y la técnica, cuyos beneficios se extenderán algún día, según Marx, a la sociedad entera cuando la revolución instaure las nuevas relaciones de producción que habrán de asegurar el libre e ilimitado desenvolvimiento de las fuerzas productivas.

Hoy sabemos, mejor que Marx, lo que él ya había atisbado, si no en el *Manifiesto*, sí en *El capital*, a saber: que ese creciente desarrollo productivo no sólo tiene consecuencias negativas para el trabajador, sino también para la naturaleza. Hoy sabemos muy bien que el progreso tecnológico tiene un lado perverso, inhumano, pero en grado mucho más alto que el que conoció y previó Marx. Y hemos comenzado a saber también lo que Marx no podía prever al propugnar, para una nueva sociedad, el libre —y por tanto irrefrenable— desenvolvimiento de las fuerzas productivas. Hoy ya es evidente que la pretensión de imponer la sujeción total de la naturaleza, amenaza la existencia misma del hombre. Los desastres ecológicos conocidos —tanto en los países capitalistas desarrollados como en las sociedades de lo que se llamó el “socialismo real”, desastres de los que no se libran los países del “Tercer Mundo”— demuestran que el dominio del hombre sobre la naturaleza no puede ser ilimitado, ya que su expansión irrefrenada, viene a destruir la base natural, indispensable, de la existencia humana. Esto significa que el antropocentrismo tiene que ser revisado para poner en armonía las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Ello exige trazar límites al dominio del hombre sobre ella; o más exactamente: dominar ese dominio para ponerlo efectivamente a su servicio. Lo cual requiere, asimismo, poner límites al desarrollo tecnológico que la visión occidental, capitalista, orienta hacia la producción y el consumo ilimitados. Este dominio humano sobre el dominio que la técnica ejerce, no implica en modo alguno la renuncia a ella, sino su control social, democrático. Ahora bien, para que ese control sea factible, se requiere

una transformación radical de la sociedad, en la que rigen la explotación, el lucro y el egoísmo, a fin de que el interés común —y no particular de la clase que domina económica y políticamente—, prevalezca en las relaciones humanas.

Lo anterior demuestra hasta qué punto se hace necesario en nuestro tiempo esclarecer la dimensión técnica de la relación del hombre con la naturaleza, su verdadero carácter —autónomo o heterónomo— y, en consecuencia, comprender que el dominio técnico sobre la naturaleza tiene que dejar de ser una amenaza para el hombre, lo cual sólo puede lograrse si éste logra dominar su propio dominio. Pero, para llegar a semejante esclarecimiento y comprensión, hay que dejar a un lado el tratamiento técnico (o más bien tecnicista) de la técnica, porque la esencia de ella —diríamos parafraseando a Heidegger—, no es técnica, sino humana, social.

IX

El concepto de técnica no puede separarse del de praxis, como actividad práctica, transformadora, con la que el hombre se hace —o deshace— ante la naturaleza; es decir, afirma o niega su propia naturaleza. Como ser de la praxis, el sujeto técnico se vale del conocimiento de la realidad y produce los instrumentos con los que puede transformarla. El conocimiento sirve de base a esa producción, y ésta a su vez impulsa ese saber (o ciencia). Con su técnica, el hombre responde a la necesidad de trascender su propio ser natural (Carlos Paris). Pero, el modo de trascenderla en esa empresa técnica es histórico y social. Aunque no puede ignorarse que la técnica —como la ciencia— tiene una lógica interna, propia, cuyas fases no se pueden saltar, esa lógica no puede desligarse del contexto social en que se da, no sólo porque éste, históricamente, puede retardar o acelerar su desarrollo, sino también por la dirección —humanizante o deshumanizante— que puede imprimirle.

La historia real, en este punto como en otros, es aleccionadora. Así como una sociedad —la antigua esclavista griega— que no conoce la exigencia de desarrollar la producción material, y en la que prevalecen la exaltación de la contemplación, del ocio, con el consiguiente desprecio por el trabajo físico, no puede dejar de bloquear mental y socialmente el desarrollo científico-técnico, como han demostrado Schull y Magallanes-Villena, el contexto social moderno que exige un desenvolvimiento incesante de las fuerzas productivas, es decisivo para el creciente desarrollo de la ciencia y la técnica. Si esto es así, la cuestión de la técnica no puede aislarse del tipo de organización social que la impulsa o bloquea. Y en haber puesto de relieve esta dimensión social frente a tantas concepciones especulativas o tecnicistas, está una de las aportaciones filosóficas más fecundas de Carlos Paris.

Ciertamente, no hay que caer en la disolución historicista o sociologista de la técnica, ya que ésta es esencial en el hombre, como ser de la praxis, y la técnica —como hemos subrayado— es un componente de ella. Ahora bien, el lugar que ocupa en la vida humana, el modo como le afecta, sus efectos sociales, no están inscritos en una esencia

intemporal, abstracta, sino que son posibilidades humanas que se realizan históricamente y en condiciones sociales dadas. Podemos suscribir, por ello, la caracterización de la técnica como dimensión *trascendental* del ser humano (Carlos Paris), justamente porque el hombre, con su praxis, trasciende el mundo natural y se trasciende a sí mismo como ser natural. En esta autotrascendencia se da la posibilidad de que se afirme, pero también de que se niegue, sin que esta negación lo rebaje a un plano puramente natural o animal. Es el propio hombre —como “ser natural humano” (Marx)—, el que despliega su potencial trascendental en un sentido u otro; o sea: humanizándose o deshumanizándose a sí mismo. Pero, en verdad, sólo despliega uno u otro en determinada situación concreta, histórico-social.

X

Que la técnica y sus productos se vuelven contra el hombre al no contar con el control necesario sobre ellos, es lo propio del fenómeno de la enajenación, tan convincentemente expuesto por el joven Marx con respecto a la actividad del obrero, a los productos de su trabajo y a sus relaciones con los demás. Como en toda forma de enajenación, la técnica —o, más exactamente, cierta técnica o uso de ella— se erige como un poder extraño que se impone al hombre, convirtiéndolo en simple cosa, medio o instrumento. Pero, no se trata sólo de que tenga consecuencias extrañas, no deseadas, o imposibles que, hoy por hoy son difíciles de prever o controlar, sino de los efectos de una técnica necesariamente perversa por su naturaleza intrínseca. Lo que claramente se pone de manifiesto en nuestros días es que el desarrollo tecnológico alcanza, junto a las cuotas más altas de creatividad, los niveles más elevados de potencial destructivo. Si no obstante esa creatividad, o más bien gracias a ella, la técnica se ha trocado en una amenaza a la existencia humana, ¿no valdría la pena tratar de vivir sin ella? Pero, no puede renunciarse a la técnica como si fuera un capítulo accidental de la historia humana que podría cerrarse, retornando a una fase premoderna en la que la naturaleza —integrada con el hombre y los dioses— en la totalidad del Cosmos dejara de ser lo que ha sido desde la modernidad: objeto de conquista para el hombre. El hecho de que la técnica moderna esté asociada al antropocentrismo de la civilización occidental, no autoriza cierto naturalismo que, como reverso de ese antropocentrismo, pone en el centro a la naturaleza como “dueña y señora”, incluso como sujeto moral y jurídico, independiente del hombre. Pero, hoy no es posible ni la integración premoderna de hombre y naturaleza en un todo que los trasciende ni el señorío e independencia, supuestamente posmodernos, de la naturaleza respecto del hombre. En la técnica se pone de manifiesto una relación indisoluble entre el hombre y la naturaleza, y de lo que se trata es de alcanzar la armonía que el antropocentrismo occidental ha socavado, pero que puede ser socavada también por un naturalismo absoluto. Vivimos en un mundo en el que la técnica se presenta con su doble faz: de creatividad y destructividad. En ambos casos vivimos —o malvivimos— *de, con y por* ella, entendida como una dimensión esencial del hombre

que, por tanto, él no puede eludir, y menos aún abolir, aunque sí puede y debe orientarla en un sentido u otro, desde su circunstancia histórica y social, en la medida en que el dominio técnico sobre la naturaleza y los hombres, se convierte en el dominio del hombre sobre la técnica.

XI

Si vivimos en un mundo tecnificado que modela nuestras formas de existencia, y del que no podemos escapar, se hace necesario plantear la cuestión de las relaciones entre técnica y moral. Esta cuestión es pertinente ya que, como forma de comportamiento humano, la técnica pone en juego nuestra conducta hacia nosotros mismos y hacia los demás. Pero, ¿no se sustrae la técnica a esa dimensión moral dada su condición instrumental? ¿No es acaso el fin —y no el medio o instrumento— el que puede y debe ser calificado moralmente? En verdad, no hay fines que no puedan ser calificados moralmente, pero esto no significa que los medios sean indiferentes desde el punto de vista moral, o que su calificación desde ese punto de vista esté inscrita en “el fin (que) justifica los medios”. Ahora bien, ni los medios son neutros o asépticos moralmente, ni basta el fin para justificarlos por muy eficientes que sean, como lo fueron —técnicamente— las cámaras nazis de gases, los bombardeos nucleares sobre Nagasaki e Hiroshima, las torturas físicas y psíquicas para obtener confesiones en los procesos de Moscú, o la defoliación de los campos en la guerra de Vietnam. Y aunque los fines fueran válidos —lo que no sucede por supuesto en los casos citados—, y se apelara a medios eficientes para ellos, la calificación moral de esos medios no dependería exclusivamente de esos fines y medios, sino de las consecuencias sociales que tuvieran y que, en ciertos casos, se volverían contra los fines que los medios empleados pretendían servir. Pero, si la calificación moral de la técnica no está simplemente en los fines, a los que remite su condición instrumental, ni tampoco en esta condición, en su eficiencia, el sujeto técnico no puede desentenderse de las consecuencias de su actividad o circunscribir ésta, desde el punto de vista moral, a las intenciones que se anidan en su interioridad. Ciertamente es también que, justamente por ser moral, su calificación ha de tomar en cuenta lo que sucede en esa interioridad, o sea: el grado de conciencia y libertad con que se comporta, pero no entendida como un reducto aislado, ya que ese comportamiento se da en condiciones sociales determinadas, generadoras de ciertos principios y valores que el sujeto asume libre y conscientemente a partir de ese condicionamiento. Se plantea entonces el problema crucial de la responsabilidad moral imputable al técnico que actúa de un modo u otro.

Ahora bien, de acuerdo con lo que antes se ha establecido, la responsabilidad moral se plantea en relación con los efectos de los actos de los sujetos técnicos (individuales o colectivos), realizados en determinadas circunstancias que los condicionan, pero sin abolir cierto grado de conciencia y libertad. En concordancia con la naturaleza de la técnica respectiva, esos efectos o consecuencias son de tres tipos: 1) efectos necesarios e intrínsecamente negativos, como los propios de la técnica bélica nuclear; 2) efectos

ambivalentes de acuerdo con la doble naturaleza de una misma técnica (como sucede con la técnica productiva, química, informática o robótica) y 3) efectos incontrolables o imprevisibles (como los de las técnicas, por ejemplo, de manipulación genética).

La responsabilidad moral variará en cada uno de esos tipos de efectos. En el primer caso, el técnico no podrá eludir la responsabilidad que comienza con la planeación misma, ya que las consecuencias no pueden ser otras que las negativas que tiene necesaria, intrínsecamente, la opción asumida. En el segundo caso, será responsable moralmente de las consecuencias de cierto uso de la técnica que, dado su carácter ambivalente, no deriva forzosa e inevitablemente de ella. Por último, cuando sus efectos son imprevisibles, la responsabilidad moral del técnico está en provocarlos con su actividad sin el conocimiento y el control necesarios.

En ninguno de los casos mencionados, puede eludirse la responsabilidad moral correspondiente arguyendo que ésta se reduce a hacer bien las cosas; es decir, a realizar el valor propio de la técnica, su eficiencia, desentendiéndose de los riesgos, daños o consecuencias que supuestamente han de ser juzgados conforme a fines o valores ajenos a su funcionalidad. Y aunque se reconozca que la técnica, por su condición instrumental, puede servir a otros fines o valores, ni éstos ni los efectos sociales provocados por ella, pertenecen a la esencia de la técnica. La técnica en cuanto tal —se dice también— es aséptica o neutra moralmente, y el técnico sólo tiene compromisos con su valor o fin propio: la eficiencia. En cuanto a sus efectos, sólo le interesan los que prueban prácticamente la realización de ese fin o valor. Esta posición con la que se pretende justificar su no responsabilidad, o más exactamente: su irresponsabilidad moral, tiene por base una separación entre medio y fines que como hemos visto no puede sostenerse. Y no sólo por la imposibilidad de esta separación, dada que elegir el medio —por ejemplo, en las técnicas de exterminio— es elegir el fin, sino también porque los medios pueden desnaturalizar, o incluso anular los fines —por elevados que parezcan— que se pretenden servir.

Ciertamente, decidirse por una técnica intrínsecamente destructiva, supone ya elegir determinado fin, y con una firmeza tanto mayor cuanto más eficientes sean los medios que se ponen en práctica. Ahora bien, cuando se trata de una técnica ambivalente, la opción por un uso u otro de ella, no es puramente técnica o una simple cuestión de eficiencia, sino que es una opción ideológica, moral. Por último, en el caso de técnicas cuyos efectos sociales son imprevisibles o incontrolables, optar por detenerla o continuarla tampoco es asunto puramente técnico, de eficiencia (la opción técnica exigiría más bien proseguirlas), sino que es también una opción ideológica, moral. Esta desatención a los efectos sociales que tiene, o puede tener, descansa en la separación de la ciencia y la técnica, por un lado, y su aplicación por otro. En una época en que el potencial destructivo científico-técnico ha alcanzado índices terribles, no se puede sostener la inocencia de ciencias y técnicas “puras”, sobre todo cuando por su propia naturaleza sólo pueden mostrar en la vida real un rostro destructivo.

Pero, la responsabilidad moral de los sujetos técnicos (individuales o colectivos) no puede plantearse al margen del sistema de relaciones sociales en que actúan y en el que la

técnica tiene determinados efectos en las formas de vida de los hombres. Las implicaciones morales de ciertas técnicas: productiva, nuclear, biomédica, genética, informática, robótica, etcétera, se dejan sentir, en definitiva, en cuanto que en lugar de servir al ser humano, lo dominan y convierten el fin en medio (conversión que para Kant era la negación de la moral misma). Pero, ante esas consecuencias, no hay que atender sólo a las decisiones de los sujetos, sino también al sistema que, de acuerdo con su naturaleza y sus intereses, necesita de la producción y del uso de semejantes técnicas. No se trata, pues —insistamos una vez más—, de repudiar la técnica en general, sino aquéllas, intrínsecamente perversas, o el uso perverso de ella. Y ese repudio alcanza también al sistema en el que —no de un modo casual, sino necesario— se produce y se usa esa técnica. Y esa producción y ese uso entrañan cierta dimensión moral. Y, aunque en el marco de esas condiciones, el sujeto técnico tenga una responsabilidad moral, en cuanto que decide y actúa libre y conscientemente, la cuestión de la técnica no es asunto puramente individual o de grupo, sino social. Ahora bien, el convencimiento de que, por las consecuencias sociales que hay que asumir, la técnica que las provoca no es neutra o aséptica moralmente, ha de llevar también al convencimiento de que el destino definitivo de la técnica —a favor o en contra del hombre— está vinculado necesariamente a la forma de organización social, bien como sistema actual de explotación y enajenación que hace del hombre un simple medio, instrumento o cosa, o bien como sistema en que el hombre es un fin en sí mismo al ofrecerle una vida más digna y libre, más justa y solidaria. De donde resulta que el imperativo moral de resistirse hoy a producir una técnica perversa, o a rechazar el uso deshumanizante de ella, o de ser cauteloso cuando sus efectos son imprevisibles, desemboca en el imperativo político de transformar el sistema social en el que la técnica tiene —por la estructura misma de ese sistema— semejante naturaleza y tales efectos negativos en nuestra existencia.

1992

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anthropos*, Revista de documentación científica de la cultura, núm. 94-95, Barcelona, 1985.
- Bunge, Mario, *Tecnología y filosofía*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1976.
- García Bacca, Juan David, *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica", en *Época de la filosofía*, Barcelona, 1985.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1986.
- Mayz Vallenilla, Ernesto, *Crítica de la razón técnica*, Caracas.
- Nitchan, Cari, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona, Anthropos, 1989.

- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1982.
- Paris, Carlos, *Mundo técnico y existencia auténtica*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- , *La civilización nuclear*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Libertarias, 1986.
- Sanmartín, José, *Los nuevos redentores*, Barcelona, Anthropos, 1987.

IZQUIERDA Y DERECHA EN POLÍTICA: ¿Y EN LA MORAL?

DERECHA E IZQUIERDA EN POLÍTICA

DESDE hace ya más de dos siglos, exactamente desde que las posiciones políticas de los representantes del pueblo, en la Asamblea Revolucionaria Francesa, fueron llamadas de derecha e izquierda, de acuerdo con el lugar que ocupaban frente a la presidencia, esta dicotomía se ha generalizado y ha sobrevivido en diversos países y en distintos tiempos. En verdad, no ha sido la única dicotomía proclamada para situar a los partidos, fuerzas, frentes o actores en el escenario político. Se han dado también, particularmente en los países de lengua española, otras divisiones antagónicas, como las de liberales y conservadores, autoritarios y libertarios, progresistas y reaccionarios, fascistas y antifascistas, reformistas y revolucionarios, etcétera. Ahora bien, aunque en determinados periodos alguna de esas dicotomías ha predominado sobre las demás, es innegable que la de derecha e izquierda, por su amplitud y persistencia, es la que se ha impuesto sobre las restantes. Ciertamente, no han faltado intentos de situarse por encima de esa distinción. Tales son los del nazismo en Europa al pretender asumir e integrar elementos esenciales de la derecha (el nacionalismo) y de la izquierda (el socialismo), y el del populismo de Vargas y Perón, así como del PRI mexicano, en América Latina, cuyo referente básico es el pueblo por encima de la divisiones no sólo de clase, sino de derecha e izquierda. Pero, en el caso del nacional-socialismo, estaba claro desde el primer momento que, por su programa y acción, lejos de superar la dicotomía de derecha e izquierda, no hacía más que situarse en el extremo de uno de los términos del espectro político, por lo cual como otros intentos análogos —los del fascismo italiano y el nacional-sindicalismo español— no podía engañar a nadie. En cuanto al populismo latinoamericano, lejos de trascender la dicotomía mencionada, no hacía sino reproducirla en su seno e imprimir un sesgo de derecha o izquierda, de acuerdo con las circunstancias históricas, a su política.

Durante casi dos siglos, el significado de los términos antagónicos estuvo claro, y no sólo para designar los extremos, sino también para situar a los agentes políticos que, no obstante su alejamiento de esos extremos, no dejaban de ser reconocidos como de derecha o izquierda. Así ocurrió con los partidos conservadores que, sin identificarse con el fascismo, no dejaban de ser de derecha, o con los partidos demócratas, socialdemócratas o socialistas, que sin compartir los objetivos de la izquierda revolucionaria, no por ello perdían su coloración izquierdista. Ciertamente es que la línea divisoria no era rígida, pues variaba históricamente, y que una misma fuerza política, en diferentes momentos históricos, podía ocupar —como hemos visto anteriormente en el caso del PRI mexicano—, la posición de derecha o izquierda frente a la cual se había situado en otro momento. Baste recordar como ejemplos de tal cambio de posiciones en

una misma fuerza política —el PRI— en diferentes tiempos: el “liberalismo social” salinista y el cardenismo nacional-revolucionario. Y ejemplos de semejante inversión de las posiciones originarias de diferentes sujetos políticos, se dieron en los últimos decenios del franquismo en España y se dan hoy, respecto al socialismo, incluso en izquierdistas radicales, “marxistas-leninistas” de ayer. Y, finalmente, en nuestros tiempos neoliberales de sacralización del mercado y de la “eficacia económica”, no faltan gobiernos occidentales supuestamente de izquierda que hacen una política de derecha tan extrema como la del neoliberalismo.

¿FIN DE LA DICOTOMÍA DERECHA-IZQUIERDA?

La dicotomía derecha-izquierda, cuyo uso y predominio se ha reconocido y justificado durante casi dos siglos, no goza en la actualidad de buena salud. Cuestionada en los últimos años, se oyen voces que sentencian que no sólo ha perdido el vigor que efectivamente tuvo en otros tiempos, sino que hoy carece de sentido. Se proclama, en consecuencia, que ha llegado a su fin. De este modo, a la ya larga cadena de muertes que se vienen decretando desde hace ya algunos decenios: muerte o fin de la ideología, de la razón, de la modernidad, de la historia, del marxismo, de las revoluciones, del socialismo, de la utopía, etcétera, habría que agregar ahora el “fin” de la dicotomía de derecha-izquierda en política.

Los argumentos de más peso que suelen esgrimirse, con este motivo, son fundamentalmente tres. *Primero*: vivimos los tiempos tecnocráticos del “fin de las ideologías”; por tanto, siendo ideológica —como es—, la distinción política derecha-izquierda ha llegado también a su fin. Es cierto que aunque no puede dejar de reconocerse el carácter ideológico de esa distinción, sólo si se asume como verdadera la premisa de ese silogismo —y nosotros no podemos asumirla como tal—, la conclusión a que se llega sería verdadera. Así, pues, este argumento no puede convencernos de que la distinción política mencionada carezca de base.

Veamos el *segundo* argumento que podríamos formularlo así: nuestra época se enfrenta a problemas nuevos e insospechados, distintos de los de la época en que surgió, se reconoció y floreció la distinción de referencia. Nos enfrentamos hoy —se dice con razón— a problemas inexistentes o apenas balbucientes en épocas pasadas; problemas que por su alcance universal podríamos llamar antropológicos, ya que afectan no sólo a esta o aquella comunidad, sino incluso al género humano. Tales son la creciente degradación de las condiciones naturales de la existencia humana, la avasallante enajenación y cosificación de los seres humanos en la sociedad actual, la amenaza, que no acaba de disiparse, de un cataclismo ecológico o de un porvenir sombrío ante los avances de la genética, etcétera. Se trata de problemas que, por afectar —no de un modo particular, sino universal— a los miembros de la comunidad humana actual, y algunos de ellos no sólo a la presente, sino también a la futura, reclaman soluciones universales o universalizables, que escapan a las soluciones parciales de derecha o izquierda. Todo esto

es cierto. Sin embargo, no puede negarse que el modo de acceder a esas soluciones, los medios a que se recurre al buscarlas y ponerlas en práctica, así como el grado de su aceptación en una sociedad dada, no se dan en una comunidad ideal, sino real y se hallan mediados por los intereses particulares de los grupos o clases en que se divide esa comunidad. Como puede verse claramente a la hora de responder a imperativos universales, como los ecológicos o los del reconocimiento y aplicación de los “derechos humanos”, esos intereses particulares condicionan las soluciones y los medios para alcanzarlas y practicarlas. Por todo ello, incluso en esta esfera de los problemas universales, las posiciones de los actores, al expresarse políticamente, dadas sus divergencias o antagonismos, se sitúan políticamente a la derecha o a la izquierda.

Finalmente, el *tercer* y más socorrido argumento, en estos últimos años, tiene que ver con el derrumbe de lo que, durante largo tiempo, constituyó el referente de un amplio sector de la izquierda: el llamado “socialismo real”. Al desaparecer este referente histórico, la izquierda se habría quedado desnuda, en el aire, sin bandera ni sustento, y, por ello, carecería de sentido su distinción de lo que se le oponía: la derecha. Ahora bien, con respecto a este argumento, hay que precisar los siguientes puntos: *a)* que el “socialismo real” nunca fue el referente de toda la izquierda, y ni siquiera de toda la izquierda socialista, aunque sí lo fue para una parte importante de ella. Pero hoy está claro, incluso para la izquierda que hizo suyo el “socialismo real”, lo que muchos marxistas críticos habían ya señalado: que no se estaba ante una sociedad socialista, sino ante un sistema burocrático que, por una serie de razones que hemos pretendido dar en otro lugar, había usurpado en nombre del socialismo el verdadero referente socialista, y *b)* que no obstante la falsa identificación de socialismo y “socialismo real” —sostenida tanto por los ideólogos soviéticos como por los voceros más conservadores del capitalismo—, el socialismo sigue siendo hoy un referente válido, aunque incierto y lejano, para un sector de la izquierda.

Es claro que no puede negarse que los argumentos anteriores —cualquiera que sea el grado de verdad o falsedad que se les atribuya— han contribuido a minar el crédito de que gozaba en el pasado la distinción política de derecha e izquierda. Y hay que reconocer también que este declive de su vigencia ha estimulado en la práctica el comportamiento de ciertas fuerzas políticas: el de la derecha neoliberal a la ofensiva, dispuesta a ocupar todo el espacio político, y el de la izquierda desencantada que no acierta a enfrentarse a esa ofensiva y cede incluso, ante ella, su espacio propio.

Ahora bien, el desplazamiento de las posiciones de derecha e izquierda en el espectro político actual no anula en modo alguno la necesidad y validez de la distinción de esas posiciones en dicho espectro. La proclamación de su “fin” sólo puede representar una operación ideológica tendente a ocultar la contraposición de fines, valores e intereses que se dan en una comunidad real. Y al tratar de borrar, con ello, la línea divisoria, lo que se pretende en definitiva es hacer prevalecer la posición que está a la derecha de ella, excluyendo de una buena vez la que sigue siendo necesaria y válida a su izquierda. De aquí la importancia que reviste, en nuestros días, la tarea de esclarecer y justificar la distinción política que nos ocupa para hacer frente a la operación ideológica que entraña

el “fin” de esa distinción.

CRITERIOS DE UNA DISTINCIÓN POLÍTICA

En esta tarea contamos con la valiosísima contribución de Norberto Bobbio con su reciente libro: *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Se trata de una obra, como otras suyas, de un valor teórico excepcional, y a la vez digna de la trayectoria fecunda y honesta de quien, desde la óptica de su socialismo liberal, se sitúa claramente en una posición inequívoca de izquierda. No podemos detenernos ahora, por obvia falta de tiempo, en un libro que ha suscitado un enorme interés por su riqueza temática, sólida argumentación, espíritu polémico y acuciante actualidad. Nos limitaremos a señalar que compartimos plenamente la conclusión a que llega su autor, después de examinar con respeto, agudeza y claridad los argumentos que avalan o impugnan la distinción política de derecha-izquierda. Y la conclusión —con la que coincidimos, como fácilmente puede advertir el lector— es que esa distinción se halla lejos de haber llegado a su fin y que, por tanto, sobrevive y mantiene la vitalidad de su significado. Y puesto que derecha e izquierda son términos correlativos del universo político, la sobrevivencia de su contraposición significa también para Bobbio que la izquierda existe como polo esencial y originario en el universo político. Ahora bien, el reconocimiento de la estructura dicotómica del espectro político plantea forzosamente el problema del criterio de la distinción derecha-izquierda, que Bobbio encuentra en “la distinta posición que los hombres, que viven en sociedad, asumen frente al ideal de la igualdad”. Después de precisar que por igualdad no entiende la igualdad absoluta, sino la que se especifica al responder a las preguntas de: igualdad “¿entre quiénes?”, “¿en qué cosa?” y “con base en ¿qué criterio?”, Bobbio reafirma el criterio único de la igualdad que —como ideal— ha sido y sigue siendo la “estrella polar” de la izquierda. En este punto nos permitimos discrepar de Bobbio, como ya han discrepado otros comentaristas, al considerar insuficiente este criterio único y completarlo con el de la libertad. Pero, aun así, ese criterio nos sigue pareciendo insuficiente, pues aunque se enriquezcan ambos conceptos: *a)* el de la igualdad con su concreción en diferentes niveles —igualdad ante la ley, igualdad de oportunidades e igualdad de posiciones económicas y sociales mínimas y de necesidades básicas—, y *b)* el de la libertad, al extenderlo del plano formal al real, la distinción política de derecha e izquierda tiene que echar mano de otros criterios que permitan definir estas posiciones ante múltiples referentes, como son: Estado y sociedad civil, relaciones de propiedad, papel del mercado, reivindicaciones de las minorías étnicas, nacionales o sexuales; relaciones diversas: entre el hombre y la naturaleza, la Iglesia y el Estado o entre las naciones, así como políticas concretas: de bienestar social, fiscal, laboral, científica, educativa, artística, etcétera. El criterio de distinción política ha de ser, pues, abierto y plural, y su amplitud, así como la prioridad de unos referentes sobre otros, dependerá de las condiciones sociales en un momento y lugar dados, condiciones que varían históricamente. Es cierto que el gozne en torno al cual giran esos

criterios particulares son la igualdad y la libertad, junto con el modo de imbricarse una y otra en sus realizaciones concretas.

Respecto a estos dos criterios básicos, la derecha ha tendido históricamente a limitar el área de las libertades reales para la mayoría de la población y a frenar los avances en la igualdad social reclamados por las clases más desprotegidas. La izquierda, por el contrario, ha tendido —en mayor o menor medida de acuerdo con la franja de que se trate— a superar esos límites y frenos, y a ampliar la esfera de las libertades reales y de la igualdad social. Ser de izquierda —o más exactamente, estar a la izquierda— sigue significando hoy asumir con un contenido concreto, efectivo, ciertos valores universales: dignidad humana, igualdad, libertad, democracia, solidaridad y derechos humanos, cuya negación, proclamación retórica o angostamiento han sido siempre propios de la práctica política de la derecha.

LA DICOTOMÍA DE DERECHA E IZQUIERDA EN OTROS CAMPOS

Por su origen y naturaleza, derecha e izquierda designan, ante todo, posiciones políticas opuestas. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿cabe extender esta contraposición a otros campos no propiamente políticos? Adelantemos una respuesta general: será pertinente extenderla si y sólo si la política se hace presente, de un modo u otro, en ellos. Y esa presencia habrá que rastrearla: 1) en el contenido de esas áreas específicas del comportamiento humano; 2) en la orientación estatal o social que promueve ese comportamiento, y 3) en el uso político y social que se hace de sus productos. Veamos, pues, hasta qué punto la distinción política de derecha e izquierda se deja sentir en determinadas áreas específicas: científica, técnica, artística y religiosa del comportamiento humano y sus productos.

La distinción política derecha-izquierda en la ciencia

Por su valor de verdad, objetividad, estructura sistemática y ordenación lógica, esta distinción ideológico-política es ajena a la ciencia. Por ser irreductibles a la ideología, no obstante el papel que ésta cumple en las ciencias —particularmente en las sociales—, no hay ciencias de derecha o izquierda. Semejante distinción es incompatible con la especificidad de la ciencia como conocimiento fundado, verdadero y objetivo. Cierto es que, a lo largo de su historia, y sobre todo en la más reciente, se han dado intentos de distinguir en su seno posiciones ideológicas políticas de signo antagónico. Tal fue el intento nazi de distinguir entre “ciencia alemana”, entendida como ciencia auténtica, incontaminada, y “ciencia judía”, inauténtica, contaminada racialmente. Y tal fue también el empeño estalinista de establecer una distinción de clase entre “ciencia burguesa” y “ciencia proletaria”, que dio lugar, en el campo de la genética, al escandaloso asunto “Lyssenko”. Por su contenido de verdad y objetividad, la ciencia no admite semejantes

distinciones ideológicas, ya sea que éstas se hagan por motivos raciales o clasistas. Pero, si no caben tales distinciones en la ciencia por su contenido, sobre todo en las ciencias formales y naturales, sí pueden hacerse en otros terrenos en los que la ciencia se ve involucrada. Así las justifican, en primer lugar, la orientación que el Estado o determinados grupos sociales imprimen a la investigación, difusión y desarrollo científicos, que constituyen lo que justamente se llama *política* científica. Con ella se trazan los objetivos fundamentales de la actividad científica y se establecen la prioridad de ciertos problemas y la preferencia por ciertas áreas de investigación. La política científica, como toda política, admite la distinción de derecha e izquierda, de acuerdo con las posiciones que se adoptan respecto a los objetivos, prioridades y opciones posibles. Pero el Estado y los grupos sociales dominantes no sólo llevan a cabo cierta política en el terreno de la investigación y difusión, sino que determinan también la aplicación de los frutos científicos alcanzados, aplicación que puede ser de signo opuesto para el poder político y económico y para los grupos sociales subalternos, o para toda la sociedad. Así pues, los logros del desarrollo científico no pueden escapar a diferentes valoraciones desde posiciones políticas de derecha e izquierda.

La distinción derecha-izquierda en la técnica

En cuanto que la técnica se considera —por su contenido y especificidad o naturaleza propia— neutra ideológicamente, parece escapar a la distinción política de derecha e izquierda. De modo análogo a lo que hemos visto en la ciencia, esa distinción sólo tiene sentido respecto a la política que sigue el poder estatal o económico al imprimirle cierta orientación, prioridad u opción. Podría aplicársele, asimismo, semejante distinción, teniendo presente la valoración positiva o negativa de sus efectos en nuestra existencia, de acuerdo con el uso que determinada política le impone. Ahora bien, la distinción se justifica aún más cuando se trata no ya de técnicas que admiten un uso ambivalente (benéfico o pernicioso para la sociedad), sino de técnicas que por su naturaleza intrínsecamente perversa —como son las técnicas bélicas: nuclear, bacteriológica, química o herbicida— sólo pueden tener efectos sociales negativos. En suma: con respecto a la política que impulsa, en un caso, una técnica ambivalente y, en otro, una técnica intrínsecamente destructiva, perversa, no deja de ser pertinente la distinción política de derecha e izquierda en relación con las posiciones que se adoptan ante ellas.

La distinción derecha-izquierda en el arte

¿Qué decir de esta distinción política en el arte? Reconozcamos, en primer lugar, que se dio efectivamente en un pasado no lejano. Reconozcamos también que fue tajante tanto desde ciertas posiciones políticas de izquierda, radicales o revolucionarias, al calificar como propio y auténtico un arte “de izquierda” o “revolucionario”, como desde posiciones extremas de derecha, por ejemplo, el nazismo que sólo reconocía como

propio y verdadero el “gran arte alemán” o “ario”.

Por cierto, esta común politización del arte coincidía en condenar todo el arte de la vanguardia del siglo XX como arte “decadente”, en la ex Unión Soviética, o “degenerado” en la Alemania nazi. Ciertamente, se trata en ambos casos de una distinción política que tiene por base la reducción del arte a la ideología (racista y clasista, respectivamente), ignorando por completo su naturaleza creadora específica. La reducción del arte al contenido ideológico-político, que estaba en la base de su calificación como arte “de izquierda”, “revolucionario”, o de su descalificación como arte “burgués”, “decadente”, pasa por alto que, en la obra artística, el contenido sólo existe como contenido formado o creado. Y que como tal, el contenido político —así formado o creado—, es parte indisoluble de ese todo que es la obra de arte. La distinción derecha-izquierda al abstraer el contenido político —exterior a la obra— de ese contenido nuevo, creado, que sólo existe *en ella y por ella*, se sitúa fuera del arte. La distinción política, tantas veces mencionada, carece de sentido si se aplica a la obra de arte como tal, considerada ésta no como simple documento sociológico, manifiesto o testimonio político. Verla sólo con las anteojeras políticas de derecha e izquierda, significa —repito— situarse fuera del arte, aunque ciertamente no de la política. En verdad, puede hablarse de un arte conservador, académico —aunque esto sea una contradicción en los términos—, y de un arte revolucionario, innovador, verdaderamente creador, pero los conceptos “conservador” y “revolucionario” no tienen aquí el mismo significado que en la política. No hay que confundir el llamado arte revolucionario, o de la revolución, con la revolución en el arte. Pero, negar que sea pertinente la distinción política de derecha e izquierda en el arte, no significa negar que una relación propiamente artística, entre arte y política, puede darse, como se da efectivamente en obras de Delacroix, Goya, Brecht, Neruda, Alberti, Picasso o Siqueiros. Lo que hallamos, por el contrario, al llevar la distinción de derecha e izquierda al arte, es la disolución de éste en la política. No hay, pues, por su naturaleza específica, un arte de derecha y uno de izquierda, aunque —como en otros campos— cabe adoptar semejantes posiciones ante la política artística que promueven el Estado o ciertos sectores sociales, o también respecto a la función ideológica, política, que el arte puede cumplir en un momento dado. Pero, al reconocer esto, hay que tener presente que el arte cumple dicha función no al margen de su naturaleza estética, sino gracias a ella. O, como decía Gramsci: “el arte puede ser político, pero a condición de que lo sea como arte”.

Derecha e izquierda en la religión

Como en los campos anteriores, la distinción derecha-izquierda tiene sentido cuando en la religión se da una dimensión política. Pero ésta no se hace presente en su contenido teológico propio, en torno al cual encontramos posiciones fideístas, agnósticas o ateas. Ahora bien, en cuanto que el creyente que predomina en nuestras latitudes es, o pretende ser, cristiano, no sólo en su comportamiento íntimo y ritual respecto de un mundo

trascendente, sino en este “valle de lágrimas” que es el mundo terreno, su acción puede cobrar una dimensión política al tener que moverse en un entramado de relaciones sociales en el que se ejerce cierto poder y afloran por doquier aspiraciones e intereses de diversos o antagónicos grupos sociales. Históricamente, esta acción —tratándose del cristianismo y, más precisamente, de su versión católica— muestra un doble rostro: el de la complicidad con el poder político y económico y el de la opción evangélica por la liberación —aquí en la tierra— de la servidumbre, la pobreza y la opresión. Y aunque el primer rostro es el más conocido porque es el que ha predominado a lo largo de la historia, el segundo no ha dejado de estar presente en ella en ciertos momentos, y, particularmente, en nuestro siglo, desde los años sesenta, en América Latina, con la Teología de la Liberación. Como “opción por los pobres”, no retórica, sino práctica, combativa, se trata de una acción que, por su raigambre religiosa, se remite a Cristo y a la Biblia, pero que cobra una clara dimensión política al hacerse eco de las reivindicaciones de fuerzas políticas y sociales, oprimidas y explotadas en nuestro tiempo y al aspirar —como ellas— a transformar este mundo terreno, librándolo de la opresión política, económica, social e incluso étnica existente. Vemos, pues, que en cuanto la religión cristiana, institucionalizada, se proyecta en el orden mundano de la “cosa pública”, incide necesariamente en la práctica política, ya sea apuntalando el sistema existente, ya sea optando por transformarlo, más allá del templo, en la plaza pública. En consecuencia, es en este terreno en el que se encuentran religión y política, aunque sus encuentros sean de signo opuesto, y justamente por ello es pertinente aplicar la distinción política de derecha e izquierda a la religión.

Llegamos así a la conclusión de que esta distinción en los campos específicos a los que nos hemos asomado: ciencia, técnica, arte y religión, tiene sentido en cuanto que la política se hace presente, de un modo u otro, en ellos.

¿Y EN LA MORAL?

Al examinar la pertinencia de la distinción política derecha-izquierda en la moral, partimos de la idea de que esta forma de comportamiento humano se caracteriza por la regulación de las relaciones entre los individuos, así como entre ellos y la comunidad, con la particularidad de que esa regulación se acata libre y conscientemente por los individuos; es decir, con la convicción íntima de que sus normas deben ser cumplidas, sin la imposición de una instancia exterior. La moral presupone, por tanto, cierta autodeterminación, libertad y responsabilidad del sujeto. Pero, el acto moral, siendo necesariamente individual, es también social, no sólo porque afecta a otros individuos y a la comunidad, sino también porque las normas a las que se sujeta el individuo responden a necesidades y requerimientos sociales que determinan las modalidades de esa regulación normativa.

El comportamiento moral tiene efectos o consecuencias para los demás, y en este sentido se hace presente en la vida pública. Y ésta es justamente la esfera en la que se

encuentran, o desencuentran, la moral y la política. Nos referimos a la política como actividad práctica de individuos concretos, pertenecientes a diferentes sectores o clases sociales, que se agrupan y actúan, de acuerdo con sus aspiraciones e intereses comunes, para mantener, reformar o cambiar radicalmente el Estado y el orden social existentes. Considerada la política en este amplio sentido, la pertinencia de la aplicación de la distinción derecha-izquierda en el terreno de la moral, habrá que buscarla —como la hemos buscado en otros campos—, en el modo de hacerse presente la política en la moral, o también: en el modo de relacionarse entre sí ambas formas de comportamiento humano, o de regulación de las relaciones entre los hombres. Las relaciones entre una y otra pueden tener un carácter pretendidamente excluyente: política sin moral o moral sin política; o bien, pueden ser interdependientes, aunque la posición de los términos en esta relación sea asimétrica. Veamos cada una de las tres modalidades de la relación entre moral y política.

Política sin moral

La política se separa de la moral tanto si desconoce la autonomía (relativa, por supuesto) y la especificidad de ella, como si al afirmar una y otra lo hace con un criterio ajeno a la moral. En el primer caso, la moral se concibe —parafraseando el famoso aforismo de Clausewitz— como la continuación de la política por otros medios; en el segundo, se introduce, como criterio propio e incompañado de la política, el instrumental o maquiavélico de la eficacia, medida ésta por el éxito alcanzado en la conquista, el mantenimiento o la destrucción del poder existente y ajena a toda consideración moral. O sea: la moral se disuelve en la política, en el primer caso, y la política se sustrae a la moral, en el segundo.

Al disolverse la moral en la política con la pretensión de servirla, el servicio se convierte en servidumbre, ya que al perderse su autonomía y especificidad, se desvanece como comportamiento libre, voluntario y responsable ante la política. Al absorber así la política a la moral —si se trata de una pretendida política de izquierda—, ésta entra en contradicción —por la servidumbre que impone a la moral— con los valores asumidos de libertad y autodeterminación individual y social que definen políticamente a la izquierda, y con ello imprime un sesgo ajeno a sus valores propios en el terreno de la moral. Semejante servidumbre de la moral a la política es consustancial con los regímenes totalitarios, antidemocráticos o autoritarios, pues constituye el corolario forzoso de su política, y lo es también —como demuestra la reciente experiencia histórica— de los regímenes supuestamente socialistas que, con esa servidumbre, castran el contenido libertario y emancipatorio propio del socialismo.

En el segundo caso, es decir, cuando la política se sustrae a la moral, la “buena política” es “buena” precisamente por su “eficacia” o “realismo político” que sólo puede afirmarse y reconocerse en la medida en que escapa a toda valoración o enjuiciamiento moral. No es que con ello se niegue la presencia de la moral, pero ésta queda relegada a

la vida privada, sin que encuentre puertas abiertas en el campo propio de la política: la vida pública. Semejante escisión de lo público y lo privado en la vida social, o del ciudadano y el individuo real es propia de la sociedad burguesa, como ya señaló Marx en sus escritos de juventud. Esta escisión, que permite vaciar a una política “realista”, “eficaz” de su contenido moral, se ha dado también en nuestro tiempo en las sociedades del “socialismo real”. Ahora bien, semejante escisión, y la correspondiente separación de política y moral en nombre de la “eficacia” o del “realismo”, no puede ser aceptada desde posiciones políticas de izquierda. Hay valores que la definen —como los de igualdad, libertad, democracia, solidaridad— que, no obstante las modalidades de su presencia, son comunes a cierta política y a determinada moral, sin que puedan ser abstraídos de una y otra. Por tanto, una política que asuma dichos valores desde posiciones de izquierda, no puede sustraerse en su práctica, en nombre de la “eficacia”, a dichos valores, ni puede relegarlos por exigencias pragmáticas, a la vida privada, individual, esfera supuestamente exclusiva de la moral.

Aunque lo que hemos sostenido hasta ahora respecto de la relación primera entre política y moral (o sea: política sin moral), prefigura las otras dos; es decir, la también excluyente de moral sin política, y la interdependiente (o relación mutua entre ambos términos), detengámonos aunque sea brevemente en ellas.

Moral sin política

Tal es la moral de la intención (Kant) o de la convicción (Weber). Es la moral del sujeto que actúa: *a)* sin pretender que lo que se amuralla en su conciencia tenga necesariamente una realización efectiva, política, fuera de ella; vale decir, en la plaza pública; o *b)* que consciente de su realización actúa conforme a sus principios y convicciones, pero desentendiéndose de sus consecuencias, o asumiendo sólo la responsabilidad de las que se adecúan a esos principios y convicciones, fiel a aquel viejo anhelo de “¡Sálvense los principios, aunque se hunda el mundo!” Se trata de la moral que asépticamente se desembaraza de la política, o que sólo hace suya la que se ajusta al rasero de su moral. Moral y política se separan aquí, ya sea porque la primera se desentiende de la segunda; ya sea porque sólo se reconoce la política que responde a la intención, convicción o principios del sujeto; es decir, la política que continúa la moral. En suma: se trata de la moral que ignora la política, o bien que sólo admite ésta disuelta en la moral.

¿Hasta qué punto la distinción política de derecha e izquierda se vuelve pertinente en la moral, tanto si la política es: *a)* ignorada, o *b)* reconocida sólo por su ajuste a principios y convicciones morales? Veamos.

Al escindir la moral de la política, o considerarse ésta sólo desde un punto de vista moral, no por ello deja —o puede dejar— de tener consecuencias políticas. Ahora bien, independientemente de que se les ignore, o de que sólo se atienda a las que se ajustan a las intenciones o convicciones morales, las consecuencias políticas de un signo u otro, positivas o negativas, no pueden escapar a la dicotomía de derecha e izquierda que, por

tanto, alcanza a la moral que tiene esas consecuencias. Aunque teniendo precisamente en cuenta la moral kantiana de la intención, Marx calificó a la moral como “la impotencia en la acción”, esto no debe tomarse al pie de la letra: la moral —incluso la de la intención— tiene con frecuencia resultados negativos, pues, como dice el viejo proverbio, “de buenas intenciones está sembrado el camino del infierno”.

En las dos relaciones que hemos estado considerando: política sin moral y moral sin política, se da la absorción o reducción de un término a otro, porque en ambos casos se borra la especificidad de cada uno. En la política sin moral, ésta se disuelve en la política; en la moral sin política, ésta se reduce a la moral.

Examinemos ahora la tercera relación anunciada entre moral y política: aquélla en la que ambos términos, sin perder su naturaleza específica, son interdependientes, con lo cual veremos —desde otro ángulo— hasta qué punto la dicotomía de derecha e izquierda tiene sentido en la moral.

Interdependencia de política y moral

Se trata de la relación en la que la política —como práctica efectiva en comunidades reales— asume ciertos fines que tiene por valiosos, así como los actos correspondientes. Para la política de izquierda estos fines y valores que la definen son, entre otros, como ya hemos visto: la igualdad, la libertad, la justicia, la democracia, la solidaridad. A su vez, la política de derecha se caracteriza por las limitaciones y obstáculos que interpone en la realización de esos fines, así como por la asunción de otros que tiene por necesarios o valiosos, tales como la desigualdad social, étnica o sexual, el culto a la autoridad y la tradición, y en sus formas extremas totalitarias, autoritarias o neoliberales: el integrista religioso, el nacionalismo agresivo o la idolatría del mercado. Pero, para que determinada política pueda realizar los fines que persigue, requiere ciertos medios y seguir la estrategia y las tácticas adecuadas, sin lo cual esos fines se quedarían desencarnados, en un plano ideal. La política, por tanto, no sólo tiene un lado axiológico, y en él su dimensión moral, que es la que hasta ahora hemos subrayado, sino también un lado instrumental que, como tal, se juzga por su eficacia. Su caracterización por los fines o valores que le dan su sentido de derecha o izquierda (políticas opresivas y discriminatorias, o emancipatorias y liberadoras), no puede ignorar los medios necesarios para su realización. Así, pues, una política valorada positivamente por sus fines, dado su necesario aspecto instrumental, no puede desentenderse de los medios adecuados, ya que, sin recurrir a ellos, esos fines no podrían materializarse. Ahora bien, no sólo los fines, sino también los medios necesitan ser justificados, y éstos no se justifican simplemente por su adecuación, en cuanto son eficaces, a ellos, sino que requieren también una justificación propia, no puramente instrumental. Aún siendo eficientes, hay medios —que por su naturaleza intrínseca— pueden y deben ser descalificados, independientemente de que se adecúen o no a los fines que se persiguen. Los campos nazis de exterminio no sólo funcionaban eficientemente, sino que se hallaban en plena concordancia con los fines destructivos,

racistas, a los que servían. El *Gulag* soviético, en cambio, no obstante su eficiencia represiva, estaba en contradicción con los fines emancipatorios, socialistas, que la retórica oficial proclamaba (no es casual que entre sus víctimas se contaran no sólo la vieja guardia bolchevique, sino millones de comunistas). Si el *Gulag*, con su horror y eficiencia represiva, constituía un medio adecuado para mantener en el poder a la *nomenklatura* en un nuevo sistema de dominación y explotación, resultaba aberrante para construir una verdadera sociedad socialista. Así, pues, el medio en ambos casos debe ser condenado, ya sea que concuerde con el fin racista que se persigue (campos de exterminio), ya sea que niegue el fin que se proclama (*Gulag* soviético), y ello independientemente de que, en uno y otro caso, el medio sea eficiente, para la política que se realiza.

¿MÁS ALLÁ DE LA DERECHA Y LA IZQUIERDA EN LA MORAL?

La relación entre los fines y los medios en política, que hemos considerado, nos permite concluir que la distinción de derecha e izquierda tiene que ver no sólo con los fines, sino también con los medios. Teniendo muy en cuenta esta doble carga —axiológica e instrumental—, cabe afirmar, con base en las experiencias fracasadas de una izquierda delirante en nuestro continente, que la pureza de los fines no salva a la ineficacia de los medios o de determinada estrategia militarista o vanguardista. Y, de modo análogo, puede afirmarse también, con base en el pragmatismo socialdemócrata o el “realismo” estalinista, que no se salva tampoco la política que, al recurrir a medios “eficaces”, pervierte los fines y valores que proclama. Es cierto que la derecha tiende a justificar los medios si son eficaces para los fines que considera valiosos. Ahora bien, la izquierda tiene que justificar los medios no sólo por su eficacia, pues hay medios que aun siendo eficaces, dada su naturaleza perversa, son incompatibles —como hemos ya señalado— con sus fines y valores. Hay medios como el genocidio, el terrorismo individual o de Estado, el secuestro, el fraude, la tortura, la corrupción, etcétera, que una política de izquierda no puede utilizar sin negarse a sí misma. La crítica que se puede y se debe hacer a la utilización de semejantes medios, cualquiera que sea el ropaje con que se presente, no ha de ser una crítica político-instrumental, sino político-moral. Pero, justamente, por su contenido moral, esta crítica trasciende las posiciones políticas de derecha e izquierda al condenar el uso de ciertos medios, tanto si son eficaces como si no lo son, en nombre de ciertos valores —como la dignidad humana y el respeto a los derechos humanos— que no están adscritos exclusivamente a una posición —de derecha o de izquierda— en el universo político.

Ahora bien, aunque esta crítica moral, que no se detiene en barreras ideológicas o políticas, tiene un alcance universal, y apunta sobre todo a la derecha que escarnea esa dignidad y esos derechos, la izquierda no escapa a ella cuando recurre a medios perversos para realizar sus fines. Esta crítica moral de cierta política de izquierda, que se ha dado históricamente, se vuelve aún más imperiosa para ella en cuanto que cumple

también la función política de impulsarle a encontrar el camino adecuado; o sea: a poner en concordancia su lado instrumental con sus fines y valores irrenunciables. Una crítica de este género, aunque por su contenido moral universal e incondicionado, escapa a la dicotomía de derecha e izquierda, debiera ser, sin embargo, un componente esencial de toda política de izquierda. Podría ser asimismo, y lo es ya en la medida en que se defiende efectivamente, y no sólo en un plano retórico formal, la dignidad humana, se respetan los derechos humanos y se atiende al imperativo —de origen kantiano, al que Marx dio un contenido real— de tratar siempre al hombre como fin y no como un simple medio (instrumento o mercancía); podría ser —repetimos— un anticipo de esa moral universal que, hasta ahora, sólo se da en las utópicas “comunidades ideales” de diálogo o de otra naturaleza.

Pero la verdad es que en las comunidades reales en que vivimos, con diferencias —a veces abismales—: económicas, de clase, étnicas, nacionales, religiosas o de género, que se traducen en posiciones políticas de derecha e izquierda, esos principios morales universales, no obstante los logros alcanzados, aún requieren, por su insuficiencia, una lucha tenaz y firme para extender y profundizar su aplicación. Y aunque por su universalidad e incondicionalidad, esa moral supera en teoría la distinción política de derecha e izquierda, en la práctica no escapa a los atentados contra esos principios e imperativos, provenientes no sólo de la derecha, lo que no puede asombrarnos ya que, por su propia naturaleza —sobre todo en sus formas extremas—, es incompatible con ellos, sino también de cierta izquierda autoritaria, dogmática, cuando recurre —como atestiguan experiencias históricas recientes— a medios perversos para realizar los fines y valores que proclama. Y la política de derecha conspira asimismo contra ese anticipo de una moral universal, cuando hace de lo universal —los “derechos humanos”— un uso instrumental como simple medio de los intereses particulares que rigen la “defensa” de esos derechos, o cuando con una doble moral, movido por esos mismos intereses, se hace una defensa selectiva de ellos, tolerando sus violaciones en unos países y denunciándolas en otras.

Así, en las comunidades reales, asimétricas, como las nuestras, con profundas divisiones sociales que se expresan —con todos los matices que se quiera— en la dicotomía política de derecha e izquierda, la moral —incluso aquella que hoy anticipa precariamente en nuestras sociedades su universalidad e incondicionalidad— no puede escapar a esa dicotomía, y, a la vez, impregnar la política. Pero, entonces, se convierte en una necesidad actuar políticamente para remover los obstáculos que, en la vida real, se interponen en la aproximación o realización de los fines y valores de esa moral. Ahora bien, una política de este género ha de estar impregnada, a su vez, de un profundo contenido moral, con lo cual se pone de manifiesto la imbricación insoslayable de una nueva política y una nueva moral. Y ésta es la imbricación que, en México, en nuestros días, pretende forjar el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pretensión que por su parte requerirá para ello su transformación en una fuerza política.

Tratar de remover los obstáculos que se interponen efectivamente a la realización de los valores negados o angostados en nuestras comunidades reales: dignidad humana,

derechos humanos, libertad, igualdad, democracia, justicia, necesita de una política en la que se conjuguen indisolublemente sus lados axiológico e instrumental; que haga del poder a conquistar, mantener o transformar, un medio y no un fin, o también un medio al que se trate de acceder o mantener sin entrar en contradicción con el fin. Ahora bien, esta política lejos de poder hacerse al margen de la dicotomía de derecha e izquierda, puede y debe ser asumida por las fuerzas que optan por los valores y fines que definen a la izquierda.

1995

SEGUNDA PARTE
SOCIALISMO

IDEAL SOCIALISTA Y SOCIALISMO REAL

EL SOCIALISMO COMO IDEAL Y COMO NECESIDAD HISTÓRICA

CUALESQUIERA que sean las formas que haya revestido históricamente el socialismo, siempre ha significado un modelo alternativo de sociedad y, por tanto, una meta a alcanzar o una aspiración a cumplir. Con ello queremos decir también que es un ideal y, al decirlo, no pasamos por alto lo que Marx y Engels declaran en *La ideología alemana*: “Para nosotros el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual”.¹ Este ideal que Marx y Engels rechazan es el que pretende sustentarse a sí mismo, independientemente de las condiciones necesarias para su realización: un ideal por ende que no requiere apoyarse en un conocimiento de la realidad que ha de ser anulada y superada ni del sujeto que ha de llevar a cabo esta transformación ni de los medios adecuados para realizarla. Como simple blanco de una aspiración, ese ideal es una utopía: no en el sentido platónico que hace superflua su realización, dadas su perfección y autosuficiencia, sino en el socialista utópico de una aspiración a realizar condenada a su irrealización. Ahora bien, para que el socialismo fuera una fuerza ideológica movilizadora “como meta del movimiento social” —meta que los socialistas utópicos “al criticar a la sociedad actual, describían claramente”—,² se requería precisamente una crítica de ese utopismo. Y tal es el paso que dieron Marx y Engels al contraponer al “ideal al que ha de ajustarse la realidad” el que surge de lo real mismo como posibilidad no realizada todavía pero realizable. Al socialismo ideal, utópico —no al ideal socialista— sucedió así el llamado socialismo científico.

La expresión “socialismo científico” es válida si con ella se quiere subrayar que, como movimiento real emancipador y producto histórico de ese movimiento, el socialismo tiene un fundamento objetivo que puede y debe ser conocido científicamente para fundar racionalmente la acción. Pero resulta estrecha si se olvida que el socialismo no sólo es un resultado posible y necesario históricamente, sino un ideal por cuya realización vale la pena organizarse y luchar. Y como tal requiere no sólo inteligencia sino voluntad; no sólo conocimiento sino convencimiento de su superioridad histórica y social.

Marx y Engels descubrieron que el socialismo podía realizarse cuando se suman las condiciones adecuadas entre las que había que contar forzosamente la conciencia de la posibilidad de su realización, la aspiración a realizarlo y la organización y lucha correspondientes. El socialismo como alternativa al capitalismo resulta así no sólo un producto histórico posible y necesario sino un ideal fundado objetiva e históricamente. Pero, en cuanto no se realiza todavía, funciona como una hipótesis que ha de ser verificada en la práctica. Ahora bien, ¿cuál es el contenido de esa hipótesis? O también: ¿cómo describir este producto necesario del movimiento histórico real, a la vez deseable

y deseado? Ponerse a describirlo ¿no es ya poner de nuevo el pie en la utopía?; ¿no se había sonreído Marx de las descripciones utopistas de la sociedad futura y tal vez se habría carcajeado ante los minuciosos planes, horarios y recetas de Fourier?

Cierto es que el esfuerzo teórico fundamental de Marx se detiene en la descripción del mecanismo presente del modo de producción capitalista en el que se incuban las posibilidades objetivas de esa sociedad futura y no —como los socialistas utópicos— en la descripción de ella. Sin embargo, esto no significa que Marx no haya tratado de caracterizar en más de una ocasión la sociedad nueva que para él constituye la alternativa al capitalismo. Lo ha hecho ya, con las limitaciones comprensibles, desde sus trabajos de juventud. Los *Manuscritos del 44* tienen el mérito indiscutible de haber señalado el nexo insoluble entre la abolición de la propiedad privada y la construcción de una nueva sociedad (o comunismo), pero no es menor su mérito al advertir que dicha abolición pueda ser seguida no por su “superación positiva” sino por un “comunismo toscó” o por un comunismo de naturaleza política (o despótico).³ Por otro lado, hay que señalar que en los *Manuscritos* no se hace todavía la distinción posterior del socialismo y comunismo y que la caracterización de este último como cancelación de toda enajenación se halla cargada de elementos utópicos.⁴ Fijamos por ello la atención, dadas esas limitaciones, en textos posteriores de Marx como *La guerra civil en Francia* (1871) y *Crítica del Programa de Gotha* (1875). Es innegable que en ambos textos se subrayan algunos rasgos esenciales de la nueva sociedad, comunista, que Marx concibe como alternativa al capitalismo y cuya fase inferior se identifica con lo que llamamos socialismo. En esta fase inferior encontramos: *a*) la propiedad común, social, sobre los medios de producción; *b*) la remuneración de los productores conforme al trabajo aportado a la sociedad; *c*) la supervivencia del Estado a la vez que se inicia, desde el Estado mismo, el proceso de su propia destrucción; *d*) la apertura de un espacio cada vez más amplio a la democracia al transformar radicalmente el principio de la representatividad, y *e*) la autogestión social al devolverse a la sociedad las funciones que usurpaba el Estado.

Las características *a* y *b* aparecen claramente expuestas en la *Crítica del Programa de Gotha*;⁵ las *c*, *d* y *e* se desprenden del análisis que hace Marx en *La guerra civil en Francia* de la Comuna de París como primer gobierno de la clase obrera que registra la historia.⁶ Lo que ocupa aquí el centro de la atención de Marx es este nuevo Estado que inicia su propio desmantelamiento en lugar de tratar de autoperfeccionarse y todo un conjunto de medidas (entre ellas la revocabilidad para asegurar la unión constante entre representantes y representados así como la supresión de la burocracia en cuanto que hace de los cargos públicos su propiedad privada) que tienden a devolver a la sociedad lo que el Estado y la burocracia como “cuerpo extraño y parasitario” le han absorbido y usurpado. La autodestrucción del Estado, la democracia real y la autogestión social no son, pues, rasgos de un modelo ideal, sino rasgos que Marx extrae de la realidad misma como rasgos que se han dado efectivamente en la Comuna de París, con la particularidad de que se han dado apenas conquistado el poder, en las condiciones verdaderamente difíciles de una ciudad sitiada y en el breve periodo histórico de setenta y dos días.

Ciertamente, por su limitación en el tiempo y en el espacio se trataba de una experiencia histórica muy peculiar que difícilmente podría identificarse con el socialismo realizado, aunque Engels viera en ella un ejemplo de dictadura del proletariado,⁷ apreciación que contrasta a este respecto con el silencio de Marx.⁸ Pero es indudable que ese primer Estado de la clase obrera ofrece rasgos esenciales a Marx —apreciados igualmente por Lenin en vísperas de la Revolución de Octubre—⁹ que formarán parte de las señas de identidad de una sociedad socialista, particularmente de su supraestructura política, a saber: tránsito a la destrucción del Estado en cuanto tal, democracia real y autogestión social. Aunque el socialismo es para Marx (*Crítica del Programa de Gotha*) una sociedad de transición o primera fase de la sociedad comunista y, por tanto, una sociedad comunista que no descansa sobre sus propias bases y construye lo nuevo con materiales de la sociedad burguesa, este carácter transitorio y contradictorio no puede borrar los rasgos esenciales, señalados por Marx, antes expuestos.

EL “SOCIALISMO REAL” EN LA UNIÓN SOVIÉTICA

En busca del socialismo como objetivo o ideal a realizarse se han seguido después de Marx y Engels dos vías fundamentales: a) *La vía reformista socialdemócrata* que, en sus formulaciones clásicas, disocia lo que el socialismo tiene de ideal y de producto histórico necesario. Como ideal, se reduce a una aspiración moral o deseo de justicia; como producto, es resultado de la necesidad histórica (económica) que lleva inexorablemente a integrar el capitalismo en el socialismo. En la práctica la socialdemocracia ha ido rompiendo sus amarras con el socialismo para convertirse, al profundizarse la crisis general capitalista, en un puntal de la defensa de los intereses de la burguesía a través del control de amplias organizaciones sindicales, b) *La vía revolucionaria* que conduce en 1917 a los marxistas revolucionarios al derrocamiento del poder burgués en la Rusia zarista y a la construcción de una nueva sociedad que, desde los años treinta, se ofrece como modelo para el movimiento comunista mundial y, después de la Segunda Guerra Mundial, para todas las sociedades de la Europa del Este que han abolido las relaciones capitalistas de producción.

Esta sociedad tal como existe hoy en la Unión Soviética es llamada “socialismo real” y para distinguirla de otras actuales, que se atienen al mismo modelo pero que se encuentran a la zaga, es llamada también *socialismo desarrollado*. Según Boris Ponomarev “el socialismo real es la principal fuente de inspiración y apoyo político de todas las revoluciones liberadoras”.¹⁰ B. S. Semionov, otro destacado ideólogo soviético, precisa que no se trata simplemente de “la práctica concreta del socialismo sino justamente de la concepción científica, del proyecto científico e imagen del socialismo tal como se encarna en la práctica, en la realidad”.¹¹ Y agrega que significa “la realización práctica de las ideas fundamentales marxistas-leninistas del socialismo”. Este socialismo —dice también— es desde mediados de la década de los treinta una realidad que la

Constitución Soviética de 1936 vino a sancionar. En cuanto al *socialismo desarrollado* se puntualiza que, ya en noviembre de 1967, Brejnev proclama que el resultado principal alcanzado en el camino recorrido desde la Revolución de Octubre “es la construcción en nuestro país de la sociedad socialista desarrollada”.

Los más altos exponentes de la ideología soviética ven en este socialismo superior o maduro el peldaño más alto de la construcción del socialismo y, a la vez, el inicio del tránsito gradual al comunismo ya que, en su seno, se han creado las condiciones para su edificación. Entre un proceso y otro —se proclama— no hay ya separación: a medida que se perfecciona la sociedad socialista desarrollada tiene lugar también su transformación gradual en comunista. Y en este proceso se encontraría precisamente hoy la sociedad soviética. En cuanto a las características del *socialismo desarrollado* se destaca como la principal la orientación de todo el desarrollo social hacia los más altos valores humanos: creatividad, igualdad y justicia social, libertad, paz y fraternidad entre los pueblos. Pero se agrega también entre sus características fundamentales: que se crea sobre una base propia, socialista; que se apoya en un alto desenvolvimiento de las fuerzas productivas; que rige en él la auténtica libertad y la democracia real; que la supraestructura política, el “Estado de todo el pueblo”, es un nuevo tipo de poder estatal en el que disminuye su función regulativa, de clase, a la vez que aumenta su función regulativa social; que en el terreno político se afirma la unidad política del pueblo y crece el papel del partido como vanguardia de todo él; que a medida que se fortalece ese Estado se elevan la actividad y la participación de los ciudadanos en todas las esferas y que ello forma parte del tránsito de la administración estatal a la autogestión social comunista, etcétera.¹² Ciertamente, no se ha perdido de vista en algunas de estas declaraciones los rasgos esenciales de la nueva sociedad señalados por Marx. Pero puesto que se trata de un socialismo que se considera realmente existente estamos obligados, como marxistas, a no quedarnos en el plano de las declaraciones, de las palabras y a ir a la realidad misma apoyándonos en el instrumental teórico que el propio marxismo pone en nuestras manos.

De la realidad soviética forman parte, ciertamente, inmensos logros en el terreno de la producción material, de la ciencia y la técnica, de la enseñanza y la seguridad social. Forman parte asimismo los enormes sacrificios del pueblo soviético en la derrota militar del nazismo y la resistencia que el Estado soviético ha opuesto a los planes más agresivos del imperialismo yanqui. No se puede ignorar que una serie de lacras sociales del capitalismo (miseria, desempleo, prostitución, etcétera) han desaparecido de la vida soviética mientras que otras —más coyunturales, como la drogadicción— apenas si son conocidas. Pero esto no puede impedirnos reconocer, en contraste con el cuadro triunfalista, casi idílico, de sus ideólogos, otros aspectos de la vida política y social realmente existentes, a saber: el productivismo predomina sobre los valores humanistas proclamados; una densa red de privilegios aleja cada vez más la igualdad social; las libertades proclamadas se han vuelto formales cerrando el paso a las libertades reales; la inexistencia de una democracia efectiva, socialista, bloquea el paso de la administración estatal a la autogestión social; el Estado al reforzarse y autonomizarse cada vez más,

lejos de iniciar el proceso de su autodestrucción, usurpa más y más las funciones de la sociedad civil hasta hacerla casi inexistente; el partido, como partido único, fundido con el Estado, sigue ostentándose como vanguardia sin una verdadera legitimación popular.

CUESTIONES DE FONDO

En el *socialismo desarrollado*, o peldaño superior del *socialismo real* difícilmente podrían reconocerse los rasgos esenciales que Marx trazó aunque se proclame que se han encarnado prácticamente. Ahora bien, ¿cómo caracterizar esa sociedad, y qué criterio seguir para proceder a su caracterización? No puede aceptarse, en primer lugar, el criterio pragmático de llamar socialista a una sociedad porque así lo declaren la Constitución del Estado, el programa del partido o sus ideólogos autorizados.¹³ Ello equivaldría a juzgar esa sociedad no por lo que es en realidad sino por lo que es idealmente. Tampoco se trata de juzgarla con un modelo ideal al margen de las condiciones históricas concretas en que ha tenido lugar el proceso de transición al socialismo y particularmente las propias de un país económicamente subdesarrollado, aislado internacionalmente y sujeto constantemente a la agresión —potencial o efectiva—, económica, militar o ideológica del capitalismo mundial. Pero ningún marxista tratará de zafarse de este apriorismo o idealismo cayendo en el extremo opuesto del empirismo o el pragmatismo, sino que tratará de explicarse y de caracterizar esta nueva sociedad acercándose a la realidad misma con el apoyo de los conceptos teóricos y metodológicos fundamentales del materialismo histórico. Al tratar de caracterizar el “socialismo real”, la cuestión de fondo es la de si lo que es real es también socialismo. Y esta cuestión involucra una serie de preguntas elementales para un marxista: ¿qué carácter tiene la propiedad sobre los medios de producción?; ¿quiénes poseen, controlan y dirigen esos medios?; ¿a quién pertenece y representa el Estado?; ¿quiénes ocupan los puestos de decisión en la economía, el Estado y el partido?; ¿cuál es el grado de participación de los productores al nivel de las empresas y del Estado en la toma y control de las decisiones?; ¿en qué nivel se encuentra la transformación de la administración estatal en autogestión social?, etcétera.

La mayor parte de los críticos marxistas del “socialismo real” coinciden en afirmar que: 1) la propiedad sobre los medios de producción es directamente estatal; 2) quien posee, controla y dirige los medios de producción es la burocracia; 3) el Estado no pertenece ni representa a los trabajadores sino a la burocracia; 4) son precisamente los miembros de ella quienes ocupan los puestos clave en la economía, el Estado y el partido; 5) los trabajadores no participan ni en las empresas ni a nivel estatal en la toma y control de las decisiones, y 6) el Estado con su reforzamiento creciente congela la creación de condiciones para la transformación de su administración en autogestión social.

Sin embargo, a la hora de caracterizar la naturaleza del “socialismo real” encontramos respuestas diversas que podemos reducir a tres fundamentales.

¿ESTADO OBRERO DEGENERADO?

La primera —primera a su vez en el tiempo— arranca de la caracterización de Lenin de 1920, del joven Estado soviético como “Estado con deformaciones burocráticas”. Esta respuesta, elaborada teóricamente en lo esencial por Trotsky hace cuarenta años, es reafirmada en la actualidad particularmente en los trabajos de Mandel.¹⁴ La tesis acerca de la sociedad soviética como “Estado obrero burocráticamente degenerado” se basa en el carácter social del sistema de propiedad: los medios de producción son propiedad de la sociedad por intermedio del Estado. De este sistema de propiedad se desprende que los obreros constituyen la clase dominante. A ellos pertenecen tanto los medios de producción como el Estado aunque no ejerzan efectivamente, en virtud de unas condiciones históricas dadas, el poder económico ni el poder político. En el ejercicio de ese poder, la burocracia suple a la clase obrera. Desde que la burocracia —que no es una clase “sino un cáncer parasitario en el cuerpo del proletariado”—¹⁵ ejerce el poder, lo que existe realmente es un Estado obrero degenerado que atasca o congela el proceso de transición del capitalismo al socialismo. Se trata de un fenómeno históricamente transitorio que durará hasta que la clase obrera —con una revolución política que no afectará al sistema de propiedad ni a la naturaleza obrera del Estado— ponga fin al dominio de la burocracia y libere al Estado y la sociedad de sus degeneraciones burocráticas. Los críticos de esta posición (como Bettelheim, Sweezy y Paramio)¹⁶ objetan sobre todo la apreciación legalista, jurídica y no real del sistema de propiedad estatal por parte de Mandel, rechazan sus argumentos sobre el carácter obrero del Estado soviético y su tesis de la burocracia como suplente provisional de una clase obrera dominante.

¿SOCIEDAD CAPITALISTA PECULIAR?

Una segunda respuesta, sostenida sobre todo por Bettelheim,¹⁷ caracteriza a la URSS como un capitalismo de Estado o sociedad capitalista de tipo peculiar con dos clases fundamentales: la burguesía estatal y el proletariado. Según Bettelheim, las leyes de la acumulación capitalista y, por tanto, las del beneficio, son las que determinan el empleo de los medios de producción. Los planes económicos no serían más que una cobertura para las leyes de la acumulación capitalista y la burguesía de Estado. Esta nueva clase dominante y explotadora que detenta la propiedad real sobre los medios de producción, sería la que ejerce a su vez el poder político. Apoyándose en un concienzudo estudio histórico sobre la lucha de clases en la URSS, Bettelheim trata de apuntalar con una firme base teórica la endeble y ligera tesis maoísta de que en la sociedad soviética se ha restaurado el capitalismo. La posición de Bettelheim ha sido objeto de vigorosas objeciones, particularmente por Mandel.¹⁸ Contra ella, sostiene que las leyes del movimiento del capital no determinan la dinámica de la economía soviética y que un

rasgo esencial del sistema económico capitalista: la producción generalizada de mercancías (extendida por tanto a los grandes medios de producción y a la fuerza de trabajo) no se da en la sociedad soviética. Falta igualmente la competencia generada por la pluralidad de capitales sin la cual se extinguiría el crecimiento capitalista. Meszaros enumera una serie de características esenciales del capitalismo: producción para el intercambio con carácter dominante; fuerza de trabajo tratada como mercancía; aspiración al beneficio como fuerza reguladora fundamental de la producción; mecanismo de la constitución de la plusvalía en forma económica; sustracción privada por los miembros de la clase capitalista de la plusvalía constituida, y tendencia a una integración global, por intercambio del mercado mundial a un sistema de dominación y subordinación económicas.¹⁹ De estas características esenciales, según Meszaros, sólo subsiste en las sociedades posrevolucionarias la constitución de la plusvalía pero con la diferencia fundamental de que se regula políticamente y no económicamente.²⁰ Por todo lo anterior, es difícil sostener que la sociedad soviética sea una versión peculiar del capitalismo.

¿SOCIEDAD SOCIALISTA AUTORITARIA?

Una tercera respuesta a la cuestión vital acerca de la verdadera naturaleza del “socialismo real” fija su atención en las relaciones peculiares, tales como se han dado efectivamente, entre la base económica y la supraestructura política. La primera sería socialista y la segunda habría adoptado una forma autoritaria, no democrática, sin que por ello las sociedades de la Europa del Este dejaran de ser socialistas. Lo que se habría producido en ellas a consecuencia de determinados factores, es una “alienación de la revolución”. Tal es la posición sostenida en estos últimos años por Adam Schaff.²¹ Concentremos ahora nuestra atención en el modo como él concibe las relaciones entre base económica y supraestructura política y en el criterio que sigue, dado el modo peculiar en que se dan esas relaciones en las sociedades del Este, para caracterizarlas como socialistas.

Schaff parte del concepto marxiano de “formación económica de la sociedad” (*ökonomische Gesellschaftsformation*) que se refiere a la base económica y no al sistema global de la sociedad (con su base y su supraestructura). Entendido asimismo como “conjunto de relaciones de producción”, este concepto, aplicado ya por Marx a la sociedad capitalista, se extiende a las sociedades del Este para designar en ellas la “formación económica socialista de la sociedad”. En pocas palabras, en esas sociedades la base económica o el conjunto de sus relaciones de producción tendrían un carácter socialista. Y este carácter vendría dado porque en ellas “se ha abolido la propiedad privada de los medios de producción y la clase capitalista como propietaria de esos medios”.²² Schaff no se detiene aquí y extiende esta caracterización al sistema global, es decir a la sociedad entera: “[...] toda sociedad que ha llevado a cabo esa doble abolición es una sociedad *socialista* en tanto que *formación económica socialista*”.²³ Y agrega para que no haya duda acerca de su caracterización: “en este sentido, sí son socialistas

las sociedades de los países de la Europa del Este”.²⁴

Antes de pasar a la segunda parte de la cuestión —el carácter de la supraestructura política que se levanta sobre la base económica— podemos objetar a Schaff su tesis de que el carácter socialista de las relaciones de producción, o sea de la base económica, pueda determinarse simplemente por la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción y la clase de los capitalistas. Ya el propio Marx se había opuesto a semejante caracterización desde los *Manuscritos del 44*. Pero, además, la propia historia real suministra ejemplos convincentes de sociedades basadas en la propiedad colectiva, que excluían por tanto la propiedad privada de los medios de producción y la clase de los propietarios privados de ellos, sin que por esto dejaran de ser sociedades explotadoras (recordemos simplemente las sociedades del modo de producción asiático).

Pero, pasando a la segunda parte de la cuestión, Schaff reconoce que en las sociedades del Este se da una forma supraestructural política no democrática. Por otros textos suyos deducimos que esa forma política consiste en el poder de la burocracia estatal y del partido que al servir a la sociedad “se sitúa al mismo tiempo por encima de ella y se orienta, con frecuencia hartamente excesiva, contra ella”.²⁵ ¿Cómo puede darse una sociedad socialista que excluya de su supraestructura política la democracia? Schaff no elude la cuestión. Reconoce que el concepto de socialismo incluye la forma democrática pero agrega que es utópico exigir la perfección del concepto. Reconoce asimismo que la forma democrática sería la “supraestructura adecuada” o “deseada” pero admite que “[...] es posible que exista una ‘formación económica socialista de la sociedad’ con una supraestructura autoritaria, antidemocrática, contraria a las libertades y a los derechos del hombre”.²⁶ Sostener lo contrario —agrega—, significaría caer en cierto automatismo del papel de la base económica que negaría la relativa autonomía de la supraestructura. (Observemos antes de seguir adelante: por un lado, el papel de la base es tan determinante, tan absoluto que se basta a sí mismo para dar un carácter socialista a la sociedad en su conjunto, no obstante su supraestructura política autoritaria; por otro, no sería tan determinante ya que la supraestructura política —no democrática— podría entrar en contradicción con la base económica socialista.)

Ahora bien, ¿cómo puede darse semejante relación entre base económica y supraestructura política en una sociedad socialista? Schaff argumenta: una y la misma formación económica, como demuestra históricamente el capitalismo, puede adoptar formas supraestructurales políticas, o sistemas políticos, diferentes: monarquías y repúblicas, democracias parlamentarias y dictaduras totalitarias, regímenes pluripartidistas y de partido único, etcétera. Schaff extiende este criterio a las sociedades cuya supraestructura se alza sobre una base económica socialista. Resulta entonces que sin variar esta base (las relaciones socialistas de producción) pueden darse formas políticas no democráticas, incluso autoritarias.

A las tesis de Schaff habría que oponer, por un lado, que la democracia no es un componente utópico o una tendencia simplemente “deseada” del socialismo, sino un elemento efectivo (como demostraron las experiencias históricas de la Comuna de París,

en 1871, y los soviets en los primeros años de la Revolución de Octubre). Por otro lado, la tesis de la relación base económica igual-supraestructuras políticas diferentes bajo el capitalismo no permite sacar las consecuencias que saca Schaff para una sociedad socialista. En primer lugar, la diversidad de formas políticas sobre una misma base económica, no significa —no obstante su diversidad— que no sean formas de una misma dominación política de clase: la de la burguesía. Bajo el capitalismo no puede darse, obviamente, una forma política (democrática o despótica) que no exprese el dominio de la clase dominante. Bajo el socialismo, la misma base económica puede admitir, ciertamente, diversas formas políticas a través de las cuales ejercerá su dominio la clase obrera, pero no puede admitir formas no democráticas (poder de una élite o de una nueva clase) que usurpen o excluyan ese dominio. Una supraestructura autoritaria, antidemocrática no puede levantarse sobre una base económica verdaderamente socialista. De existir, la contradicción entre base y supraestructura sólo sería aparente: lo que se daría en realidad sería una correspondencia entre la supraestructura no democrática sustraída al control de la sociedad y la base económica con un sistema de propiedad estatal que excluye a los productores de la posesión y control efectivos de los medios de producción. En conclusión, las sociedades de la Europa del Este en las que se da no ya una contradicción entre base socialista y supraestructura no democrática, sino una correspondencia entre semejante forma política y unas relaciones de producción no socialistas (aunque se haya abolido la propiedad privada de los medios de producción y la clase de los propietarios capitalistas de ellos), no pueden considerarse desde el punto de vista marxista —contra lo que sostiene Schaff— como sociedades socialistas.

UNA SOCIEDAD DE NUEVO TIPO

Llegamos a la conclusión de que el “socialismo real” no es realmente socialista. Tampoco puede considerarse como una sociedad capitalista peculiar. Se trata de una formación social específica surgida en las condiciones históricas concretas en que se ha desarrollado el proceso de transición, no al comunismo —como había previsto Marx—, sino al socialismo. En cuanto a las condiciones históricas que dieron lugar a esta nueva formación social, subrayaremos que en ellas surgió la necesidad de fortalecer al Estado y que ese fortalecimiento se tradujo en su autonomización cada vez mayor respecto de la sociedad y, en particular, de la clase obrera, fortalecimiento al que quedó unido un proceso de reforzamiento y autonomización de la burocracia estatal. A este doble proceso contribuyó decisivamente el régimen del partido único y la consecuente ausencia del pluralismo político.²⁷

En el “socialismo real” Estado y Partido se funden y, con ello, se funden los intereses particulares de la burocracia estatal y de la burocracia del partido. Al poder político de ambas burocracias, que tienen respectivamente en propiedad real al Estado y al partido, corresponde su poder económico en cuanto que poseen efectivamente los medios de producción aunque no detentan —ni individual ni colectivamente— la propiedad jurídica

sobre esos medios. Por el lugar que ocupa la burocracia en las relaciones reales de producción constituye no sólo una élite política dominante sino una nueva clase. Ciertamente, no hay precedentes históricos de que un grupo social se constituya en clase después de haber conquistado el poder, pero así sucede en la historia real con esta formación social. Por otro lado, de la apropiación colectiva de los medios de producción por la clase dominante, sí hay precedentes históricos que no escaparon a la atención de Marx y Engels. Baste recordar a este respecto —como lo recordaba Engels— que la Iglesia poseía en la Edad Media en casi toda la Europa occidental un tercio de las tierras y que gracias a esta propiedad colectiva la jerarquía eclesiástica —como observa Marx— estableció su dominio.

La posesión, control y dirección colectivos de la economía por la burocracia, fuente a su vez de los privilegios individuales de sus miembros, determinan las posibilidades de evolución o involución del “socialismo real” de acuerdo con los intereses particulares de la nueva clase. La transformación de la propiedad estatal en propiedad privada sobre los medios de producción está excluida para la burocracia pues ello acarrearía su autodestrucción como clase. A su vez, la transformación de la propiedad estatal en verdadera propiedad social y la transformación de la supraestructura política en una dirección democrática, pluralista, minaría el *status* social dominante de la burocracia estatal y del partido. Sus intereses no están pues en una verdadera involución (restauración del capitalismo) ni en una verdadera evolución (hacia la propiedad social y la forma política democrática) sino en el inmovilismo político y social, en el mantenimiento del *statu quo* (propiedad estatal y supraestructura política autoritaria, no democrática), y, por ende, en cerrar el paso tanto a la vuelta al capitalismo como al avance o tránsito al socialismo. En suma, el “socialismo real” es una formación social específica poscapitalista —con su peculiar base económica y supraestructura política propia— que bloquea hoy por hoy el tránsito al socialismo. Tal es la conclusión a que llegamos cuando se examina el “socialismo real” —como nosotros hemos intentado hacerlo— con la ayuda de la teoría marxista, aunque reconociendo de antemano y al final las limitaciones y dificultades que ofrece la caracterización de esta sociedad de nuevo tipo —ni capitalista ni socialista.

LA CRÍTICA DEL SOCIALISMO REAL

¿Qué implicaciones teóricas y prácticas puede tener, en nuestros días, la crítica del “socialismo real”? La primera es no olvidar que en los países capitalistas más o menos desarrollados o en los que, por su subdesarrollo, se encuentran sujetos al yugo del capital monopolista o del imperialismo, la lucha por el socialismo pasa prioritariamente por la lucha contra el capitalismo, el capital monopolista o el imperialismo. Ahora bien, la prioridad de esta lucha principal no excluye la necesidad de la crítica del “socialismo real”, pues esta crítica —si es marxista y revolucionaria— forma parte de la lucha por el socialismo en cuanto que contribuye a elevar la conciencia de la necesidad, de la justeza

y deseabilidad del objetivo socialista. Esta tarea se hace necesaria porque el “socialismo real” ha minado —y en algunas conciencias profundamente o en forma irreparable— el ideal socialista. Aunque históricamente pueda explicarse por una serie de condiciones que pueden esclarecer su necesidad pero no su inevitabilidad, el “socialismo real” no constituye hoy un modelo válido de nueva sociedad. Y ello no sólo para los países capitalistas desarrollados; tampoco para los países del llamado Tercer Mundo si en la lucha —más próxima o más lejana— por el socialismo se tiene presente ante todo su objetivo liberador y no simplemente la eficacia en el incremento de las fuerzas productivas. Por ello, no se puede admitir la idea de un socialismo auténtico (con propiedad social y forma política democrática) que sería privativo de los países desarrollados en tanto que el “socialismo real” (con propiedad estatal y formas políticas autoritarias) constituiría la perspectiva para los países del Tercer Mundo, condenados a prolongar su subdesarrollo capitalista de hoy con su subdesarrollo socialista de mañana.

La cuestión no se reduce por tanto a un cambio de modelo dentro del “socialismo real” (algunos así lo creyeron al dejar el soviético por el chino). Pero no faltan quienes no sólo quieren cambiar de caballo sino de camino. Lo que está en juego en este caso es el camino del socialismo, o sea, su confianza en él, su credibilidad. La crítica del “socialismo real” se hace necesaria aquí precisamente para recuperar el ideal socialista con todo su potencial emancipador y movilizador.

Claro está que en este terreno los marxistas revolucionarios no actúan sin perturbaciones. El adversario de clase, está empeñado en desacreditar el objetivo socialista recurriendo a todos los medios: calumnias, tergiversaciones, pero también a las experiencias más negativas del “socialismo real”. Así hemos visto cómo los “nuevos filósofos” tratan de descalificar no sólo al “socialismo real” sino a la idea, la posibilidad misma del socialismo. Por ello, dicen que todo lo negativo de ese “socialismo” —y para ellos todo es negativo— se encuentra ya en Marx. Concepción, por supuesto, falsa, pues las ideas no hacen la historia y la práctica no sólo existe por la teoría; pero —sobre todo— concepción profundamente ideológica, reaccionaria, desmovilizadora. Tenemos también los que difunden un pesimismo radical, paralizante, al afirmar que todo proyecto revolucionario al realizarse se degrada inexorablemente. A la opción revolucionaria sólo le esperaría la utopía (en sentido peyorativo) o la degradación del “socialismo real”.

¿Cómo responder a estas posiciones, interesadas no en realizar el socialismo sino en impedir su realización? ¿Ignorar los hechos, ocultar o dorar todo lo que criticamos en el “socialismo real”? No, hay que reconocer los hechos, analizarlos y sacar las conclusiones necesarias para proseguir con una conciencia más elevada la lucha por el socialismo. Un marxista no tiene en sus manos la clave de la historia futura; la acción puede conducir —aunque no fatalmente— a resultados negativos. Pero no por esto, hay que renunciar a ella. La posibilidad negativa existe, pero también existen otras —positivas— por cuya realización hay que luchar. Podemos cambiar de caballo en el camino, dejar atrás un modelo que no consideramos válido, pero no podemos cambiar de camino —el camino socialista— porque como ya advirtió Marx la alternativa al capitalismo es sólo el socialismo o la barbarie (que hoy toma la forma posible de un holocausto nuclear o un

desastre ecológico).

Hay, pues, que asumir críticamente el “socialismo real” precisamente para seguir, a un nivel más alto, la lucha por el socialismo. Asumirlo críticamente quiere decir no ignorarlo en nombre de un marxismo “puro” o de un socialismo “incontaminado”. Aunque duela reconocerlo, el “socialismo real” forma parte de la historia real, compleja y contradictoria, de la lucha por el socialismo que no es una batalla de flores, batalla que es compleja y contradictoria justamente porque el socialismo no es la simple aplicación de una idea o el ideal immaculado que para no mancharse no debe poner nunca el pie en la realidad.

La crítica marxista, revolucionaria, del “socialismo real” es necesaria y beneficiosa para el socialismo ya que contribuye a reforzar su capacidad movilizadora. Por otro lado, mientras exista la necesidad objetiva y subjetiva de transformar el mundo, el socialismo como objetivo —el ideal socialista— subsistirá. Y esa necesidad no podrá ser ahogada por los nuevos escuderos ideológicos de la burguesía que difunden el pesimismo más exacerbado o ensalzan el individualismo, irracionalismo, utopismo o la privacidad. Tampoco podrán acabar con el socialismo los que, desesperanzados ante el “socialismo real”, se refugian en un nihilismo o catastrofismo de nuevo cuño.

Como en tiempos de Marx “de lo que se trata es de transformar el mundo” y para ello necesitamos no sólo elevar la lucha contra el capitalismo y el imperialismo, sino también la lucha —con la parte que nos toca— para que el socialismo sea verdaderamente real.

1981

¹ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, p. 36.

² C. Marx y F. Engels, *Werke*, t. 17, p. 557.

³ C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, trad. de W. Roces, México, Grijalbo, 1962, pp. 80-83.

⁴ Cf. “Elementos utópicos en Marx”, en A. Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975, pp. 51-58.

⁵ C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1974, pp. 13-14.

⁶ C. Marx, *La guerra civil en Francia*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. I, pp. 231-240.

⁷ F. Engels, Introducción de 1891 a *La guerra civil en Francia*, *op. cit.*, p. 200.

⁸ Marx no utiliza nunca en el texto citado la expresión “dictadura del proletariado” con referencia a la Comuna, aunque dice abiertamente de ella que se trata de “un gobierno de la clase obrera [...] la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (*La guerra civil en Francia*, *op. cit.*, p. 236).

⁹ Vladimir Ilich Lenin, *El Estado y la revolución*, en V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XXI, Buenos Aires, Cartago, 1958, pp. 416-417 y 480.

¹⁰ *Kommunist*, núm. 2, Moscú, 1979.

¹¹ B. S. Semionov, “La doctrina del socialismo desarrollado y de su transformación en comunismo”, en *Voprosy filosofii*, núm. 7, Moscú, 1980, p. 9.

¹² Respecto a todas estas características del *socialismo desarrollado*, véase el artículo de B. Semionov antes citado.

¹³ No estamos de acuerdo, por esta razón con Umberto Cerroni cuando afirma: “Son socialistas los países que se trazan conscientemente un programa de tipo socialista” (U. Cerroni, *¿Crisis del marxismo?*, Roma, Riuniti, 1978, p. 76).

¹⁴ Cf. especialmente de Ernest Mandel, “Sobre la naturaleza social de la URSS”, en *El viejo topo*, extra 2, Barcelona, 1978 y “Por qué la burocracia soviética no es una clase dominante”, en *Revista Mensual/Monthly Review*, Barcelona, diciembre de 1979, en el que responde a un artículo de Paul Sweezy.

¹⁵ E. Mandel, “Por qué la burocracia soviética no es una clase dominante”, en *op. cit.*, p. 33.

¹⁶ Cf. Paul Sweezy, “¿Hay una clase dominante en la URSS?”, en *Revista Mensual/Monthly Review*, vol. 2, núm. 12, julio-agosto de 1979 y “La naturaleza de clase de la burocracia soviética. Respuesta a E. Mandel”, en *Revista Mensual/Monthly Review*, vol. 3, núm. 5, diciembre de 1979. De Ludolfo Paramio, véanse: “Sobre la naturaleza del Estado soviético”, en *Les Temps Modernes*, núm. 349-350, París, agosto-septiembre de 1975 (en español *Zona Abierta*, núm. 9-10, Madrid, 1977), y “Sobre la naturaleza del Estado soviético: segundo intento”, en *Revista Mensual/Monthly Review*, vol. 3, núm. 2-3, Barcelona, octubre de 1979.

¹⁷ Charles Bettelheim, *Les luttes de classes en URSS*, París, Seuil/Maspero, 1974 (ed. esp. Madrid, Siglo XXI, 1976).

¹⁸ E. Mandel, “Diez tesis acerca de las leyes socioeconómicas que rigen las sociedades de transición”, en *Zona Abierta*, núm. 6, Madrid, 1976.

¹⁹ Cf. Istvan Meszaros, “La question du pouvoir politique et la théorie marxiste”, en *Il Manifesto. Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionnaires*, París, Seuil, 1978.

²⁰ Sobre la economía y la política del socialismo, cf. Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, México, Era, 1981, pp. 177-187.

²¹ Cf. Adam Schaff, “Sobre la alienación de la revolución” y los comentarios a este texto de Gabriel Vargas Lozano, Óscar del Barco y Juan Mora Rubio, en *Dialéctica*, núm. 7, Puebla, diciembre de 1979. Cf. también: “Adam Schaff y la ‘alienación de la revolución’” (entrevista de Rodrigo Vázquez-Prada con A. Schaff), en *Argumentos*, núm. 41, Madrid, 1981.

²² Entrevista citada, p. 59.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ A. Schaff, *La alienación como fenómeno social*, trad. de A. Venegas, Barcelona, Crítica Grijalbo, 1979, pp. 317-319.

²⁶ Entrevista en *Argumentos*, antes citada, p. 59.

²⁷ Sobre la necesidad del pluralismo político de la clase obrera tanto en la lucha por el poder como en el tránsito al socialismo y su construcción, véase A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, nueva edición, México, Grijalbo, 1981, pp. 374-375 (Col. Teoría y Praxis).

MARX Y EL SOCIALISMO REAL

¿QUÉ sentido puede tener hoy poner a Marx en relación con las sociedades del llamado “socialismo real” y, especialmente, con la que se proclama oficialmente “socialismo desarrollado”? Marx murió hace cien años y el “socialismo real” nació medio siglo después, si tomamos como punto de referencia la proclamación —en la Constitución Soviética— de la construcción del socialismo como una realidad. Puede parecer discutible poner el pensamiento de Marx en relación con una sociedad real que, naturalmente, no pudo conocer. Y, sin embargo, lejos de ser arbitraria dicha relación se justifica. Y se justifica por varias razones. La primera es una razón de hecho: tanto los marxistas, de una u otra orientación, así como sus más enconados adversarios, relacionan a Marx con el “socialismo real” aunque, al hacerlo, pongan en la relación citada un contenido diverso e incluso diametralmente opuesto. Segunda razón: se trata de una relación exigida necesariamente por cada uno de los dos términos de la relación Marx-“socialismo real”: *a)* en cuanto que el pensamiento marxista por su propia naturaleza tiende a proyectarse en la realidad, a realizarse, y *b)* en cuanto que el “socialismo real” ha surgido en un proceso histórico práctico, abierto por la Revolución rusa de 1917, que pretendía seguir los pasos trazados por Marx.

La relación entre Marx y el “socialismo real” ha sido concebida de distintas maneras. En cada una de ellas entra en juego una diferente interpretación del legado teórico y práctico de Marx, una concepción distinta del socialismo y, finalmente, una caracterización y valoración diversas de la experiencia histórica concreta que se designa con la expresión “socialismo real”. En todos los casos se parte del reconocimiento —explícito o implícito— de que el legado marxiano no es una pieza arqueológica sino una realidad viva, actual, que se proyecta en nuestra época y penetra en nuestra existencia. Incluso quienes combaten sus ideas lo hacen tanto más enconadamente cuanto más forzados se ven a convivir con Marx, a contar con la vitalidad de su pensamiento. Por otro lado, nadie puede ignorar lo que pesa en nuestro tiempo con sus luces y sombras —más de éstas que de aquéllas— el “socialismo real”. Ahora bien, para un marxista poner a Marx en relación con las lecciones que brinda esa experiencia histórica, no es un simple asunto teórico o académico, sino una cuestión viva, candente, ya que pone sobre el tapete no sólo sus ideas como marxista, sino también el sentido mismo de su existencia y tanto más si se trata de una existencia activa, militante.

Veamos, pues, en primer lugar, cómo ha sido enunciada en general la relación Marx-“socialismo real” tanto fuera como dentro del marxismo.

Primera posición: *el “socialismo real” es el socialismo marxiano hecho realidad, pero una realidad que por su negatividad intrínseca es la consecuencia lógica, necesaria e inevitable del pensamiento de Marx.*

Esta posición —como es sabido— es la que sostienen en Francia los llamados “nuevos filósofos” así como sus epígonos fuera de ella. De acuerdo con esta posición, el “socialismo real” estaría ya enteramente en Marx. Todos sus horrores, desde Kronstadt

al *Gulag*, pertenecerían esencial y necesariamente —y no como su simple negación o desviación— al pensamiento de Marx. El “socialismo real” sería el desarrollo consecuente de la doctrina marxiana en cuanto intento coherente y racional de realización del Estado hegeliano. A través de Marx, Hegel y otros “maestros del pensar” más lejanos, la línea de pensamiento que pasa por ellos desembocaría en el “socialismo real” como modo de dominación legitimado por la razón, el saber o la ciencia.

En rigor, este planteamiento es profundamente hegeliano, propio del Hegel idealista absoluto. De acuerdo con él, la realidad (el socialismo existente) está ya contenida en la idea, en el pensamiento (de Marx) como una determinación ideal. Marx y el “socialismo real” aparecen así, muy hegelianamente, en una relación lógica, necesaria, sin la mediación de la práctica y, por tanto, al margen de las exigencias que ella impone al pensamiento y a la realidad. Justamente porque en esta relación la idea (el pensamiento marxiano) es autosuficiente y lo real se reduce —como en Hegel— a una simple determinación suya, se trata de una posición idealista absoluta, mistificadora, que ya en su tiempo fue objeto de la crítica del joven Marx (en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*). Se trata, ciertamente, de una posición idealista, especulativa, pero en modo alguno inocente ya que cumple en nuestra época una función ideológica, enmascaradora, muy precisa, pues al identificar el socialismo marxiano con el “socialismo real” y reducir éste a una consecuencia lógica e inevitable de la doctrina de Marx, se niega la posibilidad real de alcanzar el objetivo liberador socialista. Una vez negada esta dimensión liberadora del socialismo marxiano y, con ella, la de todo socialismo, sólo ofrece como alternativa válida un nihilismo radical, primero, y después el paso de la revuelta espontánea al individualismo pequeño burgués o el repliegue al santuario de la vida privada.

Segunda posición: *el “socialismo real” es la idea de Marx, pero degradada en su realización.*

También aquí el “socialismo real” se considera como la idea marxiana realizada, pero con dos características que diferencian a esta posición de la anterior y que pueden enunciarse así: *a)* como en todo ideal, habría en el socialismo marxiano una positividad intrínseca, y *b)* como todo ideal al realizarse, se degradaría convirtiéndose en su contrario.

Se trata también de una posición idealista aunque se diferencia de la anterior por ser ésta más platónica que hegeliana. El socialismo se escinde en ella con su idea marxiana y su realidad histórica. El “socialismo real” carga con todos los atributos negativos de lo empírico, de lo factual. El socialismo ideal (por él se entiende naturalmente el de Marx) se halla condenado a corromperse justamente al tomar tierra y, por tanto, a confinarse y permanecer —justamente por su positividad— en el reino de la utopía, entendida ésta en el sentido negativo de lo que nunca puede tener lugar. Ahora bien, lo que permitiría juzgar —según esta interpretación—, la degradación del “socialismo real”, es decir, su miseria empírica, sería precisamente la idea marxiana o socialismo ideal. El comunismo, como fase superior con respecto al socialismo, representaría una fase superior en la idealidad y la utopía (tanto con respecto al socialismo marxiano como con respecto al

“socialismo real”).

Al anunciar la degradación forzosa del socialismo de Marx, esta posición condena la dimensión liberadora de la doctrina marxiana a la impotencia y, en consecuencia, cumple también una función claramente desmovilizadora, paralizante, en la lucha por transformar al mundo en una dirección socialista.

Tercera posición: *el “socialismo real” es la realización de las ideas fundamentales de Marx.*

Tal es la posición oficial e institucional de los ideólogos y dirigentes soviéticos. No sólo proclaman su filiación marxiana sino muy especialmente la leninista en la interpretación peculiar de las ideas de Marx y Engels que, desde Stalin, se codifican como “marxismo-leninismo”, aunque en este punto se olvida al Lenin de *El Estado y la revolución*. Por ello, un conocido sociólogo en la URSS, B. S. Semionov dice que el socialismo real es “la realización práctica de las ideas fundamentales marxistas-leninistas del socialismo”.¹ Otro ideólogo soviético, N. A. Vaselesky, justamente al enfrentarse a los críticos del socialismo real, después de valorarlo como la más alta conquista de la clase obrera internacional, lo define así:

Basado en la propiedad social sobre los medios de producción y en el poder de los trabajadores, asegura el desarrollo planificado y sin crisis de la economía en interés de todo el pueblo, garantiza los derechos políticos y sociales de los trabajadores, crea las condiciones para la auténtica democracia y la participación efectiva de las masas en la dirección de los asuntos del Estado y la sociedad, en aras del desarrollo multifacético de cada uno, de la igualdad de derechos de las naciones y de la amistad entre los pueblos.

No sería difícil establecer cierta conexión entre los principios así proclamados y sancionados constitucionalmente en la Unión Soviética desde 1936, y determinadas ideas fundamentales del socialismo marxiano, a saber: propiedad social sobre los medios de producción, poder de los trabajadores, economía al servicio de todo el pueblo, democracia y participación efectivas de las masas en la dirección del Estado y la sociedad, desarrollo universal del individuo, etcétera. Más difícil es establecer la conexión de esos principios que se remiten a Marx con la propia realidad, pues lo que en ella encontramos es precisamente la negación de ellos.

En suma, este “socialismo real” en el que el papel decisivo del Estado en la economía aparta de su dirección a los productores, a los trabajadores; en el que la vida política se halla dominada por el sistema autoritario del partido único y en el que el partido-Estado planifica y regimenta la cultura, difícilmente puede ser considerado como la realización de las ideas fundamentales de Marx.

Cuarta posición: *el “socialismo real” es una realidad que contradice a Marx.*

Esta posición podemos ejemplificarla con la que sostiene Jürgen Habermas (en *Theorie und Praxis*, 1963), al afirmar que, en este punto, la vieja teoría de Marx no resiste la prueba de la nueva realidad. La relación Marx-“socialismo real” es puesta aquí en términos de contradicción: la “vía soviética al socialismo” se contrapone a lo que ha dicho Marx. Pero no se trata de una contradicción que permita salvar a uno de sus

términos —Marx— sino justamente de lo contrario: su teoría del socialismo no se salva al ser puesta en relación con lo real. Una posición semejante adoptan los que ven esta contradicción, ante todo, entre las previsiones de Marx y el “socialismo real”.

Ahora bien, aunque se admita que el socialismo realmente existente no realiza el socialismo marxiano, de ello no se desprende con lógica necesidad que el objetivo de Marx —más exactamente, sus valores emancipatorios, socialistas fundamentales— no puedan realizarse. Su irrealdad hasta ahora no puede interpretarse como producto de una contradicción que anulara su validez. De modo análogo, el incumplimiento —hasta hoy— de la predicción marxiana en el sentido de que el socialismo sería la alternativa histórica al capitalismo, tampoco invalida la posibilidad real de que se cumpla cuando se den las condiciones necesarias. Las condiciones que Marx señalaba a este respecto no se dieron en 1917 en la Rusia zarista, ya que su capitalismo se encontraba en un estado de inmadurez y el agente revolucionario —postulado por Marx: el proletariado industrial—, era minoritario. De ahí que, después de la toma del poder, el proletariado tuviera que aliarse con los campesinos e iniciar con él un complejo y duro tránsito no al comunismo sino al socialismo. De este modo, si bien con la toma del Palacio de Invierno se cumplía la predicción marxiana de que el Estado y las relaciones de producción capitalistas desaparecerían algún día, no se cumplió en cambio la predicción marxiana de que al capitalismo sucedería el socialismo. Ahora bien, este incumplimiento histórico no cierra la posibilidad de que se cumpla esa predicción cuando se den las condiciones necesarias. Sostener lo contrario —la anulación de la posibilidad real señalada por Marx— sería prefijar desde ahora el desarrollo histórico futuro y con ello caer en una forma de fatalismo.

Por otro lado, la contradicción que Habermas señala, entre la teoría marxiana del socialismo y la nueva realidad, no puede plantearse en los términos en que Marx relacionaba socialismo y realidad, ya que el “socialismo real” no ha surgido a partir de las condiciones que Marx consideraba necesarias, sino de otras —inmadurez capitalista, proletariado minoritario, aislamiento internacional de la revolución, guerra civil, régimen del partido único, etcétera— que engendraron también posibilidades extrañas al socialismo. En esas condiciones históricas concretas, el “socialismo real” no surgía como un simple “accidente”, aunque tampoco como un resultado inevitable; era una posibilidad entre otras que, en virtud de una serie de circunstancias objetivas y subjetivas, acabó por realizarse.

Sólo en una concepción mecanicista, fatalista de la historia, las condiciones iniciales conducen inexorablemente a un resultado final. El capitalismo desarrollado, como condición inicial no ha llevado, ciertamente, hasta ahora a la revolución proletaria, aunque el proletariado ha mostrado en más de una ocasión su fuerza revolucionaria. Ha sido justamente en los países del Tercer Mundo donde fuerzas nacionales y populares han conquistado revolucionariamente el poder, logrando así lo que en Occidente no ha logrado el proletariado industrial. Bastaría esta experiencia histórica para negar que exista una conexión inevitable entre capitalismo desarrollado y socialismo. Pero de esta negación tampoco puede deducirse que esa conexión sea inevitable entre una situación de

explotación y opresión, como la que se da en países del Tercer Mundo, y la revolución. Ahora bien, semejante concepción determinista preside una tesis como la de Rudolph Bahro de acuerdo con la cual las revoluciones anticapitalistas del Tercer Mundo están condenadas a desembocar en el “socialismo real” que, en la Unión Soviética, ha probado su eficacia como vía para alcanzar una industrialización acelerada. Pero ¿por qué hay que clausurar en ellos la posibilidad de un ritmo de industrialización sujeto a las exigencias de una producción verdaderamente social, o producción para el hombre?

Después de examinar estas cuatro posiciones en torno a la relación Marx-“socialismo real”, tenemos que precisar el concepto marxiano de socialismo, pues sólo así podremos determinar si Marx se halla presente o ausente en la experiencia histórica que se conoce como “socialismo real”. Para el marxismo clásico el término “socialismo” tiene, a nuestro modo de ver, dos sentidos fundamentales: uno que por ahora descartamos ya que no se relaciona directamente con nuestro tema: el de teoría o “socialismo científico”, expresión utilizada no por Marx sino por Engels. En este primer sentido, lo que se pretende subrayar es que el socialismo no es una doctrina inventada o soñada —como la de los socialistas utópicos— sino la expresión teórica de un movimiento real, histórico de los proletarios, como se dice en el *Manifiesto comunista*. Se trata del socialismo como teoría que da un fundamento objetivo, racional, a la lucha por instaurar una nueva sociedad. Pero el término “socialismo” se emplea también en un segundo sentido que es el que ahora nos interesa: como fase del desarrollo social o nueva sociedad que ha de suceder al capitalismo y constituye a su vez la fase de transición a la sociedad comunista (según la *Crítica del Programa de Gotha*, de Marx).

En *La ideología alemana*, Marx y Engels aclaran que no se trata de un ideal “al que haya de sujetarse” sino del “movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual”. Con ello, se marca claramente su alejamiento respecto del ideal de los socialistas utópicos. Ahora bien, por “movimiento real” no sólo hay que entender las condiciones materiales, objetivas, de la anulación y superación del presente, sino también la conciencia de los hombres de la posibilidad y necesidad de ese movimiento y de su acción de acuerdo con ellas. No estamos, pues, ante un movimiento puramente objetivo, natural, sino de una fase del desarrollo histórico que requiere la participación activa y consciente de los hombres. En este sentido, el socialismo es una meta (llamémosla si queremos un “ideal”) que los hombres aspiran a realizar en cuanto que la consideran superior al “estado de cosas actual” y, por tanto, valiosa. Esto quiere decir, contra todo objetivismo, que a la nueva sociedad sólo se llegará si los hombres, tomando conciencia de su necesidad y posibilidad, la hacen suya como meta, fin o ideal y se organizan y luchan para instaurarla.

Marx ha sido parco al caracterizar esa nueva sociedad como producto del “movimiento real”, pero no tanto que no podamos rastrear algunos rasgos suyos a lo largo de su pensamiento. Ciertamente, escarmentado por las prolijas descripciones utópicas de la sociedad futura, no quiso pintarla con vivos colores y sólo en dos textos suyos (uno juvenil, los *Manuscritos del 44* y otro, de treinta años después, la *Crítica del Programa de Gotha*) encontramos algunos rasgos esenciales de la sociedad futura que

tendrían su punto de partida —no su consumación— en la abolición de la propiedad privada. Así, pues, aunque Marx se ha mostrado poco explícito al enumerar los rasgos que conforman la nueva sociedad, si a los textos anteriores sumamos algunas referencias del *Manifiesto comunista*, los *Grundrisse*, *El capital* y los escritos sobre el 48 y la Comuna de París, tenemos lo suficiente para poder destacar como rasgos fundamentales los siguientes: 1) propiedad social sobre los medios de producción; 2) acceso de los productores a la dirección de la economía; 3) poder político (Estado) en manos de la clase obrera, y 4) distribución de los bienes producidos conforme al trabajo que cada uno aporta a la sociedad.

Todos estos rasgos serían propios de la fase social que —de acuerdo con la *Crítica del Programa de Gotha*— constituye el periodo de transición del capitalismo al comunismo y que equivale a lo que llamamos socialismo. Marx nos ha dejado, pues, la idea de una nueva sociedad o fase inferior de la sociedad comunista que ha de surgir necesaria —pero no inevitablemente— sobre la base de las posibilidades engendradas por el capitalismo desarrollado. No se trata, pues, de un socialismo ideal, puro o incontaminado, sino del socialismo con los rasgos esenciales señalados, como un producto histórico.

Ahora bien, junto a esta idea del socialismo (que no es la misma que la de un socialismo ideal, utópico), tenemos efectivamente lo que se ha dado en llamar el “socialismo real”. Ya vimos anteriormente cómo han sido puestos en relación ambos términos: haciendo de la idea (hegeliana o platónicamente) la vara para medir lo real; viendo la idea encarnada —positiva o negativamente— en la realidad; y, finalmente, considerando la idea negada o contradicha por lo real. En todos estos casos, se pierde de vista que se trata de dos planos (el socialismo marxiano y el “socialismo real”): uno, el del pensamiento de Marx, y otro, el de la realidad. Ambos tienen en común, al parecer, el ser pensados o realizados como procesos de transición: el socialismo marxiano como proceso de transición del capitalismo al comunismo; el “socialismo real” como sociedad de transición o, más exactamente, como sociedad surgida en la transición al socialismo. Pero conviene precisar que —independientemente del curso que hayan tomado las cosas después— la problemática de la transición al socialismo, propia de las sociedades poscapitalistas posteriores a la Revolución de 1917, es ajena a Marx. Y lo es porque piensa que es el capitalismo desarrollado el que crea, por su dinámica interna, la posibilidad y necesidad del tránsito al comunismo.

La problemática de la transición al socialismo se ha planteado en las condiciones históricas concretas en que ha tenido lugar la primera ruptura con el sistema capitalista. Estas condiciones son las de un país atrasado económicamente, con un proletariado minoritario, sin tradiciones democráticas e internacionalmente aislado y sujeto al cerco y agresión capitalista. Mientras que Lenin, en vísperas de la Revolución de Octubre piensa todavía en términos del marxismo clásico (en *El Estado y la revolución*), su preocupación posterior —casi desde la toma del poder— será la transición al socialismo, la construcción de una nueva sociedad socialista, sociedad que, en 1936 —casi veinte años después—, Stalin proclamará que es ya una realidad.

Pero volvamos a la relación Marx-“socialismo real”. Si fijamos la atención en las interpretaciones que antes hemos señalado: como realización absoluta —negativa o positiva— de la teoría de Marx; como modelo ideal que se degrada en la realidad o como realidad que anula la idea al no cumplirse o realizarse, vemos que en todos estos planteamientos se olvida lo que era fundamental para Marx. Por un lado, la mediación de la práctica entre la idea y la realidad y, por otro, la integración del socialismo en el pensamiento marxiano en cuanto que éste cumple una función práctica, ya que es no sólo un modo de entender la realidad sino de contribuir a transformarla. La doctrina de Marx es, en unidad indisoluble, un proyecto de transformación radical del mundo que, para realizarse, requiere que este mundo sea entendido.

Aplicado todo esto a la relación entre el proyecto marxiano y sus resultados tenemos dos hechos incuestionables: 1) se ha tratado de realizar ese proyecto y 2) el resultado de su realización en la sociedad soviética ha sido el “socialismo real”. Se plantean entonces dos órdenes de cuestiones cuya respuesta sólo puede darla el examen de la historia real: a) ¿cómo han interpretado a Marx los que partieron de su proyecto?, y ¿cómo fue modificándose éste al contacto práctico con lo real?, y b) ¿cuáles fueron las condiciones internas y externas que obligaron a modificar ese proyecto y crearon una serie de posibilidades reales, entre ellas la del “socialismo real”?, y ¿cuáles fueron los factores objetivos y subjetivos que determinaron que una de esas posibilidades se convirtiera en realidad? Contamos ya con algunas investigaciones marxistas importantes —como las de Pierre Broué, Bettelheim, Liebman y Michal Reiman— que arrojan luz sobre este haz de interrogantes en el proceso histórico. Ellas nos llevan a la conclusión de que no estamos ante un simple “accidente” de la historia, pero tampoco ante un resultado histórico inevitable. Una estimación más correcta, en los primeros años, de la resistencia del capitalismo mundial ante la ofensiva revolucionaria de esos años en Occidente; una valoración más objetiva de las fuerzas revolucionarias del proletariado europeo e internamente —en la sociedad soviética— de los primeros brotes de degeneración burocrática y de las limitaciones a la libertad y la democracia, junto con una política más cautelosa con respecto a los campesinos y al desarrollo industrial, habrían permitido abrir otras posibilidades distintas de la que se realizó como “socialismo real”. Pero ciertamente, la historia que se escribe no es la historia de las posibilidades ideales sino de las posibilidades realizadas.

En cuanto a la relación directa entre Marx y el “socialismo real”, puede decirse que el proyecto marxiano ha estado presente no sólo en el origen del proceso histórico abierto en 1917 con la toma del Palacio de Invierno sino también a lo largo de todo su trayecto. No podría negarse, en verdad, que eran marxistas los que lo dirigían y los que pretendían actuar conforme a ese proyecto liberador. Pero el socialismo marxiano no podía estar presente para ellos como un modelo o ideal a realizar, ya que las condiciones históricas concretas en que el proceso tenía que desarrollarse estaban muy lejos de ser las previstas por Marx. La Revolución rusa había de acometer, ante todo, tareas ingentes —entre ellas, la industrialización— ya cumplidas en otros países por las revoluciones burguesas. En cuanto a la tarea básica para un país atrasado de proceder a una acumulación

originaria de capital, difícilmente cabía remitirse a Marx que ni siquiera pudo plantearse la posibilidad de una acumulación originaria *socialista*.

La génesis del “socialismo real” ha discurrido bajo el doble signo de una presencia y una ausencia de Marx. Lenin pretendió hablar precisamente donde Marx callaba. Y lo hizo, desde 1917, revisándolo. Pero entonces ya no era ni podía ser el Lenin marxiano de *El Estado y la revolución* que hace del socialismo el objetivo inmediato y que aspira — desde la toma del poder— a una democracia y libertad tan profundas y tan reales que se borran las fronteras entre dictadura del proletariado y democracia proletaria, o democracia *de y para* la mayoría.

La cuestión que acabamos de abordar (la relación Marx-“socialismo real”) es de orden histórico-práctico. Es la cuestión de cómo Marx ha estado presente o ausente en la práctica que ha conducido al “socialismo real”. La respuesta sólo puede darla —como hemos apuntado— la historia misma. Pero hay también otra cuestión de orden teórico-conceptual o metodológico: la de cómo Marx nos ayuda a entender —con su teoría y con su método— el mundo del “socialismo real”. No puede ayudarnos ciertamente con los conocimientos que nos aporta acerca del capitalismo o del Estado burgués ni tampoco con sus previsiones acerca del socialismo a partir de las condiciones creadas por el capitalismo maduro. Pero esto no significa que Marx (y Engels) no hayan admitido más alternativas que la del comunismo —con su fase inferior, socialista (en la *Crítica del Programa de Gotha*)— entendido como “asociaciones libres de productores” (en el *Manifiesto comunista*). Hay en Marx y Engels también otras alternativas históricas posibles que podemos considerar negativas en cuanto que vendrían a bloquear o excluir el camino de la verdadera emancipación de los trabajadores.

Baste recordar, a este respecto, la posibilidad admitida en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de la abolición de la propiedad privada, sin que el principio de ella deje de infectar a la nueva sociedad (lo que Marx llama el “comunismo toscó”). Está también la posibilidad de una “superación positiva de la propiedad privada” sin que esto signifique, aunque el hombre se libere políticamente, su liberación como ser humano (comunismo de “naturaleza política”). Pero en este terreno habría que recordar también la lucha que Marx y Engels libran contra la concepción lassalleana del Estado como factor decisivo de la transformación social y de la realización del socialismo. El “socialismo de Estado” que propugna Lassalle ha merecido claramente la reprobación de Engels en sus anotaciones al proyecto del Programa de Erfurt (1891) del Partido Socialdemócrata alemán. Este socialismo de Estado, que pone bajo el control estatal los medios de producción, en lugar de socializarlos, conduciría a juicio de Engels a una doble servidumbre —económica y política— de los trabajadores.

La realización del socialismo, como “socialismo real desarrollado” en la Unión Soviética, tiene que ver más con la alternativa propuesta por Lassalle, y criticada por Marx y Engels, que con el socialismo marxiano. Ciertamente, a la luz de la experiencia histórica, podemos concluir que el dilema que se planteó en tiempos de Marx y Engels: socialismo como “sociedad de productores libremente asociados” o “socialismo de Estado” cobra cierta vigencia. Por supuesto, no se trata de hacer de Marx y Engels

críticos *avant la lettre* del “socialismo real” sino de señalar la importancia actual de sus advertencias acerca de alternativas históricas posibles después de la abolición de la propiedad privada. La experiencia histórica que nos brindan las sociedades del “socialismo real”, construidas en el Este europeo en nombre de Marx, nos dice claramente que las advertencias mencionadas no han resultado puramente imaginarias.

Pero, la ayuda de Marx para entender esas sociedades no se limita a registrar su presencia o ausencia en su surgimiento y desarrollo históricos, sino que también se pone de manifiesto cuando se trata de caracterizar la nueva sociedad. En esta tarea el pensamiento marxiano nos proporciona ciertas herramientas conceptuales que muestran su poder explicativo aunque también sus límites: los que le impone la propia realidad. Abordemos finalmente esta cuestión. Se trata de caracterizar la nueva realidad social que se designa con la expresión “socialismo real”, con ayuda —ayuda como veremos limitada— que puede prestarnos el propio Marx.

Toda nuestra exposición nos permite concluir —confirmando las tesis que hemos expuesto en un trabajo anterior—² que no se trata de una sociedad socialista, aunque haya surgido —como subrayamos en ese trabajo— en el proceso histórico de transición al socialismo que se abre en 1917 con la destrucción de las relaciones capitalistas de producción y del Estado burgués. No se trata tampoco de una nueva forma de capitalismo si aplicamos las categorías fundamentales marxianas, que siguen siendo válidas para caracterizar esta formación social: propiedad privada sobre los medios de producción, producción mercantil generalizada, fuerza de trabajo como mercancía, supraestructura política que reviste diversas formas (desde la dictadura a la democracia) aunque siempre cumple —en concordancia con la base económica— la función de reproducir las condiciones de producción de la plusvalía.

¿De qué tipo de sociedad se trata entonces? Pregunta crucial ante la cual retroceden, en más de una ocasión, los críticos marxistas del “socialismo real”. Sin embargo, para responder a ella disponemos de un criterio marxiano que nos permite caracterizar esa nueva sociedad, a saber: la naturaleza de las relaciones de producción, y, en armonía con ellas, el carácter de la supraestructura política, armonía que no excluye cierto margen relativo de autonomía. Como señala claramente Marx en su “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) —y es aquí donde él viene en nuestra ayuda—, las relaciones de producción son relaciones sociales reales, concretas, que se caracterizan ante todo por la forma que adoptan la propiedad efectiva sobre los medios de producción. Como claramente advierte Marx en ese “Prólogo” no hay que confundir la propiedad real con su expresión jurídica, formal, que a la vez la expresa y enmascara.

Como el Estado en las sociedades del “socialismo real” no está al servicio, y bajo el control, de la sociedad sino en manos de una burocracia, la propiedad estatal no puede ser identificada sin más con la propiedad social. Por tanto, aunque en la Constitución respectiva se sancione jurídicamente el carácter social sobre los medios de producción, la burocracia es la que los posee efectivamente, aunque los posea no de un modo individual, sino colectivo. En estas condiciones, la base económica de la sociedad, o conjunto de las relaciones de producción, no puede ser considerada como socialista. A su

vez, la supraestructura política, que se levanta sobre ella, lejos de estar en contradicción con su base, es justamente la que le corresponde —por su carácter autoritario. Y ello es así porque la misma burocracia que dispone del Estado, dispone también de los medios de producción. Consecuentemente, así como la sociedad, la asociación de productores, no participa en la dirección del Estado tampoco los trabajadores participan en la gestión de la economía. Se cumple así la doble servidumbre que les impone —según Engels— el “socialismo de Estado” en sentido lassalleano.

Hasta aquí los conceptos clave marxianos de base económica y supraestructura nos han sido de gran utilidad en la caracterización del “socialismo real”. Sin embargo, la validez de la relación entre ellos, o más exactamente entre economía y política que Marx encuentra en el capitalismo como determinación del dominio político por el dominio económico, no puede extenderse sin más en las sociedades del “socialismo real” a las relaciones entre la supraestructura política y la base económica. Lo que determina en definitiva en ellas el dominio económico de la burocracia es su poder político, su control del Estado. Es, pues, la naturaleza autoritaria, no democrática, del Estado bajo el control de la burocracia, la que determina que los productores no ejerzan la propiedad real sobre los medios de producción ni participen en la gestión de la economía. Así, en el “socialismo real” se invierte la relación entre economía y política que Marx había descubierto en el capitalismo.

Ahora bien, puesto que el socialismo es inconcebible sin la propiedad *social* sobre los medios de producción y sin la gestión social correspondiente (es decir, sin la participación consciente de los trabajadores en la dirección del Estado y de la economía), no puede sostenerse que exista una base económica socialista, o sea, con propiedad social efectiva, a la que corresponda un Estado obrero “degenerado” (como decía Trotsky en el pasado, a partir de una caracterización de Lenin), o una supraestructura autoritaria (como dice hoy Adam Schaff) sin que la sociedad, considerada en su totalidad, deje de ser socialista. El “socialismo real” pone a prueba así las herramientas conceptuales de Marx, tanto al mostrar su eficacia como al ser melladas por una nueva realidad.

En conclusión: nos proponíamos poner en relación con Marx al “socialismo real” sin recurrir a la dicotomía de realización (positiva o negativa) e irrealización de la teoría de Marx. No pretendíamos apelar tampoco a la dicotomía tan socorrida entre lo ideal (socialismo marxiano) y lo real (socialismo existente). Hemos visto que la relación Marx-“socialismo real” es legítima siempre que los dos términos aparezcan en su verdadera dimensión. En cuanto que el “socialismo real” se ha construido en nombre de Marx y ha surgido teniendo como objetivo proclamado al socialismo marxiano, Marx no es ajeno o inocente respecto a esta realidad, aunque su presencia en ella no sea la que le atribuyen los “nuevos filósofos”, los “marxistas-leninistas” que lo deifican, o los antimarxistas de hoy y estalinistas o maoístas de ayer. Si se aplica a Marx el rasero praxeológico que él postuló desde las *Tesis sobre Feuerbach*, su teoría tiene que ser puesta —como hemos tratado de hacerlo— con la práctica que ha conducido al “socialismo real”.

Reconocido así el papel y la responsabilidad que le corresponde en la génesis de esa

sociedad, vemos que Marx nos ayuda también a entender su naturaleza ya que, justamente a partir de sus categorías clave, podemos sustraernos a la tentación de encasillarla como capitalista o socialista, forzándonos así a buscar la especificidad de esa sociedad poscapitalista, surgida precisamente en el proceso de transición al socialismo. Pero, para ello, hay que desgarrar los velos no sólo de la ideología burguesa, sino también de la ideología estatal-burocrática. Sólo así podremos contribuir a poner de manifiesto la vitalidad del pensamiento de Marx en un terreno —el de la experiencia histórica de las sociedades del “socialismo real”— oscuro e insuficientemente roturado por los marxistas.

1983

¹ En la revista *Voprosi filosofii* —Problemas de filosofía—, núm. 7, 1980.

² “Ideal socialista y socialismo real”, incluido en el presente volumen.

MARXISMO Y SOCIALISMO, HOY

NOS PROPONEMOS examinar la relación entre marxismo y socialismo, hoy. Se trata de una relación que, a lo largo del tiempo, ha pasado por diferentes vicisitudes. Por tanto, es histórica. Lo cual nos lleva a desechar la idea de que estemos ante una relación estática, inmutable, entre un proyecto o ideal y una realidad (existente, en trance de existir o inexistente).

Se trata a la vez de una relación problemática ya que el modo de relacionarse sus dos términos plantea una serie de problemas que, en lo fundamental, podemos reducirlos a dos: 1) El socialismo ¿sigue siendo posible si es que alguna vez lo ha sido? y 2) El marxismo ¿sigue siendo válido para el socialismo? Válido en el doble sentido de: *a)* paradigma teórico del conocimiento social o teoría que permite descubrir las posibilidades de transformación radical social en lo real mismo, y *b)* teoría que sirve prácticamente al socialismo al orientar el acceso a él y justificarlo como proyecto posible, necesario, valioso y, por tanto, deseable.

Las soluciones a las cuestiones planteadas varían: desde las modificaciones que se introducen en dicha relación sin abandonarla hasta el abandono de la relación misma al renunciarse a uno de los dos términos —el marxismo—, o al otro —el socialismo. En el primer caso, tenemos un socialismo sin marxismo; en el segundo nos quedamos no sólo sin marxismo sino también sin socialismo. Dejando a un lado estas dos últimas soluciones, ocupémonos precisamente de la relación que mantienen ambos términos —marxismo y socialismo— con las vicisitudes y problemas que vamos a examinar.

Y, al hacerlo, reafirmemos en primer lugar el carácter histórico de esa relación. Histórica puesto que tiene un comienzo y un fin en el tiempo, aunque para algunos la historia de esa relación tenga ya un tinte funeral; es decir, haya llegado a su fin.

Que tiene un comienzo se documenta fácilmente: el socialismo se relaciona desde mediados del siglo pasado con el surgimiento, formación y desarrollo de las ideas de Marx y Engels. Ahora bien, como aspiración o proyecto de una sociedad futura más justa es anterior a dichas ideas. Para no remitirnos a un pasado muy lejano —el de Platón o los utopistas del Renacimiento— podemos hablar de un socialismo premarxista en el siglo XIX como socialismo utópico. Al calificarlo así se ha pretendido subrayar que su fundamento es la utopía. Esta utopía puede ser reformista como las de Cabet o Fourier, o revolucionaria como las de Blanqui o Weitling. En todo caso, se trata —como utopía— de la anticipación imaginaria de una sociedad deseada, más justa, aunque definitiva o temporalmente —no obstante la crítica de la sociedad presente en que se apoya—, irrealizable. Se trata de una sociedad deseable por su valor, pero irrealizable porque: *a)* no se dan las condiciones necesarias para su realización; *b)* no se dispone de los medios adecuados para llegar a ella, y *c)* se desconoce la realidad que ha de ser transformada.

Marx y Engels hacen suyos los objetivos y críticas de ese socialismo utópico, pero critican a su vez sus limitaciones y su impotencia. Este socialismo deseado, más bien soñado, ha sido siempre no sólo un socialismo realmente inexistente, sino también la

expresión de una voluntad frustrada de realización.

El socialismo utópico deja paso al llamado socialismo científico, calificativo que proviene no de Marx sino de Engels. Al calificarlo así, Engels pretende llamar la atención sobre un elemento necesario en la transformación de la sociedad: su aspecto racional, entendido como conocimiento objetivo, fundado, de la realidad social que se aspira a transformar. Con todo cabe preguntarse: la expresión “socialismo científico” ¿es afortunada? No lo creo, sobre todo si con ella se pretende subrayar que el socialismo es el resultado necesario, inevitable del desarrollo histórico-social, del cual el marxismo sería la verdadera ciencia. Aquí los dos términos —socialismo y marxismo— se recubren íntegramente: el socialismo sería un resultado tan objetivo como el de cualquier proceso natural, y el marxismo —reducido a teoría económica y social— sería la ciencia que pone al descubierto ese proceso. En ambos casos, tendríamos una cientifización plena, sin fisuras, del saber histórico materialista, y el socialismo aparecería garantizado por la cientificidad del conocimiento de la realidad social y del movimiento histórico en que se inserta. Tal es la interpretación que del marxismo hacen los teóricos de la II Internacional (Bernstein, Kautsky) y que asume, con ciertas modalidades, el marxismo de la III Internacional (Lenin, Bujarin, Stalin).

Aunque algunos textos de Marx y Engels (*Manifiesto comunista*, “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, *Anti-Dühring*) permiten avalar esta concepción determinista, objetivista y teleológica de la historia, hay otros (*El 18 brumario de Luis Bonaparte*, escritos sobre Irlanda y correspondencia con los populistas rusos) que vienen a cerrar el paso a esa concepción cuando se subraya en ello que:

- 1) La historia la hacen los hombres aunque en condiciones dadas.
- 2) No sólo cuentan las condiciones o circunstancias que hacen a los hombres sino los hombres que hacen esas condiciones y circunstancias.
- 3) La teoría de un fenómeno histórico concreto —el capitalismo occidental— en que consiste *El capital* no puede convertirse en una filosofía universal de la historia.
- 4) No hay un determinismo histórico porque no hay leyes universales de la historia sino tendencias en ella.

Todo esto impide que pueda hablarse en nombre de Marx, o al menos de todo Marx, de socialismo científico, entendido como el resultado de un proceso histórico que desembocaría inevitablemente en el socialismo.

La relación entre socialismo y utopía no puede ser reemplazada, consecuentemente, por semejante relación entre socialismo y ciencia. Y ello es así porque el socialismo no puede dejar de ser nunca una aspiración o ideal que tiene siempre una dimensión utópica.

Aquí se hace necesario volver de nuevo sobre el término “utopía”. Utópico no sólo es lo imposible o irrealizable en un sentido absoluto, sino también lo realizable que temporalmente no puede realizarse. La utopía de hoy puede convertirse en la realidad de mañana, siempre que no se trate de una utopía absoluta sino relativa, concreta. Por cierto, incluso en el propio Marx no faltan elementos utópicos en sentido absoluto como

al postular, por ejemplo, la superación total y definitiva de todas las enajenaciones en el comunismo (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*).

¿Qué significa entonces la sustitución de la utopía por la ciencia? Significa sencillamente fundamentar racional, objetivamente, la posibilidad del socialismo y de las acciones humanas encaminadas a convertir esa posibilidad en realidad. El socialismo sería una empresa racional que no cierra las puertas a la imaginación y por tanto a la utopía. Racional sería pretender realizar lo realizable en condiciones históricas determinadas. Lo realizable es tal porque es posible. Fundar el socialismo en lo imposible sería condenarse de antemano a la utopía absoluta.

El marxismo sería entonces el fundamento racional del socialismo en un sentido esencial: en cuando que descubre lo posible —y lo imposible— en la propia realidad. ¿Qué es *El capital* de Marx sino el descubrimiento de la posibilidad inscrita en el capitalismo? Pero también de la imposibilidad que el sistema engendra: imposibilidad de que —no obstante los méritos históricos que Marx y Engels le reconocen en el *Manifiesto*— pueda desarrollarse sin convertirse en un límite insalvable al desenvolvimiento pleno y libre de los individuos. El capitalismo ha evolucionado después de Marx invalidando algunas de sus tesis, pero la contradicción fundamental que él descubre entre el desarrollo del capitalismo y los intereses fundamentales de los individuos y de la sociedad, no ha hecho más que ahondarse. Es imposible que la libertad verdadera de los individuos, la paz y la igualdad social entre los hombres y los pueblos, puedan florecer bajo el capitalismo. Esto no significa en modo alguno que baste destruir el sistema capitalista para que todos esos bienes se alcancen. Marx y Engels ya sospechaban esto, pero lo ha probado sobre todo la experiencia histórica del “socialismo real”.

El marxismo descubre en el capitalismo las condiciones de posibilidad —no la realidad— del paso de una sociedad a otra más justa. Pero el capitalismo engendra también —y esto no escapa a Marx— la posibilidad de la “barbarie”, barbarie que hoy tiene un sentido más pleno y profundo como holocausto nuclear o destrucción de la base natural de la existencia humana.

El marxismo sólo tiene sentido en su relación con el socialismo. No puede reducirse por ello a un paradigma teórico. Y no sólo porque responde a una idea o a un objetivo que es —como hemos señalado— una vieja aspiración de la humanidad, sino también porque es un proyecto de transformación práctica. Pero lo que lo distingue de otras doctrinas socialistas como las utópicas es haber fundado racionalmente la posibilidad (no la inevitabilidad) de la realización de ese objetivo. Ciertamente, descubrir esa posibilidad requiere conocer y criticar la realidad social en la que se forja esa posibilidad. Y en este sentido no sólo es interpretación, crítica o conocimiento de *lo que es*, sino anticipación, descubrimiento de las condiciones necesarias para que *lo que no es* todavía, llegue a ser.

El marxismo no se limita, por tanto, a una interpretación del mundo, aunque en verdad lo es. Al dar conciencia de esa posibilidad y de las condiciones —objetivas y subjetivas— necesarias para realizarla, adquiere como teoría una fuerza práctica en la transformación de lo existente hacia el socialismo. En suma, el marxismo sólo existe *por*

y *para* el socialismo, pero éste a su vez necesita del marxismo.

Así, pues, en términos del marxismo clásico hay una relación intrínseca e indisoluble entre marxismo y socialismo. Como proyecto político, como conocimiento y crítica de lo existente y como práctica política —para las clases y fuerzas sociales que optan por la transformación radical de la sociedad—, el marxismo es la alternativa necesaria. Y esto explica que, desde los tiempos de Marx y Engels, los partidos obreros que aspiran al socialismo se hayan remitido al marxismo como teoría de la sociedad y la historia y como ideología política. Pero esto explica también que la empresa de desmovilizar a las conciencias, privándolas de toda perspectiva anticapitalista y socialista, pase por la empresa de excluir la presencia del marxismo en el movimiento obrero, así como en los movimientos sociales anticapitalistas y en los frentes de liberación nacional. Esa empresa desmovilizadora se convierte hoy en una ofensiva vulgar, sin un nivel teórico digno de este nombre cuando el estilo argumental de los “nuevos filósofos” se expande a nivel panfletario por los medios masivos de comunicación.

Pero volvamos a la relación entre marxismo y socialismo tal como la ven los que han hecho suyo el ideal de la transformación de la sociedad capitalista. Históricamente, dicha relación se ha mantenido en dos formas que han dividido —ya antes de la Revolución rusa, pero sobre todo después de ella— al movimiento obrero que durante largo tiempo ha luchado por el socialismo. Estas dos formas de relacionar teórica y prácticamente marxismo y socialismo se inscriben históricamente en la tradición social-demócrata que inauguran Bernstein y Kautsky y en la tradición revolucionaria que, después de la Revolución de 1917 en Rusia, se asocia al nombre de Lenin y más tarde al cuerpo de ideas y a la estrategia que, en la II Internacional y particularmente con Stalin, se codifica como marxismo-leninismo. Aunque en ambas tradiciones se procura mantener la relación entre marxismo y socialismo, esta relación supone en ellas dos estrategias distintas e incluso opuestas: una hace hincapié en la vía de las reformas; la otra, en la revolución.

Ambas estrategias, y el marxismo que las inspira, o más exactamente la interpretación de él en que se sustentan, han tenido ocasión de probarse en la vida real como estrategias anticapitalistas y socialistas. Y han podido ponerse a prueba en cuanto que, en ambos casos, han tenido la oportunidad histórica de llegar al poder y de gobernar en nombre del socialismo. Pues bien, con base en la experiencia histórica que supone, en un caso, el paso por el poder establecido y, en el otro, el ejercicio del nuevo poder después de la ruptura revolucionaria con el sistema capitalista, podemos establecer el siguiente balance.

El marxismo reformista, que se considera comprometido con la idea del socialismo como fin u objetivo, ha logrado importantes reformas sociales sin rebasar el marco o la estructura del capitalismo. O sea: permanece dentro del sistema con la esperanza de pasar algún día sus fronteras estructurales; mientras tanto no puede hablarse de transición de una sociedad vieja —capitalista— a otra nueva —socialista. No hay, pues, socialismo; pero tampoco el anticapitalismo que ha de permitir la transición. Se proclama que el socialismo sigue siendo un ideal, la estrella polar que guía la realización de las reformas, pero la estrella polar brilla cada vez más desvaída y distante. En consecuencia, la posibilidad de que el socialismo llegue a ser una realidad por esta vía es una hipótesis que

hasta hoy no se ha confirmado, pues en definitiva nunca se han rebasado —con esta estrategia— las fronteras del capitalismo.

El marxismo de la III Internacional de inspiración leninista codifica, en unidad indisoluble, la herencia de Marx-Engels y Lenin, como marxismo-leninismo. Si fijamos nuestra atención en la Revolución de Octubre y en la sociedad soviética, construida a partir de ella en el proceso de transición del capitalismo al socialismo, no puede dejar de reconocerse que este marxismo con su estrategia revolucionaria ha logrado romper violentamente con el poder y el sistema social establecidos. Por primera vez en la historia de la humanidad las relaciones de explotación del hombre por el hombre, y, en particular las relaciones capitalistas de producción, fueron abolidas, confirmándose así la previsión marxiana de que el capitalismo, como formación social históricamente transitoria, estaba destinado a desaparecer, aunque ciertamente esta desaparición no se dio en Rusia en 1917 en las condiciones económicas y sociales previstas por Marx. A diferencia de la estrategia reformista, la estrategia revolucionaria bolchevique permitió rebasar el marco estructural capitalista, abriendo con ello la perspectiva de la transición a una nueva sociedad, socialista. Pero en el curso de este proceso de transición lo que se construyó no fue propiamente el socialismo sino una nueva formación social en la que una nueva clase explotadora —la burocracia— posee el poder económico y ejerce el poder político, al margen del control de la sociedad y de la participación o gestión de los trabajadores. Tal es la sociedad que se conoce como “socialismo real”, y en la que durante el largo periodo que se extiende de Stalin a Brejnev quedó bloqueado el camino al socialismo.

Pero ateniéndonos a lo real sin descartar lo posible, podemos concluir respecto a las dos vías o estrategias fundamentales apuntadas:

El camino del socialismo emprendido por la vía reformista no rebasa las fronteras estructurales del capitalismo, en tanto que la vía seguida en nombre del marxismo-leninismo permanece dentro de un anticapitalismo que no puede identificarse con el socialismo. En uno y otro caso, queda bloqueado el camino del socialismo. El reformismo lo bloquea sin salir del capitalismo; el marxismo-leninismo, le cierra el camino pese a haber hecho saltar la estructura capitalista. Nos encontramos, pues, con que el socialismo como estrella polar, como proyecto político y social para superar una serie de enajenaciones y como creación de las condiciones para la autogestión social y control de los productores asociados sobre los medios de producción, así como para la democratización plena y profunda de todas las esferas de la vida social, sigue distante de la realidad.

Es indudable que una teoría como el marxismo que hace de la praxis su categoría central y que, en su médula misma, contiene la unidad de la teoría y la práctica, no puede dejar a un lado el saldo que arroja la experiencia histórica. El marxismo tiene que ser juzgado no sólo por su capacidad para entender el mundo sino también por su capacidad para contribuir a transformarlo. Y justamente la experiencia histórica plantea una serie de cuestiones que se engloban bajo el rubro de la llamada “crisis del marxismo” y que conduce a los intentos de ajustarlo o adaptarlo a la realidad en unos casos y a su abandono por razones teóricas y prácticas en otros. Ahora bien, la experiencia histórica

del desarrollo del capitalismo como sistema mundial, la práctica de las luchas por el socialismo tanto en Occidente como fuera de él, así como la nueva realidad construida en los países del Este europeo en nombre del marxismo que la inspira y justifica como “socialismo real”, han puesto de manifiesto la fragilidad e inactualidad de ciertas tesis marxistas.

Entre los elementos caducos o inactuales que hay que superar está el tributo que rinde Marx a una concepción hegeliana eurocentrista y teleológica de la historia. Conforme a ella existe una racionalidad universal que encarnan sobre todo los pueblos occidentales, teniendo como agente histórico, ayer a la burguesía y hoy al proletariado, frente a los “pueblos sin historia” o “bárbaros” que no serían sujetos sino objeto de ella. A este racionalismo universal va unido cierto finalismo ya que, de acuerdo con sus leyes universales, la historia marcharía inevitablemente hacia su fin: el comunismo. No se puede ignorar, sin embargo, que el propio Marx en sus escritos sobre Irlanda y en su correspondencia con los populistas rusos, trató de corregir esta concepción de la historia. Pero, no obstante, ella es la que ha dominado en las dos estrategias —reformista y marxista-leninista— antes mencionadas. Tampoco puede mantenerse hoy el optimismo de Marx sobre el potencial revolucionario de la clase obrera occidental ni su confianza en su impermeabilidad al virus ideológico burgués. También resulta cuestionable la sobreestimación marxiana del carácter progresista del desarrollo de las fuerzas productivas, sobreestimación que, al estimular cierto enfoque economicista, hace perder de vista los aspectos destructivos de ese desarrollo. A su vez, la atención casi exclusiva a la dominación de clase opaca la visión de otras formas de dominación —nacional, racial, sexual o étnica— contra las que hoy luchan diferentes movimientos sociales que han de ser tenidos muy en cuenta en una estrategia anticapitalista.

Finalmente, la experiencia histórica del “socialismo real” ha puesto a prueba las ideas de Marx no sólo en cuanto a la transición del capitalismo al comunismo a través del socialismo, sino también respecto al poder de sus herramientas conceptuales al examinar una realidad social que ciertamente Marx no previó ni podía prever. Con todo, ¿no cabría aplicar a la caracterización de esa nueva sociedad el criterio marxiano del papel determinante de las relaciones de producción, y, particularmente, el de la propiedad efectiva —y no sólo formal— sobre los medios de producción?

El marxismo-leninismo se ha caracterizado por el intento de mantener, incluso frente a la realidad, ciertas tesis del marxismo clásico o por deformar u olvidar algunas tesis de Marx, hoy más válidas que nunca, como son las que proclaman la unidad indisoluble de socialismo y democracia. Con ello anuló y melló su potencial emancipatorio, convirtiéndolo en una ideología justificadora de una estrategia política o de una realidad a la que se llama “socialismo real”. Ciertamente, si el marxismo en su teoría y en su práctica se redujera a este marxismo que ha entrado en bancarrota, su destino final estaría sellado. Como lo habría estado en el pasado, si hubiera quedado reducido al marxismo de la II Internacional que, después de la Primera Guerra Mundial, entró en su ocaso.

La concepción eurocéntrica del marxismo reduce en definitiva las pruebas de su

validez a lo que sucede en Occidente, dejando fuera de su visión a los pueblos que ya Hegel había dejado fuera de la historia. Sólo aferrándose a las estrategias ya agotadas en Occidente —la reformista, socialdemócrata o la revolucionaria en sentido marxista-leninista— se puede ignorar la presencia del marxismo en la lucha de los pueblos en otros continentes. Y así como, por ejemplo, la estrategia reformista, propiamente estructural, intentada en Chile en los años setenta tenía poco que ver con el reformismo clásico, así también la experiencia revolucionaria de América Latina en las últimas décadas tiene poco que ver con el marxismo-leninismo. La Revolución cubana como revolución nacional y social fue un verdadero escándalo teórico y práctico para la ortodoxia marxista-leninista, ya que su encuentro con el marxismo no podía darse dentro de los moldes tradicionales. En cuanto a la Revolución nicaragüense no puede negarse el papel que el marxismo ha desempeñado en ella, pero de un marxismo impregnado de sandinismo. Es decir, de un marxismo que, al hacer suya la reivindicación nacional, ha tenido que superar el reduccionismo de clases y el economicismo característicos del marxismo-leninismo. A su vez, esta Revolución ha roto con una tradición “marxista” autoritaria y antidemocrática al recuperar el tema de la democracia y adoptar el pluralismo tanto dentro de la Revolución como en el seno del Frente Sandinista que dirige la liberación nacional. Ciertamente, la Revolución nicaragüense no se plantea hoy el socialismo como objetivo ya que la correlación de clases y la agresión del imperialismo yanqui la mantiene como revolución democrática, nacional y antiimperialista. Sin embargo, no se puede negar el peso del marxismo en ella, aunque se trata de un marxismo que hace suya la tradición nacionalista, sandinista, del país y que aspira a llegar por una vía democrática, representativa y participativa al socialismo.

En América Latina, el marxismo no se halla ligado, pues, inexorablemente a la tradición marxista-leninista aunque ésta es una corriente que hoy existe, sin ser monopolica, en el continente.

Y llegamos así a la cuestión medular que ha estado presente a lo largo de nuestra exposición: la crisis del marxismo. Naturalmente, lo primero que necesitamos precisar cuando hablamos de ella es el sentido en que utilizamos ambos términos. ¿Qué entendemos por crisis y qué es lo que está propiamente en crisis? En un sentido general, significa con respecto a un proceso la interrupción o paralización de su desarrollo normal. Si la crisis se supera, el proceso interrumpido o paralizado recupera su marcha normal y puede seguir un curso positivo; pero en caso contrario, el proceso se agrava hasta llegar a su liquidación. Los médicos conocen bien este significado de la crisis. Las dos alternativas pueden darse sin que ninguna de ellas esté inscrita inevitablemente en la crisis. Aplicado esto al marxismo y reconocida, por tanto, la existencia de su crisis, nos preguntamos: ¿el marxismo está destinado a superarla o a hundirse con ella? Veamos.

El marxismo no es un sistema íntegro, cerrado, que permita hablar de EL MARXISMO (así, con mayúsculas). Lo que existe es un marxismo que se desarrolla históricamente, aunque sin perder ciertos rasgos, que no existen abstractamente sino sólo en su desenvolvimiento histórico. Tales rasgos son: su proyecto de emancipación, su exigencia de fundamentarlo objetiva, racional y su vinculación como teoría con la práctica.

En su desarrollo histórico, el marxismo no ha podido permanecer sordo a las exigencias de la realidad y ante ellas acentúa o debilita algunos de esos rasgos fundamentales. Y justamente en ese desarrollo ha pasado por una serie de crisis. No sólo en nuestros días el marxismo ha conocido las vicisitudes de una crisis. Los éxitos espectaculares de la socialdemocracia alemana a finales del siglo pasado y, con ellos, la absolutización de la vía legal, parlamentaria, así como el chovinismo, por parte de los partidos socialdemócratas europeos en la Primera Guerra Mundial, condujeron al marxismo a una crisis de la que pudo salir transitoriamente con la Revolución rusa de 1917. Asimismo, el fracaso de la estrategia de la III Internacional, así como el hundimiento del mito de la URSS como patria del proletariado y del “socialismo realmente existente”, hicieron entrar al marxismo en una crisis de la que no se repone todavía. En ambos casos la crisis se producía porque se interrumpía o paralizaba su desarrollo en relación con alguno de sus rasgos esenciales. En el caso de la socialdemocracia, se trataba de un alejamiento o una ruptura con respecto a su proyecto transformador, revolucionario, al propugnar una estrategia reformista de integración o adaptación al sistema capitalista e incluso de administración de sus intereses fundamentales. En cuanto a la III Internacional, se trataba de una estrategia revolucionaria inadecuada en Occidente y de la que era un calco la que se dictaba a los países occidentales. Una estrategia que, en definitiva, respondía a los intereses de un Estado y un partido que imponían —como Estado y partido guías— sus reglas en nombre de la universalidad del marxismo-leninismo a todo el movimiento comunista mundial.

A esta crisis han contribuido asimismo el no haber tomado en cuenta debidamente —al fundamentar la estrategia anticapitalista—, los cambios operados en la naturaleza misma del capitalismo, en el proceso de trabajo y en las formas de vida. Y, finalmente, ha contribuido decisivamente la contradicción patente entre el socialismo de Estado, autoritario y burocratizado de las sociedades del “socialismo real” y el proyecto originario del marxismo clásico de una nueva sociedad en la que los productores asociados participan en la gestión de la economía y en la dirección del Estado, una sociedad en la que los términos democracia, libertad y socialismo se presentan indisolublemente unidos. Ahora bien, dado que el marxismo supone la unidad —aunque siempre relativa— de teoría y práctica, lo que pone en crisis al marxismo no es sólo el agotamiento o la inadecuación de ciertos aspectos de su teoría, y subrayo *ciertos aspectos*, ya que comparada hoy en su conjunto con su situación en décadas anteriores a la de los sesenta, registra un impulso vigoroso en todos los campos (filosofía, economía, teoría política, historia, estética, antropología, etcétera). Pero, en definitiva, lo que hoy pone en crisis al marxismo más que la teoría es —como en las crisis anteriores— una práctica política que niega el proyecto liberador originario al no tratar de rebasar el marco capitalista, con lo cual se prolonga bajo un nuevo ropaje el reformismo tradicional, o una práctica que, en nombre de ese proyecto, identifica anticapitalismo con socialismo. Pero lo uno no significa lo otro; es decir, como demuestra la experiencia de las sociedades del “socialismo real”, no basta romper con el capitalismo para transitar realmente al socialismo.

Crisis del marxismo, pues; pero ¿se trata de una crisis global? El bloqueo estratégico, práctico, que significa la vía reformista tradicional o la vía revolucionaria clásica no significan que esté bloqueado fatalmente el acceso al socialismo, lo que constituiría no ya la crisis sino el ocaso del marxismo. Pero la superación de ese bloqueo, tan presente en la crisis actual, exige un despliegue inusitado del poder de la razón y de la imaginación que permita emprender reformas estructurales en unos casos o revoluciones que asuman no ya las experiencias lejanas de Occidente sino especialmente las que brinda en nuestro tiempo el Tercer Mundo.

Hasta ahora no disponemos de una teoría que ofrezca una alternativa más racional y fecunda que el marxismo a la necesidad —hoy más imperiosa que nunca— de poner fin al capitalismo y de construir una nueva sociedad, socialista sin explotación ni dominación de ningún tipo. Y al hacer esta afirmación no se trata en modo alguno de salvar los aspectos caducos, inadecuados del marxismo ni tampoco de absolverlo de todos los errores, e incluso crímenes, cometidos en su nombre. Los aspectos caducos deben ser abandonados; los errores, superados y los crímenes denunciados firmemente. Pero mientras exista la realidad que hace necesaria y justifica su existencia —el capitalismo, la enajenación de los individuos, la explotación de los hombres y los pueblos— el marxismo no puede dejar de existir. Y con esto volvemos a nuestro punto de partida: la relación entre marxismo y socialismo. Necesitamos el marxismo porque existe la necesidad, posibilidad y deseabilidad del socialismo. El marxismo existirá, en suma, mientras estemos convencidos de la necesidad de emancipar a la humanidad en un sentido socialista y de fundamentar racionalmente esa emancipación.

La vigencia y actualidad del marxismo hay que buscarla, pues, en su relación —como proyecto liberador, como teoría de la emancipación, como conocimiento y “crítica de todo lo existente” (Marx)— con el socialismo. Podrá entrar en crisis —como ha entrado en nuestro tiempo. Podrán abandonarse —como hay que hacer con todo conocimiento de la realidad— las hipótesis, tesis o teorías que sean desmentidas por ella. Pero el marxismo —como teoría y práctica— tiene que subsistir porque lo necesita nuestra opción por la transformación radical de este mundo: el socialismo. Y si el marxismo o cierto marxismo entra en crisis; si se interrumpe o paraliza su desarrollo no se trata de una crisis global y sin salida, ya que subsiste su necesidad como proyecto, como conocimiento y crítica —incluyendo la crítica de lo que se hace en su nombre— y como práctica fundada no en sueños o ilusiones sino en una base racional, objetiva y, hasta donde sea posible, científica. Y justamente porque se trata de una teoría que tiene que estar revisando a cada momento su relación con la realidad y la práctica, y en tanto que esa relación no está dada de una vez y para siempre, y menos aún garantizada, hay que admitir que la crisis actual del marxismo no es la primera ni tampoco será la última. La crisis forma parte de su desarrollo histórico porque no hay nada ni nadie que pueda garantizar definitivamente o de antemano la certeza de su interpretación del mundo ni la justeza de su práctica para transformarlo.

Al poner punto final a nuestro examen de la relación entre marxismo y socialismo, vemos a manera de conclusión que se trata de una relación histórica en la que sus dos

términos, pese a sus problemas y vicisitudes, se unen y necesitan mutuamente. Sólo hay marxismo *por* y *para* el socialismo, y a su vez el socialismo vivirá y se afirmará si se nutre del marxismo. Pero esto no significa en modo alguno que el marxismo sea su único elemento fecundante, o el único cuerpo de ideas que puede inspirar los esfuerzos teóricos y prácticos para llegar al socialismo. En América Latina es bien conocida la participación de creyentes católicos en los movimientos revolucionarios y los marxistas estiman en todo su valor las aportaciones teóricas y prácticas de la teología de la liberación y de los cristianos por el socialismo. Sin ser marxistas, otras corrientes de signo libertario contribuyen asimismo a los procesos de liberación que conducen a una sociedad más justa. Finalmente, aunque sin definirse como marxistas pero sí con una clara posición anticapitalista, los movimientos sociales de nuestros días —ecologistas, pacifistas, feminista y, en general, de liberación sexual— contribuyen también a ampliar y enriquecer las vías que llevan al socialismo.

En suma, no se puede pensar hoy en un socialismo a espaldas del marxismo, pero tampoco en un marxismo que monopolice el torrente de esfuerzos necesarios para llegar al socialismo.

1987

LIBERALISMO Y SOCIALISMO

SIGUIENDO la sana distinción entre lo que una ideología dice ser y lo que efectivamente es, subrayemos de entrada que el liberalismo se tiene a sí mismo por la ideología de la libertad. Ésta es la idea básica que mueve en sus orígenes a la burguesía revolucionaria del siglo XVIII contra el despotismo, así como a los movimientos de independencia en América Latina y a los liberales que, a lo largo del siglo XIX, persiguen en este continente un proyecto de progreso y modernización, o de desarrollo nacional independiente. Este valor supremo —el de libertad— lo entiende el liberalismo como libertad del individuo, y lo hace descansar en dos supuestos: el primero es el de la naturaleza egoísta, competitiva y agresiva, común a todos los individuos del género humano. Y el segundo es el de la propiedad privada como condición, marco o institución indispensable para que se dé efectivamente la libertad del individuo. No hay, no puede haber, libertad individual sin propiedad privada. No se trata de un principio entre otros, sino del principio básico o piedra angular de la ideología liberal, ya sea en su forma clásica (de Locke a Adam Smith), ya sea en la forma actual, neoliberal (de un Hayek). De esta asociación entre libertad y propiedad proceden otros rasgos esenciales del liberalismo, como son: 1) la exaltación de la competencia en la batalla por la ganancia y la utilidad; 2) la fetichización del mercado como la esfera propia y necesaria de esa competencia; 3) la reivindicación del trabajo por su aspecto *positivo*, ya que gracias a él se adquiere e incrementa la propiedad privada, y 4) la exaltación del individuo como un absoluto que exige ser protegido del Estado y las instituciones públicas.

Como ideología de la libertad del individuo y de la propiedad privada, el liberalismo se mueve en dos planos vinculados entre sí —el político y el económico—, aunque, como demuestran experiencias históricas recientes, no siempre se da una simetría entre ambos. Ahora bien, ¿qué se entiende por uno y otro? De acuerdo con la ideología liberal, los principios del liberalismo político son: 1) la limitación del poder estatal como garantía de la libertad del individuo; 2) la sujeción de gobernantes y gobernados a la ley; 3) la democracia representativa, que garantiza la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos (ciertamente, *todos* pueden participar, en igualdad de derechos, aunque no todos pueden participar en todo; parafraseando a Bobbio, podríamos decir que para los no propietarios —o desposeídos— la democracia se detiene a las puertas de la fábrica, en la que las decisiones se reservan al propietario); 4) la división de poderes, y 5) la rotación o no reelección del gobierno, o alternancia o sucesión regulada del poder. En el plano económico, el principio básico del liberalismo es el de la libertad de empresa, de comercio o de adquisición de propiedad. Corolarios suyos son: el mercado generalizado y la limitación de la intervención o regulación de la economía de libre mercado por el Estado o cualquier instancia pública.

Los principios básicos del liberalismo, considerados en su doble plano —principios que el neoliberalismo en lo económico lleva sin tapujos hasta sus últimas consecuencias—, entrañan la subordinación de la igualdad y la justicia social a la libertad. No se niegan,

por supuesto, la desigualdad y la injusticia, así como la miseria material y espiritual vinculadas a ellas, pero se aceptan como hechos naturales del sistema (Adam Smith) o como un asunto privado al que no toca al Estado intervenir (Hayek). Dejar de considerarlos como tales: o sea, admitir la protección social por parte del Estado es, a juicio del neoliberal Hayek, el comienzo de la tiranía. Así pues, la libertad es incompatible con la igualdad y la justicia social.

Desde sus orígenes —hace tres siglos—, el liberalismo no ha dejado la escena de las ideas ni la de la práctica. Ya recordamos antes sus méritos históricos en la lucha contra el despotismo en Europa y en los movimientos independentistas y liberales de América Latina. No puede ignorarse la importancia histórica de sus principios políticos, no obstante sus límites e incluso su incompatibilidad con la igualdad y justicia social. Y menos aún podemos ignorar la existencia, aunque no determinante, de cierto liberalismo que ha pretendido superar esa incompatibilidad, ya sea acercándose a posiciones socialistas —como el de Stuart Mill en el pasado o como el de Bertrand Russell en nuestro tiempo—, al defender la libertad sin subordinarla a la propiedad privada.

Ahora bien, en la sociedad capitalista contemporánea vemos que no sólo no ha podido trascender sus límites, sino que se recortan aún más sus principios y valores, cuando no desaparecen. Y así vemos cómo la masificación, manipulación o colonización de las conciencias convierte la libertad del individuo en pura retórica; cómo las libertades concretas (de expresión o información), al concentrarse el poder político y el poder económico, se vuelven cada vez más estrechas o vacuas; y cómo el *libre mercado* se arrodilla ante el comercio dirigido transnacional. Y, en cuanto a la justicia social, el neoliberalismo se encarga de tirar al suelo las migajas que de ella quedaban en la mesa liberal.

Todo lo cual significa que el principio de la libertad del individuo, entendido como su autorrealización en condiciones de igualdad y justicia social, tiene que ser protegido del propio liberalismo. Pero, entonces, hay que acogerse a otra alternativa social que haga hincapié en el valor supremo de la libertad humana real. Y esta alternativa sigue siendo el socialismo, como crítica de la sociedad existente y como proyecto de una sociedad en la que los hombres dominen sus condiciones de existencia. Al igual que el liberalismo, el socialismo presupone una concepción de la naturaleza humana, pero opuesta a la egoísta, competitiva y agresiva de la ideología liberal, ya que por su carácter histórico-social no acentúa unilateralmente el egoísmo o el altruismo. No es que ignore, por tanto, la dimensión competitiva y codiciosa del “hombre, lobo del hombre” (Hobbes), pero la ve con una dimensión histórica: la propia de la sociedad burguesa. Lejos de sentenciar que la propiedad privada es el fundamento de la libertad en general, considera que es fundamento, ciertamente, de una forma de libertad: la del individuo egoísta, burgués. Por ello, el socialismo es inseparable de la abolición de la propiedad privada con respecto a los medios de producción, como condición necesaria, aunque no suficiente —como demuestra la reciente experiencia histórica de la libertad humana del individuo real. Pero, al propugnar esta libertad, rechaza el individualismo que hace de él un absoluto al separarlo de las condiciones históricas y sociales de su existencia. Y se opone igualmente,

no a las libertades específicas y a la democracia, sino al carácter limitado, y a veces puramente retórico, que adquieren con el liberalismo.

La utopía socialista, al alimentarse de la crítica al capitalismo liberal, lo hace reconociendo el papel de las relaciones de propiedad en el destino de la libertad, pero vinculando éste, no a la generalización del principio de la propiedad privada, sino a la propiedad social de los medios de producción, como propiedad sujeta a las necesidades y al control de la sociedad, lo que no excluye otras formas de propiedad, incluida la privada. Finalmente, si el liberalismo sacrifica a *su* libertad la justicia social, el socialismo ve en ésta y en la igualdad social la condición necesaria de la libertad del individuo.

Tal es, a grandes rasgos, la ideología socialista de inspiración marxiana que ha inspirado la larga lucha del movimiento obrero por sus justas reivindicaciones y ha estimulado al Estado de bienestar a proteger socialmente a los trabajadores. Finalmente, es la ideología de la que partieron los bolcheviques, después de conquistar el poder, para intentar construir una alternativa socialista al capitalismo. No podría negarse hoy la parte importante que corresponde a las luchas inspiradas por la ideología socialista en las conquistas sociales de los trabajadores, así como en los avances logrados en el reconocimiento y ampliación de las libertades básicas y los derechos políticos. Tampoco podría negarse lo que le corresponde en los logros de un Estado social o de bienestar, aunque no hayan afectado a la estructura económica y social del sistema. Por último, al relacionar la ideología socialista con el proceso histórico abierto por la Revolución rusa de 1917, hay que reconocer que el intento de construir una sociedad socialista dio lugar — por razones que no tenemos tiempo de exponer ahora— a una formación social atípica, ni capitalista ni socialista, que vino a restaurar en nuevas formas las viejas relaciones de dominación y explotación. En esta sociedad —la del llamado “socialismo real”— la abolición de la propiedad privada condujo a la propiedad estatal absoluta; a la plena eliminación del mercado y a una economía totalmente planificada. Condujo asimismo a la omnipotencia del Estado y del colectivismo burocrático, a la desaparición de la libertad del individuo con la consiguiente exclusión de las libertades de todo tipo y en todos los niveles, lo que bajo el régimen del partido único hizo imposible toda forma de democracia. En suma, el pretendido socialismo resultó ser la negación misma de los principios y valores de la ideología socialista, como ideología de la libertad, igualdad, democracia efectiva y justicia social.

¿Qué queda, pues, de su relación antagónica con el liberalismo? En verdad, ese socialismo irreal no ha superado realmente los límites que el liberalismo levanta a la libertad del individuo y a las libertades básicas, ni ha resuelto tampoco los problemas, que con él quedaban intocados, de la desigualdad y la injusticia social. Lejos de enriquecer y ampliar las libertades y los derechos que el liberalismo clásico reconocía, aunque con las limitaciones y oquedades apuntadas, esos derechos y libertades desaparecieron por completo bajo el “socialismo real”. En cuanto a la injusticia y desigualdad, dejadas de la mano por el liberalismo, reaparecieron con la concentración del poder económico y político en manos de la burocracia y la consiguiente división en clases. Por lo que toca a la democracia liberal o representativa, cuya abolición criticó Rosa Luxemburgo a los

bolcheviques desde el primer momento, no sólo no ha sido enriquecida y ampliada, sino que —como Rosa previó y advirtió— condujo a la negación de toda forma de democracia.

Así pues, el sacrificio de la libertad con que se pretendió justificar la igualdad y la justicia social acabó por arruinar a una y otra, ya que ninguna de ellas puede florecer en una sociedad totalitaria. En conclusión, si situamos el liberalismo y el “socialismo real” en el proceso histórico —complejo, contradictorio y doloroso— de la emancipación humana, este pretendido socialismo, lejos de superar las fallas y limitaciones del liberalismo, queda histórica y socialmente a un nivel más bajo.

Ahora bien, el saldo negativo de este experimento liberador no absuelve al liberalismo, ni como ideología ni como práctica, de las limitaciones propias de libertad para los socialmente desprotegidos y de unos derechos y una democracia que sólo pueden mantenerse sobre la base de la desigualdad y la injusticia de una feroz economía de mercado. Y puesto que, en nuestros días, el neoliberalismo no hace más que ahondar y ampliar esos rasgos negativos, sin mantener —no digamos enriquecer— los aspectos positivos —aunque limitados— del liberalismo clásico, la crítica de esta ideología, a la que se ha enfrentado desde sus orígenes el socialismo, se hace hoy más necesaria que nunca. Por otro lado, si la libertad y la justicia siguen siendo valores supremos, y por ello sigue siendo necesaria la utopía de una sociedad en la que la justicia no se sacrifique a la libertad (como la sacrifica el liberalismo), o en la que la libertad no se sacrifique a la justicia (como la ha sacrificado el “socialismo real”, con el resultado de que una y otra quedan arruinadas), el socialismo, como proyecto de una sociedad libre y justa a la vez, continúa siendo —pese al derrumbe de lo que sin serlo se presentaba como tal— una alternativa social válida, digna de ser deseada y de que se pugne por su realización. Válida, asimismo, porque moral y socialmente se halla en un nivel superior al alcanzado, en su ideología y en su práctica, tanto por el liberalismo, como por el llamado “socialismo real”.

1992

SOCIALISMO Y MERCADO

I

BAJO el empuje de la ofensiva neoliberal, asistimos en nuestros días a una verdadera fetichización del mercado. No sólo se le exalta como el único instrumento racional para armonizar el comportamiento de los agentes económicos (la famosa “mano invisible”), sino incluso como fundamento de la libertad y la democracia, cuando no de la justicia.

¿Tiene sentido hoy día, cuando crecen las voces que lo fetichizan —que son las mismas que sentencian el fin del socialismo—, plantearse la cuestión de las relaciones entre socialismo y mercado? Ahora bien, plantearla presupone que, no obstante el derrumbe del “socialismo real”, no hay tal fin del socialismo, si por él se entiende el objetivo o ideal de una sociedad más justa, sin opresión ni explotación, en la que los hombres dominan sus condiciones de existencia. Con respecto a ese socialismo, cabe preguntarse legítimamente no tanto si hay o no lugar en él para el mercado, como cuál sería su lugar, naturaleza o alcance. Pero debe quedar claro que la cuestión planteada —por los dos términos que involucra— ha de abordarse no sólo desde el punto de vista de la racionalidad o eficiencia, sino también desde la mira de los principios de igualdad, libertad y justicia, sin los cuales es inconcebible una sociedad socialista.

II

Al tratar de responder a nuestra cuestión, no podemos dejar de tener presente la experiencia histórica que nos brindan, en este terreno, dos sistemas “realmente existentes”: el capitalismo, con su economía de mercado, y el llamado “socialismo real”, con su economía estatalizada y centralizada. La suerte del mercado en uno y otro sistema es diametralmente opuesta: mientras que en el primero es prioritario y dominante, es excluido o minimizado en el segundo. De aquí se han extraído, respectivamente y con cierto apresuramiento, dos conclusiones: el capitalismo se identifica con el mercado; el socialismo, con su negación.

Como en todos los planteamientos esquemáticos, hay aquí una verdad a medias que, como todas las verdades partidas por la mitad, se convierte en falsedad. Ciertamente, existe una relación innegable entre capitalismo y mercado que Marx ha investigado a fondo en *El capital*; de la misma manera existe una relación entre socialismo y planificación, apuntada también por Marx. Pero en ambos casos no se trataría de una identificación, pues no todo es mercado en el capitalismo, ni todo es plan en el socialismo. Por otro lado, no todo mercado ha sido históricamente capitalista; ni toda planificación socialista ha de asumir forzosamente el carácter integral, absoluto, que tiene en el “socialismo real”, a menos que se establezca arbitrariamente un signo de igualdad

entre socialismo y “socialismo real”.

III

Ciertamente, bajo el capitalismo predominan las relaciones mercantiles: se produce para el mercado y se consume a través de él. Pero las relaciones mercantiles no son privativas del capitalismo. Formas históricas de ellas existen desde la Antigüedad griega. Lo propio de las relaciones mercantiles capitalistas es, por un lado, su extensión y generalización: todo tiende a caer bajo las leyes del mercado, y, por otro, la existencia dentro de esas relaciones mercantiles de un mercado específico, el del trabajo, en virtud de que en él se compra y vende esa mercancía específica que es la fuerza de trabajo. Puesto que el capitalismo entraña esta tendencia a generalizar la relación mercantil y es inconcebible, asimismo, sin la especificidad que da a esta relación la fuerza de trabajo como mercancía, puede afirmarse que se identifica con el vasto mercado en que, dada la tendencia generalizada y expansionista apuntada, la sociedad se convierte cada vez más en una sociedad de mercancías (“La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como ‘un inmenso arsenal de mercancías’”).¹ Pero, como de ese “inmenso arsenal” forma parte esta mercancía esencial que no se encuentra en otros sistemas de producción: la “fuerza de trabajo”, el capitalismo se identifica con este mercado específico que es el de la fuerza laboral.

El mercado, en su forma capitalista, es exaltado una y otra vez en nuestros días por su racionalidad económica, instrumental; es decir, como el mecanismo más eficiente para la asignación de recursos. En esta exaltación suelen olvidarse los fallos del mercado, no sólo con respecto a los principios de igualdad y justicia en nombre de la separación radical de lo económico y lo político, o de los juicios de existencia y de valor, o sea: de la asignación de recursos y su distribución, sino también por lo que toca a la asignación eficiente de ellos.² Ahora bien, al subrayarse las ventajas del mercado en cuanto que regula y acrecienta la eficiencia económica, se deja a un lado las necesidades últimas a las que sirve. Ciertamente, dado que las fuerzas sociales que dominan en el mercado son las mismas que controlan los medios de producción, las necesidades a las que responde, en definitiva, el mercado son las mismas que impone la apropiación privada de dichos medios. Esto determina, a su vez, que al generalizarse y extenderse a toda clase de bienes —todo lo que tiene valor de uso puede convertirse en valor de cambio—, excluye del acceso a ciertos bienes, o lo permite en condiciones de desigualdad, a los sectores más desprotegidos económicamente de la sociedad. El mercado es fuente de egoísmos, desigualdades e injusticia. Pero esto no inquieta a los economistas neoliberales. Por el contrario, las desigualdades e injusticias son incluso bienvenidas para ellos en cuanto que las consideran no ya como un accidente del que no se podría culpar al mercado, sino como una necesidad para asegurar su eficiencia económica. Y no sólo esto, sino también como garantía necesaria de la “libertad política” o de la “igualdad ante la ley” de los que son necesariamente desiguales en el mercado. Las ventajas de éste no son, pues,

estrictamente económicas, sino incluso políticas y sociales, ya que no sólo garantizan la libertad política, sino que el mercado, por su naturaleza, constituye una forma de “democracia de la propiedad privada”, expresión de Mead que incluso un pensador tan alejado del neoliberalismo como Rawls acepta,³ como acepta también entre sus ventajas la soberanía que en él ejercen los consumidores al regir sus preferencias en la producción de bienes.⁴ Por cierto, suele hacerse mucho ruido en torno a esta ventaja del mercado, sobre todo cuando se hace abstracción de las condiciones en que se encuentran los consumidores. En verdad, esa soberanía que el mercado hace posible sólo puede darse si se invierte la verdadera relación, propia del capitalismo, entre producción y consumo, y se ignora, por tanto, el papel determinante del primer término, y, a su vez, si se pasa por alto que, sobre todo en nuestra época, las preferencias de los consumidores se hallan determinadas no por sus propias o auténticas necesidades, sino por las ajenas, inducidas artificialmente, de los propietarios de los medios de producción.

IV

Desde un punto de vista capitalista, o sea, de los intereses de las fuerzas sociales que dominan en el mercado, éste funciona tanto mejor cuanto mejor realiza su tendencia a generalizarse o expandirse, y, por tanto, a no detenerse ante ningún bien (público o privado) al que convierte en mercancía. En consecuencia, es tanto más eficiente cuanto menores sean las regulaciones o intervenciones externas a que haya de enfrentarse su generalización o expansión. El mercado ideal con el que sueña el neoliberalismo tiene por ello como pilares: 1) la afirmación y extensión crecientes de su imperio (ningún bien le es ajeno), y 2) la negación o reducción al mínimo, en nombre de la libertad individual, de toda regulación o intervención. Ahora bien, el mercado capitalista —no el ideal, sino el realmente existente— no alcanza nunca ni puede alcanzar una autonomía o autorregulación absolutas. Conoce regulaciones o intervenciones de diverso tipo, como las siguientes:

1) el conjunto de reglas o normas jurídicas que regulan y protegen la relación mercantil, así como las medidas que adopta el Estado para garantizar y asegurar el funcionamiento normal del mercado. El mercado no es un orden espontáneo y autosuficiente, donde todo se mueve por una “mano invisible”, pues no hay mercado sin la “mano visible” del Derecho y del Estado que lo regulan y protegen;

2) limitaciones de la competencia o controles impuestos por monopolios o transnacionales en la medida en que se concentra en ellos la apropiación privada de los medios de producción. Ahora bien, estos controles o limitaciones, lejos de entrar en contradicción con los fines del mercado capitalista —la acumulación de beneficios—, permiten al sistema cumplirlos más plenamente;

3) restricciones en el mercado nacional propio, mientras se propugna el “libre mercado” ajeno. Así, Estados Unidos restringe o cierra sus mercados a los países

latinoamericanos, mientras exige a éstos que los abran, y

4) límites a la tendencia generalizante y expansionista del “mercado libre”, al sustraer a él ciertos bienes públicos (salud, educación, protección del medio ambiente, etcétera) para satisfacer determinadas necesidades sociales. Se trata de la política social que alcanza sus más altos logros con el Estado de Bienestar. De ella se benefician los sectores de la población más desvalidos económica y socialmente, lo que provoca la hostilidad de las fuerzas sociales que ven en ese “despilfarro” un freno a la eficiencia y rentabilidad del mercado. Ahora bien, esa política social de signo socialdemócrata se desarrolla en el marco intocable de la acumulación capitalista y sólo puede mantenerse mientras el sistema absorbe los costos sociales que entraña, o en cuanto que rinde cierto beneficio — paz, tranquilidad social— a ese proceso de acumulación.

V

Vemos, pues, que el mercado no es tan “libre”, ya que está sujeto a intervenciones, regulaciones o limitaciones de diverso tipo y de distinto origen. No es, por tanto, un orden natural, espontáneo. Ni siquiera un neoliberal tan celoso como Hayek puede ignorar que el mundo del mercado (*cosmos*) ha de contar con un conjunto de reglas de Derecho (*nomos*), aunque para él tiene una racionalidad inferior respecto de la superior del mercado. Por otra parte, toda distribución que, en nombre de la justicia, recurra a un orden o centro consciente no hará más que perturbar, a juicio suyo, el funcionamiento regular y espontáneo del mercado. La superioridad de este orden “natural” sobre el exterior o intencional (*taxis*) reside en su capacidad informacional que permite a cada quien orientarse hacia lo que considera bueno. Es el dinamismo propio del mercado y no ninguna apelación a un centro orientador o un objetivo global (“bien común”, “justicia social”) lo que relaciona a cada uno con el bien, y lo que sanciona a quien, al no saber leer la información adecuada, no se atiene a sus exigencias. Hayek olvida aquí que esta virtud del mercado, al permitir al consumidor leer esa información, o sea, expresar sus preferencias, se halla orientada por la propaganda o la publicidad; es decir, por cierta intervención desde fuera.

En suma, la fetichización neoliberal del mercado conduce a que se considere nociva cualquier intervención exterior, particularmente la del Estado, y, en consecuencia, todo intento de planificación económica. Por ello, ya desde 1944, Hayek ve en todo ello el “camino de la servidumbre”, expresión con que da título a uno de sus primeros libros. Y cuando se acepta la existencia del Estado mínimo, compatible con la libertad, la función que se le asigna se reduce —como la reduce Nozick— a proteger lo que nos pertenece legítimamente.

VI

Cualesquiera que sean las vicisitudes del mercado bajo el capitalismo, no puede negarse que presenta esta doble faz: la de la eficiencia —sin olvidar sus fallos— en la asignación de recursos y la de mecanismo que fomenta la desigualdad, el egoísmo y la injusticia en su distribución. Si se absolutiza una u otra faz, se llega a conclusiones diametralmente opuestas. En el primer caso se le santifica por su eficiencia y se excluye o ignora toda apelación a un principio de igualdad o justicia que, desde fuera —es decir, desde una instancia central o estatal—, sólo vendría, como sostiene Hayek, a perturbarla. En el segundo caso se sataniza el mercado por la desigualdad e injusticia que genera, y se exalta sobre todo la intervención estatal o la planificación desde un centro, que garantizaría la igualdad y justicia negadas en el caso anterior.

Ambas conclusiones, por absolutas, excluyentes y unilaterales, son inaceptables. La racionalidad económica no es —más exactamente, no debe ser— incompatible con la justicia. A su vez, ésta requiere —como condición necesaria— la racionalidad económica que se pone de manifiesto en la eficiencia. Pero, en este caso, semejante racionalidad no se daría solamente en la dinámica interna y autosuficiente del mercado, sino que estaría también en cierta regulación o planificación que asegurara, sin detrimento de su eficiencia, fines comunes o necesidades sociales.

VII

Ahora bien, si el capitalismo se identifica con el mercado, entendido éste en su forma específica, propia, ¿cuál sería la relación entre mercado y socialismo? ¿Tiene sentido hablar de un “socialismo de mercado”? Y, si lo tiene, ¿de qué mercado estamos hablando? Obviamente no podría ser el mercado autónomo y omnipotente, en su forma capitalista, con el que el liberalismo pretende afianzar la explotación del hombre por el hombre. La relación entre socialismo y mercado ¿sería, por el contrario, de exclusión mutua, en cuyo caso el socialismo se identificaría con su supresión y con la opción excluyente y unilateral por la economía estatalizada y la planificación absoluta, integral?

Para responder a estas cuestiones hay que partir de cierta idea de socialismo, por mínima que sea, como alternativa al capitalismo. Sin enredarnos ahora en la compleja tarea de definirlo por un conjunto de rasgos, podemos decir que se trata de una sociedad en la que sus miembros controlan su existencia en condiciones de igualdad, libertad y democracia. En esa sociedad ocupan el primer plano los valores de cooperación y solidaridad entre los individuos que son anulados por el egoísmo que genera el mercado. El socialismo pone en primer plano los valores de la cooperación y solidaridad entre los individuos, valores negados por su atomización en el mercado. Pero el mercado no hace de ellos mónadas absolutas, ya que los asocia o vincula en cierta forma. No, en verdad, como seres sociales, propiamente humanos, y ni siquiera como ciudadanos, sino como seres abstractos, o abstraídos de su totalidad humana y social. O sea: como propietarios de los productos del trabajo y como consumidores de ellos; o, si se trata del mercado específico, laboral, como compradores o vendedores de la fuerza de trabajo.

Mientras que bajo el capitalismo la asociación en el mercado se opera en el plano del *homo economicus*, bajo el socialismo la asociación de los productores tiene que rebasar ese plano abstracto y responder a las finalidades sociales que deja fuera el “mercado libre”. De ahí la necesidad de ponerle límites, y, por tanto, de regularlo y someterlo a cierta planificación o intervención estatal para atender a necesidades sociales que el mercado capitalista no atiende en absoluto o no atiende satisfactoriamente. Ahora bien, la intervención del Estado no ha de asumir forzosamente la forma que ha asumido en los países del “socialismo real”. La planificación absoluta, propia de una economía estatalizada integral, no responde a las necesidades de la sociedad, sino a las de la clase dirigente —burocracia del Estado y del partido. Y, en la práctica, no sólo se ha mostrado incompatible con los principios de justicia social, inseparables del socialismo, sino que ha resultado ineficiente e inferior con respecto a la racionalidad económica del mercado capitalista. ¿Significa esto que, a la vista de la experiencia histórica que brindan el mercado y el plan bajo el capitalismo y en las sociedades no capitalistas, pero tampoco socialistas, de los países del Este, nos hallamos ante un dilema: mercado “libre” o planificación, intervención estatal o autorregulación del mercado?

Planteado el problema en estos términos, una opción excluye a otra: o bien mercado generalizado, autónomo, que excluye toda regulación o intervención estatal, o bien regulación o intervención del Estado omnipotente que cierra todo resquicio a las relaciones mercantiles. O también: racionalidad económica que excluye la justicia, o control integral, burocrático, que a la postre resulta no sólo ineficiente, sino injusto. Ahora bien, este dilema es inaceptable para el socialismo desde el momento en que su proyecto de emancipación ha de conjugar necesariamente la eficiencia económica con los principios que le son consustanciales de democracia, libertad y justicia. La solución hay que buscarla, por tanto, no en la exclusión o supeditación de un término a otro, sino en el sometimiento de ambos —mercado y plan— a las decisiones de la sociedad. Por tanto, ni mercado autónomo respecto de las necesidades sociales, ni plan integral por encima, o incluso contra, los intereses, necesidades y decisiones de la sociedad.

VIII

Si se parte del proyecto socialista de emancipación, el socialismo es incompatible con el mercado generalizado, autónomo, que tiene como fin no el bienestar social, sino la obtención de beneficios y la reproducción del sistema que permite acumularlos. Pero el socialismo es incompatible también con la economía estatalizada y con la planificación integral, que tienen como fin asegurar el poder político de una nueva clase —la burocracia— y reproducir el sistema que le permite ejercer el poder. Así pues, si descartamos el dilema de mercado “libre”, autorregulado, o intervención irrestricta del Estado mediante el plan integral, la prioridad del mercado o del plan pasa a la colectividad que, al someter con sus decisiones a uno y otro, determina a su vez la relación entre ambos. El problema de las relaciones entre el mercado y el plan se

convierte así en el problema de la participación necesaria de la sociedad para someter a ella tanto el mercado como el plan. Ahora bien, la naturaleza y el alcance de esta participación no puede ser separada del tipo de sociedad en que se da: de sus relaciones de propiedad, de clase, y del tipo de Estado correspondiente.

El capitalismo afirma la autonomía del mercado y por ello limita la intervención o regulación que entra en contradicción con sus relaciones de producción. Lo cual no significa que no ponga también límites a la autorregulación del mercado para asegurar mejor los fines del sistema, o que, en el marco de éste, sustraiga a las leyes del mercado —como ha intentado el Estado de Bienestar— ciertos bienes para paliar las injusticias en el acceso a ellos. En el “socialismo real”, justamente por la naturaleza del sistema que tiene como pivote la propiedad estatal absoluta sobre los medios de producción, se hace imposible la participación democrática de la sociedad en el control del plan que rige toda la vida económica. Pero la alternativa a este plan que excluye toda democracia no es el mercado “libre” capitalista, ya que éste por su naturaleza no puede ser democrático, pues, ciertamente, en la competencia que le es consustancial dominan los más fuertes económicamente. Por avanzada que sea la democracia formal, política, de “un hombre = un voto”, se detiene a las puertas del mercado, donde el poder de un solo hombre puede imponerse al de centenares o miles. Pero, bajo el “socialismo real”, la planificación absoluta, que sólo conoce las decisiones de la burocracia, es antidemocrática de un modo absoluto.

El socialismo ha de rescatar el valor de la democracia real, efectiva, en las relaciones de la sociedad con el mercado y con el plan. No puede instalarse, por ello, en el punto de vista de la omnipotencia del plan o de la intervención estatal irrestricta, ya que —como demuestra la experiencia del “socialismo real”— dicha intervención conduce a una economía centralizada, a la vez injusta e ineficiente. Pero tampoco puede instalarse —sin confundirse con el capitalismo o reducirse a un mero correctivo de éste— en el mercado autorregulado que excluye todo plan o intervención estatal. No se trata, por ello, de mantener con un ropaje socialista un viejo dilema al tratar de sustituir el “socialismo de Estado” por un “socialismo de mercado”.

IX

Consideradas, desde esta perspectiva, las relaciones entre plan y mercado, entre autorregulación de éste e intervención estatal, el proyecto socialista requiere abolir —y no sólo corregir— las relaciones mercantiles capitalistas, aunque no suprimir la forma mercado. Ésta se conserva bajo el socialismo, aunque sin adoptar el carácter generalizado y prioritario que tiene en su forma capitalista. Pero admitir el mercado significa asimismo admitir la necesidad de cierta intervención central o estatal y de una planificación democrática para asegurar la satisfacción de necesidades sociales básicas. Se trata, pues, de vincular mercado y plan, pero esta vinculación sólo podrá responder a una finalidad social, común, si la sociedad controla a uno y otro, y establece entre ambos la adecuada

relación mutua. Es la sociedad en su conjunto la que determina, mediante sus diversas formas de democracia (política y económica, parlamentaria y autogestionaria), no sólo la naturaleza y el alcance de la planificación, sino también el carácter y los límites del mercado, así como las relaciones mutuas entre ambos. Naturalmente, estas relaciones presuponen que ni el plan ni el mercado pueden ser absolutos, omnipotentes.

Esta conjunción de socialismo y mercado que propugnamos, como parte integrante del proyecto socialista de emancipación, no deja de ser tan utópica como el proyecto mismo. Utópica, ciertamente, en el sentido de idea no realizada que por valiosa, necesaria y posible deseamos realizar. Lo que hasta ahora es o ha sido realmente existente es tanto el mercado en su forma capitalista (ya sea prioritario o regulado en el Estado de Bienestar) como la intervención del Estado (relativa en el capitalismo o absoluta en el “socialismo real”). Pero el socialismo del futuro ha de admitir un mercado hasta ahora inexistente que para corresponder a las finalidades, relaciones de propiedad y estructura de la nueva sociedad, se conjugue y complemente con la intervención estatal. En definitiva, la cuestión de la naturaleza y límites del mercado en el socialismo no está tanto en su relación con el plan, o grado de determinación por el Estado —como “mercado determinado” según la expresión de Gramsci— sino en su control —junto con el del plan— por el conjunto de la sociedad.

1990

¹ Cf. C. Marx, *El capital*.

² Cf. Julio Segura, “Competencia, mercado y eficiencia”, en *Claves*, núm. 9, Madrid.

³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979, p. 312.

⁴ *Ibid.*, p. 308.

DESPUÉS DEL DERRUMBE

I

EL HECHO de que, durante largos años, un importante sector de la izquierda haya estado vinculado al proyecto de socialismo, en nombre del cual se construyó el sistema social que se ha derrumbado en la Europa del Este, y de que las piedras que se desmoronan ruidosamente alcancen incluso a quienes no estaban asociados a él, justifica la pregunta —tan legítima como inquietante—: ¿qué significa estar o no a la izquierda después del derrumbe? Ciertamente, para responder sin ambigüedades ni falsas ilusiones, es forzoso remitirse a la experiencia histórica conocida como “socialismo real”, cuyo sorprendente e impresionante desenlace está provocando toda suerte de confusiones, incertidumbres y, sobre todo, sombrías expectativas para el socialismo en el futuro.

Si nos atenemos a los resultados de esa experiencia histórica, y no sólo a la intención emancipatoria que estaba en su origen revolucionario, hay que reconocer en primer lugar que hoy no se puede estar a la izquierda sin deslindarse críticamente de una experiencia que niega, en definitiva, su intención originaria de emancipación. Pero, al proceder a semejante deslinde, debe quedar claro: *a)* aquello —el sistema económico, político y social— de lo que hay que deslindarse, y *b)* el modo de efectuarlo. Pero, independientemente de cómo se conciba la naturaleza —que se precisará más adelante— de dicho sistema, hay un punto en el que converge toda crítica —de derecha o izquierda— desde la Revolución rusa de 1917, a saber: la sociedad que surgió de esa revolución pretendió ser una alternativa socialista al capitalismo.

La crítica de derecha fue, desde el primer momento —es decir, mucho antes de que el fracaso histórico se apuntara— una crítica al intento de construir una sociedad distinta del capitalismo existente. Pero no se trataba sólo de una crítica en el plano de las ideas, apelando incluso a una supuesta “naturaleza humana” inmutable, con la que entraba en contradicción ese intento, sino de una crítica práctica en la que no se vaciló en recurrir a todos los medios: desde la intervención militar y el cerco económico en los primeros años hasta la *guerra fría* librada en todos los campos durante cuatro décadas y que, al imponerle una agotadora carrera de rearme, acabó por doblar la espina dorsal —la economía— del sistema. El “socialismo real” no pudo resistir el desafío capitalista en el terreno decisivo: la productividad. En cuanto a la crítica en el plano de las ideas, todo el empeño de los ideólogos del capitalismo estuvo encaminado a convencer de la imposibilidad e indeseabilidad de toda alternativa socialista. De ahí su gustosa coincidencia con los ideólogos soviéticos de las últimas décadas al establecer un signo de igualdad entre “socialismo realmente existente” y socialismo.

La izquierda liberal, que un Bertrand Russell representó tan honesta y lúcidamente con su crítica desde el primer momento, pronto se deslindó de un sistema que destruía la libertad del individuo y la democracia representativa, asentadas en el libre mercado y la

libre empresa. La socialdemocracia —por conducto de Kautsky en su famosa y acerada polémica con Lenin— también se deslindó pronto del régimen soviético, porque, al no darse las condiciones históricas y sociales necesarias, y desplazada la democracia representativa por la dictadura de clase, o de partido, quedaba cerrado el paso al socialismo democrático. Pero también surgían críticas de las propias filas revolucionarias, como la de Rosa Luxemburgo, al carácter antidemocrático del nuevo poder, o la de la “oposición obrera” que se consideraba excluida de él. Más tarde, Trotsky habría de ver en el sistema construido con el estalinismo una traición a los principios leninistas que transformó la revolución originaria en una verdadera contrarrevolución.

No obstante estas críticas, lo que dominó en la izquierda que se incorporó a la III Internacional fue la adhesión incondicional al sistema soviético como modelo de socialismo, así como a la estrategia política que propugnaba y a los principios ideológicos y organizativos que lo inspiraban. Sólo tardíamente, en la década de los sesenta y a raíz de la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia, la izquierda agrupada en los partidos “eurocomunistas” rechazó semejante modelo de socialismo, así como la estrategia política correspondiente, aunque no se deslindó críticamente del modelo ideológico y organizativo que había imperado como “marxismo-leninismo”. Ciertamente, su deslinde no podía llegar mientras no se respondiera a cuestiones de este tenor: ¿cómo fue posible que el proyecto originario de emancipación se convirtiera en la realidad de un nuevo sistema de dominación y explotación?, ¿qué causas determinaron su formación y arraigo durante largos años, así como su aceptación incondicional por millones de hombres que, dentro y fuera de la URSS, dieron todo, incluso su libertad y su vida, por defenderlo y extenderlo? A estas cuestiones, que el movimiento comunista mundial nunca se planteó, se agrega hoy otra, no menos punzante, ante el derrumbe del “socialismo real”: ¿cómo ha sido posible que su hundimiento, como el de un castillo de naipes, se produjera en forma tan imprevisible y sorprendente?

II

La izquierda necesita responder a unos y otros interrogantes si quiere mantener su identidad, con su componente socialista, y no dejarse arrastrar por el agua turbia de la identificación de toda idea de socialismo con el “socialismo real”. Tiene que tratar de esclarecer cómo ha sido posible que el socialismo haya sido negado realmente en nombre de la idea de socialismo. Ciertamente, en cuanto que el sistema, surgido de la Revolución de 1917, desacreditaba esa idea, y bloqueaba, en la práctica, toda aproximación a los valores socialistas de igualdad, justicia y libertad, su desaparición se presentaba como una condición necesaria, aunque no suficiente —como lo demuestra la experiencia de estos últimos años— para que el proyecto socialista pudiera recuperar su verdadero rostro. En este sentido, la revolución antiburocrática que ha tenido lugar en los países europeos del Este constituía un paso históricamente necesario para todo socialismo posible. Como lo es también —en el terreno de las ideas— el examen crítico y autocrítico —cuando se

trata de cierta izquierda— de la historia y naturaleza del “socialismo real”. Todavía hace muy poco, en América Latina su historia se presentaba como una marcha triunfal, y poner en duda su naturaleza socialista constituía un verdadero sacrilegio. Las derrotas en su desarrollo histórico, así como sus errores y horrores, se sustraían a toda crítica, y ésta permanecía muda, no obstante la presión ruidosa de los hechos.

Ahora bien, no basta aferrarse a la idea de otro socialismo y distanciarse críticamente del que se ha presentado como tal, si no se arrinconan la concepción del mundo, la mentalidad, los mitos y los hábitos que permitieron justificarlo y sustraerlo a la crítica. Tampoco basta reconocer que, al cabo del tiempo, la intención emancipatoria, al pervertirse en su realización, dio lugar a nuevas formas de explotación y dominación. Para rescatar la idea de socialismo, con todo su contenido liberador, humanista, se hace necesario —insistimos— esclarecer por qué, a partir de la revolución que estaba en sus orígenes, ese proyecto emancipatorio se convirtió en la posibilidad y realidad del “socialismo de cuartel”. La pregunta es pertinente si se interroga a la historia real, ya que ese “socialismo” no se ha escrito —ni podía escribirse— al margen de ella. Ciertamente, es en ella donde fue posible y se hizo realidad.

III

Con este enfoque, ni determinista ni casualista, hay que comprender el sistema que tan estrepitosamente se ha derrumbado en los países del Este, primero, y en la Unión Soviética —su cuna y modelo— después. Se trata del sistema económico, político y social surgido en el proceso abierto por la Revolución de 1917, proceso en el que, al tomar el poder, se plantea a los bolcheviques la tarea inmensa, sin precedentes históricos, de forjar una nueva sociedad, socialista. La contradicción entre sus intenciones emancipatorias, que pueden rastrearse en el Lenin de *El Estado y la revolución*, en vísperas del asalto al poder, y las condiciones específicas rusas para cumplirlas eran tan agudas que no faltaron voces —dentro y fuera de Rusia— que, no sólo dudaban de la posibilidad de construir el socialismo, sino que predijeron un resultado que, a la postre, habría de coincidir con la barbarie y el despotismo estalinianos. Ciertamente, Lenin no ignoraba la inexistencia de las condiciones necesarias señaladas por Marx, entre ellas, la madurez del desarrollo capitalista y la revolución a escala mundial, pero pensaba que el poder conquistado podía y debía ser la balanza decisiva para crear las primeras en la atrasada Rusia. Y comprendía también —con Trotsky— que, reducida a un solo país, la histórica empresa de construir el socialismo no dejaba de ser limitada, incierta y vulnerable. De ahí que hiciera depender su destino de la revolución mundial, o al menos en los países capitalistas más desarrollados. Parecía, pues, como si la historia estuviera jugando con dos barajas: la de la imposibilidad de construir el socialismo en las condiciones rusas y la de la posibilidad de su construcción desde el nuevo poder y con la revolución mundial. Lo primero conduciría a la pesadilla del *Gulag* y lo segundo pronto se disiparía como un sueño.

La conservación del poder y la supervivencia misma de la Revolución, en las durísimas condiciones de inmadurez económica, intervención militar y devastadora guerra civil, se convierten en objetivos prioritarios. Y, en lugar del socialismo, vagamente diseñado por Marx y revalidado por Lenin en vísperas de las jornadas revolucionarias de octubre, lo que aparece primero, como dura respuesta a una dura realidad, es el “comunismo de guerra”. Y, con él, el reforzamiento del poder estatal, la estatalización en todos los campos de la vida social, el aumento de las medidas coercitivas y el consiguiente abandono de la participación de los trabajadores en la gestión económica, política y social. Todo ello provoca el descontento social que, al adoptar formas tan explosivas como el levantamiento de Kronstandt, obliga a buscar una nueva vía al socialismo: la NEP (Nueva Política Económica). Aunque esta vía representa una importante forma económica (al admitir cierta libertad de comercio y tolerancia de la pequeña industria y la economía campesina), no incide en el plano político. Por el contrario, se fortalece la burocracia —lo que suscita los fundados temores de Lenin en sus últimos escritos— y se eleva el papel del partido. Al leve pluralismo económico no sigue el más leve pluralismo político. Las dudas que la NEP suscita acerca de su marcha —¿hacia el socialismo o hacia el capitalismo?— Stalin las disipa categóricamente al ponerle fin en 1929.

Desde este momento se inicia el proceso de construcción del sistema que se considerará terminado en 1936, al proclamarse constitucionalmente que el socialismo ya existe en la URSS. Su “construcción” ha tenido por ejes la industrialización acelerada y la colectivización forzosa del campo, ambas con un terrible costo humano. La coerción ejercida sobre millones de obreros y campesinos se extiende a toda la sociedad, dejando paso a una represión masiva o imperio generalizado del terror, del que no escapan los dirigentes revolucionarios de 1917 y centenares de miles de abnegados y fieles militantes comunistas. Pero el terror no es simplemente el fruto de una mente enferma, sino la práctica en que culmina —ciertamente en la forma bárbara que ni Lenin ni Trotsky podían imaginar— el intento de construir el socialismo desde el poder en condiciones históricas adversas, sin la participación consciente de las masas trabajadoras y sin la adhesión de la mayoría de la sociedad. La perspectiva internacional, a su vez, se invierte: si Lenin veía la Revolución rusa como prólogo de la revolución mundial, los intereses del proletariado en cada país quedan sujetos ahora incondicionalmente a los intereses soviéticos. La doctrina brejneviana de la “soberanía limitada”, con la que se pretendió justificar más tarde las invasiones de Checoslovaquia y Afganistán, no era sino la expresión neostaliniana de esa prioridad del interés soviético sobre el interés propio, nacional, de cualquier país, pueblo o partido.

IV

¿Cuáles son los rasgos fundamentales del sistema que, en el arco del tiempo, se extiende desde el fin de la NEP (1919) al comienzo de la *perestroika* (1985), que, a su vez, se vio

forzada a abandonar la escena (en 1991)?

En el terreno económico: propiedad estatal sobre los medios de producción, aunque formal y jurídicamente se considera social; planificación total de la economía y, consecuentemente, exclusión —a todos los niveles— del mercado.

En el terreno político: Estado autoritario, separado de la sociedad y opuesto a ella, en el que el poder lo ejerce de hecho y de derecho el partido único, lo que excluye, por tanto, toda forma de democracia: representativa o autogestionaria.

En el terreno ideológico-cultural: transformación del marxismo en la ideología oficial del Estado como “marxismo-leninismo”, y sujeción de toda vida ideológica y cultural a las directrices del depositario de su “verdad” y su interpretación —o sea: el partido— en cualquier esfera: el arte, la ciencia o la filosofía.

En las relaciones exteriores: dominación imperial del poder central sobre las naciones y nacionalidades de la URSS, así como expansionismo en sus relaciones con los países “hermanos”, y “rusificación” en sus vínculos con el movimiento comunista mundial y fuerzas políticas afines de otros países.

Junto a estos rasgos estructurales negativos, hay que reconocer los logros alcanzados en el desarrollo de las fuerzas productivas, que transformó al país atrasado de antes de la Revolución en una potencia industrial, así como en la correspondiente política de pleno empleo. Hay que reconocer los logros alcanzados al permitir el acceso de las más amplias capas de la población a la enseñanza, a la cultura, a la salud y, en general, a la protección social. Pero no puede olvidarse que, a partir de los sesenta, la propia estructura del sistema —bajo la extenuante presión del capitalismo más agresivo— acabó por paralizar el crecimiento de las fuerzas productivas y anular las conquistas sociales alcanzadas.

Con sus luces y sombras —más de éstas que de aquéllas—, este sistema que se remitía a Marx y a Lenin, ¿qué tenía que ver con ellos? Y, asimismo, ¿qué debía a Trotsky que, desde 1923, se había opuesto a su artífice: Stalin? Veamos, en primer lugar, su relación con Marx en un solo punto: el que toca a las condiciones que hicieron posible su nacimiento y formación. Es cierto que Marx admitió, en su juventud, la posibilidad de la revolución proletaria en un país atrasado, como la Alemania de su tiempo. Y cierto es también que, al final de su vida, aceptó la tesis populista de que era posible transitar de la Rusia del *mir* (“comunidad rural”) al comunismo, sin pasar necesariamente por la fase capitalista. Sin embargo, ambas perspectivas fueron arrinconadas por el propio Marx. La primera, al analizar las revoluciones frustradas de 1848 y descubrir —como causas de su fracaso— un insuficiente desarrollo del capitalismo. La segunda —la perspectiva populista de saltar en Rusia la fase capitalista— la hacía depender de la revolución en Occidente. Así pues, tanto en un caso como en otro, Marx se atenía a su esquema clásico.

La cuestión del tránsito al socialismo, por lo que toca al modo de emprenderlo, divide a los bolcheviques en los años veinte, cuando aún podían discutir entre sí. Pero hay otras respuestas que, siguiendo a Marx, niegan esa posibilidad. Son las que ya habían dado Plejánov y Mártoov, antes de la Revolución; la que reitera la socialdemocracia alemana

con Kautsky, y la que, por razones distintas, da Rosa Luxemburgo al criticar las medidas antidemocráticas bolcheviques.

Ya vimos que a Lenin no se le escapa la inexistencia de las condiciones necesarias para construir el socialismo en Rusia, pero sin concluir, por ello, que sea imposible construirlo, ya que a juicio suyo esas condiciones pueden ser creadas desde el poder conquistado. Ciertamente, al final de su vida atisbará —ya muy tarde para él— las sombrías consecuencias del poder en manos de la burocracia. Asimismo, como Trotsky, Lenin no deja de inscribir el socialismo en la perspectiva utópica de la revolución mundial, subestimando, por un lado, la vitalidad del capitalismo “agonizante” y, por otro, confiando excesivamente en el potencial revolucionario de la clase obrera occidental. Ahora bien, lo decisivo en Lenin es su apuesta voluntarista por la creación de las condiciones inexistentes, tratando de torcer con ella el pulso de la historia. Y esto es lo que, después de su muerte, se buscará —a la bárbara manera estaliniana— con la industrialización acelerada y la colectivización forzosa. Con esta pretendida construcción del socialismo, que tiene como motor el Estado despótico y el partido único, Marx tiene poco que ver, y menos aún con el sistema que resultó de ella.

V

Si fijamos ahora la atención en los rasgos fundamentales del sistema, que antes hemos señalado, y tomamos como referente el proyecto marxiano de nueva sociedad, no obstante su vaguedad, advertiremos fácilmente que ese sistema “realmente existente” es la negación misma de ese proyecto. Nunca ha habido, ciertamente, socialismo en la URSS ni en los países que, en cuatro continentes, se inspiraron en el modelo soviético. Y la explicación de ello no está en que, originalmente, este modelo fuera imperfecto, o en que —siendo adecuado— se aplicara torpe o perversamente, o en que las condiciones históricas obligaran a castrar su contenido emancipador o a desviarse de él. Finalmente, tampoco se trata de que los dirigentes, instalados en el poder, traicionaran a la Revolución y en lugar de impulsarla hicieron que degenerara en una verdadera contrarrevolución.

Ninguna de estas explicaciones causales puede considerarse satisfactoria, porque nunca ha habido un modelo originario —perfecto o imperfecto— ni tampoco deformado o traicionado en su aplicación. En verdad, sólo ha habido un modelo: el que impuso la realidad cuando se apostó por construir el socialismo faltando las condiciones necesarias. Y ese modelo se aplicó adecuadamente; es decir, con un terrible costo humano, ya que sólo el terror podía garantizar semejante construcción y coronar ese inmenso despliegue de voluntarismo contra la realidad y la historia. No puede afirmarse por ello que Stalin, al dirigir la construcción de su “socialismo de cuartel”, siguiera un modelo marxiano —ni siquiera pervertido— ni tampoco que al construirlo en las condiciones marxianas inexistentes tuviera razón contra Marx. Su “socialismo” despótico era otra cosa que no respondía, en modo alguno, a la utopía marxiana de la nueva sociedad.

Tampoco su idea de la transición podía encajar en la que Marx había previsto para otras formaciones sociales en su *Crítica del Programa de Gotha*. Sí correspondía, en cambio —dejando a un lado, que ya es dejar, los numerosos crímenes de Stalin—, a la transición que Lenin y Trotsky impulsaron, ya que se asentaba en los mismos pilares: propiedad estatal absoluta, planificación total de la economía, Estado omnipotente, dictadura del proletariado (en rigor, del partido), régimen del partido único y predominio de los métodos represivos, con exclusión de toda participación democrática. Las innegables diferencias tácticas y estratégicas entre Lenin, Trotsky y Stalin no borran lo que tienen en común al basar la transición en los mismos pilares. Ciertamente, Lenin ve en el nuevo poder un Estado obrero con “excrecencias burocráticas” y Trotsky criticará —sobre todo desde el exilio— el carácter despótico que lo conducirá al terror generalizado. Pero ni uno ni otro ven —no podían ver— las relaciones entre Estado y sociedad o entre socialismo y democracia con los ojos de Marx.

VI

Así pues, al proclamarse en 1936 que la construcción del socialismo había llegado a su término, Stalin no tenía ninguna razón para remitirse a Marx, ya que lo construido era la negación misma de su proyecto emancipatorio. Sin embargo, no puede pasarse por alto cierta presencia de Lenin y Trotsky en el “socialismo estaliniano”, aunque el terror en que se sustentaba no se daba en tiempos de Lenin y aunque Trotsky lo vivió y experimentó en carne propia. Cuando más tarde Brejnev sentencia que ese socialismo es “real”, no se está, por tanto, ante una idea o un modelo previo, ni, por otra parte, ante una realidad que no tenga nada que ver con cierto modelo, a saber: el que ha surgido en el intento de construir el socialismo en las condiciones rusas y exportado o impuesto en otras condiciones. Es el modelo con el que —en un caso y otro— se pretendió forzar la mano de la historia. Y lo que resultó se ajustaba adecuadamente a ese modelo que era la antítesis del proyecto emancipatorio de Marx.

Sin embargo, podría afirmarse con ello que se ha confirmado negativamente a Marx, pues no ha habido socialismo donde se ha pretendido construir sin las condiciones necesarias. Pero también cabría afirmar que la historia ha confirmado la tesis marxiana de que el capitalismo puede ser destruido, aunque con las consecuencias que conocemos cuando se trata de un país en el que falta la madurez necesaria para reemplazarlo por un sistema socialista. Y podría reconocerse asimismo que la historia ha justificado las prevenciones de Marx y Engels ante la posibilidad de un “socialismo de Estado”, cuando la propiedad se vuelve irrestrictamente estatal, se fusionan el poder económico y político, y se disocian socialismo y democracia.

VII

Ahora bien, la ausencia de Marx se torna presencia de Lenin y Trotsky en el “socialismo real” en cuanto que éste realiza la posibilidad que se daba ya en el pensamiento y la acción de uno y otro. Y esa posibilidad existe a partir de ciertos elementos que enumeraremos a continuación. Dos de ellos (1 y 2) son anteriores a la Revolución de 1917, en tanto que los otros dos (3 y 4) son respuestas del voluntarismo de ambos a la necesidad que asumen de construir el socialismo en las condiciones rusas y en un contexto exterior hostil. Dichos elementos son: 1) la concepción de la “dictadura del proletariado” como “dictadura del partido”; 2) la teoría del partido como vanguardia; 3) la concepción del Estado todopoderoso, fundido con el partido único, y 4) la exclusión de todo pluralismo político, lo que hace imposible —como advirtiera Rosa Luxemburgo—, no sólo la democracia representativa, sino toda forma de democracia.

Con estos elementos, la posibilidad se convierte en la realidad de: 1) la dictadura del partido en el sentido habitual de “régimen no sujeto a ninguna ley” (Lenin), lo que habrá de culminar, como había augurado el joven Trotsky, en la dictadura de un solo hombre: Stalin; 2) el partido monolítico que piensa y actúa en nombre de la clase obrera y por toda la sociedad, y 3) la sociedad cerrada sin fisuras ni disidencia, ya que éstas se convierten en delitos contra el Estado, e incluso en traición.

En definitiva, lo que se construyó como “socialismo real” fue un sistema —ni capitalista ni socialista— que, tras los avances logrados en otras décadas, acabó por estancarse económica, científica y tecnológicamente y entrar en un proceso de descomposición social y degradación moral. Por su inmovilismo, este sistema no retrocedía al capitalismo ni avanzaba hacia el socialismo. A mediados de la década de los ochenta, el sistema seguía siendo represivo, aunque se había suavizado el terror de Stalin; la alarmante baja de la productividad demostraba la ineficiencia a que conduce una economía burocráticamente planificada; y la degradación de los valores morales y sociales era patente. Y a estos fenómenos tan negativos había que agregar que los logros de otros tiempos en el terreno social —educación, salud, vivienda, empleo garantizado, etcétera— resultaban cada vez más retóricos o limitados, e incluso anulados, en la práctica.

VIII

La *perestroika* surge en 1985 para salir al paso de la ineficiencia económica y degradación social a que había conducido el sistema del “socialismo real”. De ahí la profunda reforma de Gorbachov, que afecta a todos los niveles de la sociedad: económico (limitación de la planificación estatal), político (democratización del partido y de toda la vida social) e ideológico (transparencia de la información y libertad de expresión y creación). Sin embargo, aunque se quebrantan los pilares del sistema y se mantiene el objetivo de transitar a un socialismo que nunca había existido, subsiste el predominio de la propiedad estatal, el partido como fuerza política dirigente y el Estado centralizado que ha permanecido sordo a las aspiraciones étnicas y nacionales. Ahora

bien, en tanto que revolución democrática y antiburocrática, la *perestroika* se halla sujeta desde el primer momento a los embates de tres tendencias, impulsadas por distintas fuerzas sociales, sin que ninguna de ellas logre imponerse sobre las otras. Son las tendencias: 1) a mantener el *statu quo* anterior, aceptando todos los cambios de forma para que nada sustancial cambie; 2) a transitar a un verdadero socialismo, democratizando profundamente la vida económica, política y social, y 3) a pasar a una sociedad *poscomunista*, cuya democracia y libertad se asentarían en la generalización de la propiedad privada —incluso sobre los medios de producción— y la economía de mercado.

Al reformar el sistema, la *perestroika* rompía con su inmovilismo y abría, justamente por su carácter democrático y antiburocrático, la posibilidad de transitar, en nuevas condiciones, hacia el socialismo. Pero abría también otras dos posibilidades: a) la de volver a un régimen autoritario que sería una nueva versión del sistema que se pretendía dismantelar (semejante involución es la que buscaba la vieja *nomenklatura* con el golpe de Estado de agosto de 1991, que fue rechazado categóricamente por una sociedad que no quería perder, no obstante sus fallas económicas, los frutos de la democratización llevada a cabo por la *perestroika*), y b) la de encaminarse hacia una economía del mercado generalizado que, en las condiciones ruinosas del país y dado el terrible costo social que impondría a la población, sólo podía asemejarse a un capitalismo salvaje.

De las tres tendencias mencionadas, la que contó con menos apoyo social y resultó, por tanto, más débil fue la orientada hacia el socialismo, ya que el repudio de casi toda la sociedad del sistema supuestamente socialista alcanzaba a la idea misma del socialismo. Gorbachov trató de mantener el equilibrio entre las distintas tendencias, aunque sus errores, vacilaciones y concesiones animaban a las fuerzas que impulsaban tanto el retorno a un nuevo autoritarismo como la marcha hacia un capitalismo salvaje. Pero lo que Gorbachov no quiso —o no pudo— decidir, lo decidió finalmente el golpe de agosto de 1991. Su fracaso liquidó la alternativa reaccionaria de la *nomenklatura*, pero arrojó también de la escena toda perspectiva socialista. Con la disolución del PCUS y la desintegración de la URSS llegaba a su término el derrumbe del “socialismo real”, arrastrando con él —al menos en un futuro previsible— la alternativa socialista. Esto significaba, asimismo, el fin de la *perestroika*. Naufragaba, pues, el tercer —y más radical— de los intentos históricos de reformar el “socialismo real” sin destruir sus fundamentos. Los otros dos habían sido: la desestalinización emprendida por Jruschov en los años cincuenta y abruptamente cortada por la *nomenklatura*, y el “socialismo de rostro humano” de la primavera de Praga, aplastado en 1968 por las tropas del Pacto de Varsovia.

Lo que demuestran estas tres experiencias históricas, particularmente la de la *perestroika* y su proyección en los países del Este europeo, no es sólo la imposibilidad de que el “socialismo real” se reforme a sí mismo, sino también de que, a partir de su reforma o derrumbe, se hace imposible el avance hacia una verdadera sociedad socialista. Descartada por ahora en Rusia la perspectiva de un nuevo autoritarismo, lo que encontramos desplegado, a corto y mediano plazo, es el horizonte sombrío de un

capitalismo salvaje o de nuevos fundamentalismos: étnicos, nacionalistas o religiosos.

IX

¿Qué queda, pues, a la izquierda en nuestros días, particularmente a la que ya conocía, fuera de los países del Este, las “bondades” del capitalismo y que ahora conoce también las consecuencias tanto del fracaso de trascenderlo con una alternativa falsamente socialista como la inoperancia de los intentos socialdemócratas de reformarlo desde dentro? Ciertamente, el derrumbe del “socialismo real” tiene consecuencias devastadoras, y, en primer lugar, para la izquierda que, durante largos años, se solidarizó incondicionalmente con ese experimento social, por lo cual —al renunciar a su crítica— se hizo corresponsable de sus desaciertos, ineficiencias e injusticias. Pero a esas consecuencias no escapan tampoco los partidos o corrientes socialistas y socialdemócratas nunca asociadas a él o que, como el trotskismo, se deslindaron de Stalin desde que usurpó el poder. Se comprende, por ello, que la izquierda sufra hoy una verdadera crisis de identidad, y, en particular, la que por una u otra vía —reformista o revolucionaria— pretendía realizar un proyecto socialista. Esto da sentido a la pregunta que impone el ajuste de cuentas con el pasado: ¿qué significa hoy estar a la izquierda?

El criterio sigue siendo ciertos valores universales —libertad, igualdad, democracia, solidaridad, derechos humanos—, cuya negación, proclamación retórica o angostamiento han sido siempre propios de la práctica política de la derecha. Pero estos valores tienen que ser asumidos por la izquierda, en cada situación real, con un contenido concreto, efectivo. Justamente porque estos valores han sido negados por el sistema que se presentaba como socialista, la izquierda tiene que deslindarse de él, en la medida en que por su concepción del mundo, estrategia, modelo de sociedad y formas organizativas ha contribuido a justificarlo y mantenerlo. Pero no por ello la izquierda puede suavizar, y menos aún renunciar, a la crítica del capitalismo existente que, por su propia naturaleza, como sistema de explotación y dominación, niega, ahueca o restringe esos valores en las relaciones entre los individuos y los pueblos. No se puede estar hoy a la izquierda sin romper con todo lo que ha significado el “socialismo real” pero tampoco si de su derrumbe se saca la falsa conclusión de que el capitalismo, no sólo es invencible, sino civilizable como sistema de explotación y dominación. Ahora bien, el hecho de que el capitalismo haya hecho frente, victoriosamente, al reto que significaba para él la existencia misma del “socialismo real”; de que haya logrado recomponer su sistema productivo y de que, con su ofensiva neoliberal, esté liquidando la política de bienestar social en su propio seno, aunque ensombrece la perspectiva del socialismo en el futuro, no hace a éste menos necesario y deseable. La existencia misma del sistema capitalista, con su cortejo de miserias, desigualdades e injusticias, constituye la razón de ser, la necesidad de un socialismo en el que el hombre sea realmente un fin —como postulaba Kant— y no un simple medio, objeto o mercancía.

Estar a la izquierda, hoy día, es optar por un modelo de desarrollo que responda a los

intereses y necesidades de la mayoría de la sociedad, y no sólo a los estrechos y egoístas de una minoría, o a los ajenos —no menos estrechos y egoístas— de las transnacionales. Es al mismo tiempo pugnar por un desarrollo que no mine la base natural de la vida humana y que, por tanto, haga suyas las reivindicaciones ecológicas. Es también enfrentarse enérgicamente a toda forma de discriminación de sexo, etnia o raza. Y, por consiguiente, es asumir las reivindicaciones de la mujer más allá de su igualdad formal con el hombre, dándoles un contenido concreto en la vida económica, política y social. Y, a su vez, es combatir la más mínima manifestación del racismo, que deshonra al individuo, grupo social o poder que lo tolera o promueve.

Estar a la izquierda es oponerse a las relaciones de desigualdad y dependencia entre las naciones, y es, por tanto, repudiar toda hegemonía mundial de una potencia o un bloque de países. Es asumir, asimismo, las legítimas reivindicaciones del llamado Tercer Mundo frente al neocolonialismo o la marginación. Aunque hoy parezca un tanto *demodé* o de mal gusto hablar de imperialismo en ciertos medios, éste existe, con la particularidad de que en América Latina, por ejemplo, la sumisión de la periferia al centro imperial se ha hecho más pronunciada. Y para algunos países, más hundidos económicamente, la perspectiva es la de la “marginalidad” que acabará por situarlos, no ya “fuera de la historia” (Hegel), sino fuera de la vida misma.

Sólo en un verdadero socialismo las reivindicaciones de libertad, igualdad, justicia y democracia encontrarán el terreno apropiado para pasar de los buenos deseos a su encarnación efectiva. Pero la izquierda no puede cruzarse de brazos en espera del “gran día” en que advengan esos valores. En cada instante y en cada centímetro de terreno ha de hacer frente a la negación, o angostamiento de ellos, pues ésta será, en definitiva, la mejor vía para llegar a la sociedad más justa, más libre y más igualitaria que llamamos socialismo. En suma, después del derrumbe, y no obstante las condiciones desfavorables que para el verdadero socialismo se han creado con él, hay suficientes señas para que la izquierda reconozca su identidad. Pero esta izquierda que no está dispuesta a renunciar al socialismo en el futuro, por utópico o lejano que nos parezca hoy, tiene que hacer una política nueva: una política que no confunda los fines y los medios, ni los separe tampoco radicalmente; una política que no se deje seducir por los resultados inmediatos, ni pierda nunca de vista los fines y valores que le dan sentido. En suma, una política impregnada de un profundo contenido moral. Pero de una moral que, expresándonos en términos de Weber, no se aferre a los principios aunque “se hunda el mundo”, desentendiéndose de los medios, condiciones o consecuencias de su realización, ni tampoco que mire sólo sus consecuencias o resultados, sin reparar en sus fines o principios.

Tal es la lección política y moral que la izquierda, que no arría la bandera socialista, podría sacar del derrumbe del “socialismo real”.

1993

MÁS ALLÁ DEL DERRUMBE

EL TÍTULO del libro, *Más allá del derrumbe*, fija claramente su objetivo: la búsqueda de las perspectivas o alternativas, si es que existen, después del derrumbe del llamado “socialismo real”. Que la atención se concentre en este tema se justifica plenamente, a mi modo de ver, por dos razones: la primera, por el significado histórico de ese acontecimiento que puede fecharse en 1989 (estamos, pues, a cinco años de distancia de él, lo que aún siendo apenas un suspiro en el tiempo histórico nos permite verlo con mayor nitidez). Y, a mi juicio, ese acontecimiento, que considerado históricamente pone fin a un siglo —el XX— que se abrió precisamente en 1917 con el nacimiento de ese nuevo mundo social que, al cabo de setenta y dos años, habría de derrumbarse. El siglo histórico resulta así mucho más corto que el cronológico, aunque mucho más pleno de grandes acontecimientos que otros: se trata no sólo de la Revolución de Octubre que engendra la primera gran alternativa al capitalismo, como intento de construir una sociedad socialista, que desemboca en la construcción del llamado “socialismo real”; es también el siglo de la derrota de la Revolución alemana y de la impotencia revolucionaria del proletariado occidental; es asimismo el siglo de la Segunda Guerra Mundial desencadenada por el nazismo, pero también de la “guerra fría” contra la Unión Soviética, del crecimiento del capital transnacional, de los movimientos de liberación nacional en los países del Tercer Mundo, de la crisis ecológica, de la extensión de la brecha de la miseria y la explotación entre los países desarrollados y los llamados subdesarrollados o dependientes y, finalmente, del fracaso de los movimientos armados en América Latina —con excepción de Cuba y Nicaragua— por alcanzar el poder. En este corto, intenso y dramático siglo ocupa un lugar central la experiencia histórica del “socialismo real”, experiencia cuya importancia no sólo se debe a su existencia de ayer, sino a la influencia que sigue ejerciendo con su “derrumbe”. Y ésta es la segunda razón que justifica plenamente el interés temático del libro al tratar de abrirse paso, por el pedregoso camino del escepticismo, de las dudas e incertidumbres, más allá del derrumbe, hacia un futuro incierto aunque deseable y necesario.

Naturalmente, esto exige plantearse una serie de cuestiones que, lejos de eludirlas, las afronta directamente el autor. De ellas destacaré sólo algunas, entre los interrogantes que encontramos con profusión a lo largo del libro. Estas preguntas, que me parecen insoslayables, serían las siguientes: primeramente, las que tienen que ver con la sociedad, el Estado y la ideología que se han derrumbado. ¿Cómo surgió esa sociedad? ¿Cuál era su verdadera naturaleza? ¿Por qué se derrumbó y precisamente en la forma en que tuvo lugar ese derrumbe?

Estas son cuestiones pertinentes porque ponen en juego la adhesión o el rechazo al socialismo como proyecto de emancipación no sólo necesario y deseable, sino viable y posible. Hoy es difícil aceptar lo que, durante decenios y decenios, era aceptado dogmáticamente por la izquierda revolucionaria: que se trataba de una sociedad socialista, no obstante sus errores, deficiencias o limitaciones. Pero, el problema no puede

soslayarse tampoco a partir del reconocimiento de su carácter no socialista al afirmarse entonces que si no era socialista, el socialismo verdadero sigue vigente, sin contaminación alguna. No es ésta, por supuesto, la posición del autor del libro, ya que explora la alternativa posible después de su derrumbe, partiendo para ello de lo que fue el “socialismo real”, sin ignorar sus orígenes históricos, ni de las “dificultades históricas” que determinaron lo que fue en realidad.

Yo remacharía el punto diciendo que el reconocimiento de la naturaleza no socialista de ese sistema no puede dejar de afectar al destino del socialismo. Me refiero con ello no sólo a los que —de buena fe o perversamente— consideran liquidado ese destino —posición que en el libro encuentra la crítica y el rechazo necesarios—, sino a los que —de buena fe— siguen postulando el ideal socialista al margen de la experiencia histórica del “socialismo real” y de las lecciones que brinda esa experiencia.

Ciertamente, no es este el camino que se recorre en el libro que presentamos. En él, se parte del reconocimiento de la “inmensa esperanza” que significó la Revolución de Octubre. Obviamente, esa esperanza era la de la realización de un auténtico socialismo.¹ Esto significa que, no obstante el resultado alcanzado en ese proceso, no se puede negar que, en sus orígenes, significó un intento de realización del socialismo, que a la postre quedó frustrado: en lugar de tal socialismo, resultó una sociedad no socialista, aunque Vargas le reconoce ciertos rasgos, para mí dudosos, socialistas. Pero sin entrar ahora en esta cuestión, el autor enumera “una serie de dificultades que imposibilitarían la realización del socialismo”.² Unas internas: sociedad atrasada, falta de tradición democrática, muerte de Lenin y estalinismo. Otras externas: intervención militar de catorce países, derrota de la revolución socialista en Europa central, surgimiento de los regímenes nazi-fascistas en Italia, Alemania y Japón e invasión por Alemania.

Todas estas dificultades históricas, a mi juicio, deben ser tomadas en cuenta en razón de que contribuyeron a acentuar los rasgos negativos de la nueva sociedad que llegan a ser aberrantes con el estalinismo, y en cuanto que acentúan también una imposibilidad de origen. Con ello quiero decir que, si la realización del socialismo resultó imposible, no fue sólo porque una serie de circunstancias internas o externas, subjetivas u objetivas, aparecidas en el curso de su construcción, hicieron imposible lo que, en su origen, era posible, sino porque, en su origen mismo, en las circunstancias en que surgió, la realización del socialismo resultaba una imposibilidad. Las circunstancias, en parte señaladas por Vargas, eran la de un país atrasado, sin tradición democrática, en el que la actividad política se concentraba en un sector privilegiado de ella —o sea, el partido— y, por tanto —como se dice hoy— un país sin sociedad civil, que además, sobre todo después del fracaso de la Revolución de Europa central, se encontraba aislado y enfrentado, por tanto, a la exigencia de construir el socialismo en un solo país.

Ya, con el poder conquistado, estas circunstancias obligaban a dos exigencias que hacían imposible la construcción del socialismo, entendido como un sistema social que, por sus libertades, justicia social y democracia supera al capitalismo al liberar a los trabajadores de su régimen de explotación y dominación. ¿Qué exigencias eran ésas? Una

de ellas era la de un Estado fuerte, omnipotente que creara las condiciones que, en aquellas circunstancias históricas, no se daban como las condiciones necesarias del socialismo en que había pensado Marx. El Estado, fusionado con el partido de vanguardia, tenía que ser —en esas circunstancias— el agente activo y exclusivo de esa construcción.

En esta relación de Estado y sociedad, en la que ésta no contaba, no podía hablarse de una participación social consciente, democrática, ya que las grandes decisiones estaban en manos del destacamento de vanguardia que, de acuerdo con la concepción leninista del partido, encarnaba la verdad y el sentido de la historia. La participación necesaria de la sociedad se obtenía, por tanto, a espaldas de su voluntad y, en consecuencia, no por la vía del consenso, sino de la coerción que alcanzaría extremos monstruosos con Stalin. Ahora bien, ocultas semillas que divorciaban socialismo y democracia estaban ya en los primeros pasos de la Revolución (recuérdese la disolución de la Asamblea Constituyente y la crítica y previsión de Rosa Luxemburgo acerca de las consecuencias futuras para la libertad y la democracia).

Así pues, lo que ocurrió no fue sólo producto de errores, desviaciones o traiciones de los dirigentes o de ciertas circunstancias externas, sino que estaba inscrita en la lógica del poder que se impuso la construcción del socialismo y que resultó ser el poder de una burocracia que, al tratar de servir a sus intereses de clase, acabó por sepultar a su propio sistema: el “socialismo real”.

Ciertamente, en el “derrumbe” del “socialismo real” no se puede ignorar el papel que desempeñó el capitalismo en cuanto que representaba una alternativa a él. En verdad, el capitalismo vio en el nuevo sistema un enemigo al que había que vencer y la “guerra fría” —el armamentismo que le impuso— significó un desafío que, en el terreno económico y tecnológico, no pudo resistir. La reforma de Mijaíl Gorbachov puede considerarse como un intento de salvar al sistema de esta impotencia a la que le condenaba la “guerra fría” y, para ello, recurrió a la “estrategia fallida” de que nos habla el libro.

Creo que Vargas Lozano acierta en su crítica de la estrategia de la *perestroika* a causa de sus insuficiencias en el terreno económico y político. Acierta igualmente en su crítica de la estrategia internacional que, si bien alejó la pesadilla de la guerra nuclear —lo que no era poco—, se tradujo en “dejar el campo libre a Estados Unidos”, lo que era mucho. Ahora bien, la alternativa que hubiera resultado correcta —o sea, la de enderezar los pasos hacia un verdadero socialismo— resultaba irreal, ya que —dado el descrédito del socialismo que se había vivido y que la población identificaba con todo socialismo— no existía una fuerza social en qué apoyarlo. Ésta es una lección que deja el “socialismo real”: éste no sólo acaba por minar las bases de su propia existencia, sino que pone fin a la posibilidad de un verdadero socialismo; al menos, por un tiempo, impredecible.

Una parte medular del libro está consagrada a la situación del marxismo después del “derrumbe”. Ciertamente, el problema no podía ser eludido, puesto que el marxismo no deja de estar afectado por ese “derrumbe”. Y lo está por dos razones fundamentales. La primera consiste en que la sociedad supuestamente socialista fue un intento de realización

de un proyecto de emancipación que ya estaba en Marx y que Lenin —el Lenin de *El Estado y la revolución*—, en vísperas de la toma del poder, asume plenamente. La segunda razón radica en que la transformación de ese proyecto en el modelo que se realizó como “socialismo real” suplió las condiciones históricas y sociales necesarias, que señalaba Marx, por la construcción del socialismo desde el poder mediante la estatalización integral de la sociedad y, con el apoyo de cierto marxismo, como ideología que justificaba e inspiraba esa construcción.

Semejante marxismo, ciertamente, se ha derrumbado con el sistema del que formaba parte. En este sentido, el derrumbe afecta, de manera tajante y definitiva, a cierto marxismo, ideologizado o institucionalizado.

Ahora bien, el marxismo se ve afectado por el derrumbe en un segundo sentido, análogo a lo sucedido con el socialismo. En efecto, así como se ha producido una tendencia a identificar el socialismo —o todo él— con el “socialismo real”, se da una tendencia —con fines ideológicos muy claros— a identificar la versión ideologizada, la del “marxismo-leninismo” soviético, con el marxismo sin más. Se pasa por alto, con ello, toda la pluralidad de interpretaciones que, en este siglo y particularmente en los últimos decenios, lejos de identificarse con el marxismo soviético, no sólo no admiten tal identificación, sino que se han opuesto abiertamente a aquél. En este punto, el libro de Vargas Lozano proporciona suficientes elementos para concluir que semejante identificación carece de base y que existe “un conjunto de corrientes teóricas que tienen su origen en Marx y Engels”,³ una serie de “concepciones político ideológicas”⁴ que constituyen o constituirían el marxismo. Echamos de menos, sin embargo, la valoración del peso que tienen esas corrientes en esa constitución y, en particular la corriente que —arrancando del joven Marx y pasando por el Lukács de *Historia y conciencia de clase* y Gramsci— llamamos “filosofía de la praxis”.

Pero, admitida la existencia de esta pluralidad en el marxismo, se plantea una pregunta capital que —sobre todo, después del “derrumbe”— exige imperiosamente una respuesta. Es la pregunta acerca de si el marxismo sigue siendo un pensamiento vigente, o en qué sentido en la actualidad se ha producido una pérdida de su vigencia.

Hay que reconocer que Vargas Lozano afronta esta cuestión desde las primeras páginas del libro, entendiendo la vigencia de Marx —y del marxismo que lo continúa y enriquece— en relación con “su poder explicativo de la sociedad capitalista”,⁵ la validez de sus proposiciones filosóficas y su concepción política. La respuesta posible —según el autor— dependerá de que 1) en Marx se reconozcan sólo ciertos aportes,⁶ 2) se considere en él la existencia de “un núcleo válido” compatible con las críticas de sus insuficiencias y 3) o se llegue a la conclusión de que, por haberse agotado, requiere otro paradigma.

Ante esto, la respuesta inmediata de Vargas Lozano desconcierta un poco, aunque luego acaba por dar una respuesta —a nuestro juicio— más clara y correcta. Pero, por lo pronto, dice que “las tres ópticas son posibles”, siempre que estén argumentadas. A mi modo de ver, el marxismo sólo estará vigente si conserva el “núcleo vivo” que le da

validez y constituye su razón de ser como teoría que interpreta el mundo que se trata de transformar.⁷

Vargas se detiene, de acuerdo con el primer enfoque, en señalar sus “aportes más desarrollados”⁸ y, por otra parte, las “problemáticas abiertas por Marx”, pero no desarrolladas,⁹ así como sus tesis insuficientes. Finalmente, enumera las tesis que “nunca fueron vigentes”, así como sus “previsiones utópicas” y errores.¹⁰ Creo que podemos suscribir estos planteamientos por lo que toca a lo que ya hace tiempo —desde Croce— se denominó “lo vivo y lo muerto” en el pensamiento de Marx. Pero, después de esto, la pregunta se mantiene en el aire, pues no se trata simplemente de responder a ella poniendo en un platillo de la balanza unas tesis, y en otro, otras.

De lo que se trata, a mi modo de ver, de acuerdo con el enfoque posible es destacar el “núcleo vivo” —si es que está vivo— del marxismo. No se trata, pues, de considerar la vigencia del marxismo en unas tesis y la pérdida de la vigencia en otras,¹¹ sino de ver si su “núcleo vivo” mantiene su validez. La cuestión requiere entonces distinguir este núcleo vital, o los aspectos fundamentales que lo integran, y sin los cuales —en su unidad— no podría hablarse de marxismo, entendido como una teoría que no sólo interpreta al mundo, sino que aspira a contribuir a transformarlo, pues —de lo que se trata, como lo prioritario— es de transformar el mundo social, capitalista.

Creo que Vargas, sin planteárselo explícitamente, se acerca a este “núcleo vital”, que no se reduce a las dos tesis, entre otras que él señala: la “crítica radical de las consecuencias negativas del capitalismo”¹² y la propuesta de “realización de una sociedad distinta que supere las contradicciones de la anterior.”¹³ Estos dos aspectos mantienen su vigencia, no obstante las exigencias de cambios o innovaciones que, en la teoría y la práctica, planteen su “intento de realización práctica”. A estos dos aspectos esenciales que Vargas admite —a saber: el marxismo como crítica y el marxismo como propuesta o proyecto de emancipación—, hay que agregar el marxismo como conocimiento de la realidad a transformar, indispensable para esa transformación, y el marxismo que, como proyecto, crítica y conocimiento, tiene la vocación práctica de transformarse en realidad.

Ciertamente, no se trata simplemente de la validez o pérdida de vigencia de ésta o aquella tesis, sino de la de su núcleo vital, vigencia que tiene que ser revalidada constantemente, lo cual obliga a reafirmar, enriquecer o abandonar determinadas tesis. El proyecto de emancipación puede y debe ser ampliado a nuevos sujetos sociales de la emancipación; la crítica ha de extenderse a aspectos del capitalismo que Marx no pudo conocer; el conocimiento ha de ajustarse a los cambios de su objeto: la realidad y la práctica —particularmente, la práctica política—; ha de tomar en cuenta no sólo las exigencias de la nueva realidad, sino las enseñanzas de un pasado en el que se bloqueó el camino del socialismo.

Nos hemos detenido en dos cuestiones fundamentales abordadas por el libro y que, en definitiva, podrían formularse como las de las verdaderas relaciones entre socialismo y “socialismo real” así como entre marxismo y el marxismo ideologizado que constituyó el

armazón ideológico de ese seudosocialismo. No se agotan con ellas las cuestiones importantes que el autor aborda, entre ellas la de las relaciones entre marxismo y filosofía al final del siglo XX, el marxismo occidental visto desde América Latina, y el marxismo en América Latina, y sobre todo la cuestión aventurada y tan vital del socialismo posible después del “derrumbe”. El examen de todas ellas, junto con las anteriores, ponen de manifiesto en el libro, un trato firme, por la información en que se basan y por el rigor y la audacia que lo impulsan, en el manejo de estos temas. El resultado de todo ello es una contribución valiosa a lo que se ha convertido, después del “derrumbe”, en una tarea imperiosa: reivindicar el socialismo, aunque hoy no esté a la orden del día como una alternativa social necesaria, deseable y posible al sistema capitalista, de un sistema que hoy más que nunca permanece fiel a su lógica implacable de mercantilización de todo lo existente, de deshumanización de la existencia humana y de destrucción de la base natural de esta existencia.

Felicitémonos, pues, por la aparición de un libro que, frente al confusionismo deliberado y el oportunismo de los dogmáticos de ayer, y ante los desilusionados de buena o mala fe, mantiene en alto no la aspiración mesiánica, sino la esperanza fundada, que puede cumplirse pero que no es inevitable, en una nueva sociedad —libre de la explotación y la dominación—, cuyos valores —de libertad, igualdad, dignidad, justicia— merecen y reclaman nuestro esfuerzo para ser realizados.

1995

- ¹ Gabriel Vargas Lozano, *Más allá del derrumbe*, México, Siglo XXI / UAP, p. 85.
- ² *Idem.*
- ³ *Ibid.*, p. 38.
- ⁴ *Idem.*
- ⁵ *Ibid.*, p. 24.
- ⁶ *Ibid.*, p. 26.
- ⁷ *Tesis XI* sobre Feuerbach.
- ⁸ G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 29.
- ⁹ *Ibid.*, p. 30.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 34.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 141.
- ¹² *Idem.*
- ¹³ *Idem.*

TERCERA PARTE
UTOPIÍA

LA UTOPIA DE DON QUIJOTE

I

AUNQUE toda creación literaria hunde sus raíces en el suelo nutricio de la sociedad de su tiempo, muestra siempre la capacidad de dialogar con los lectores de otras sociedades y otros tiempos. Por ello, puede responder a sus preguntas en un interrogatorio inagotable. Pero, las preguntas para que puedan ser contestadas, tienen que estar dirigidas a la obra misma, es decir, a un objeto que, una vez producido, adquiere una vida propia y, por ello, sobrevive a —y se independiza de— la vida de su autor. En nuestro caso, la obra a la que ahora nos proponemos interrogar es el *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*,¹ y nuestra pregunta se dirige no a lo que su autor, Miguel de Cervantes, se propuso poner en ella, sino a lo que encontramos —como lectores— en la obra. Distinguimos, por tanto, entre las ideas encarnadas, formadas en la obra, y las ideas que el autor pretendió encarnar o formar. O también: entre sus intenciones y propósitos —si es que tenemos acceso a ellos— y sus resultados. La historia de la literatura nos ofrece ejemplos aleccionadores de obras cuyas ideas se encarnan en ellas “a pesar de” o “contra” las intenciones o propósitos de su autor. Baste citar, en este punto, los casos ejemplares de Balzac, Tolstoi y, entre nosotros, José Revueltas. Y ello incluso aunque el autor manifieste abiertamente sus intenciones, como hace Cervantes al declarar en el párrafo final del *Quijote* que “no ha sido otro mi deseo que poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballería [...]” Ahora bien, es la obra misma y no el propósito declarado de su autor, la que ha de decirnos si toda la riqueza y universalidad del *Quijote* cabe en la nuez de la parodia de un género literario que ya había caducado en su tiempo.

II

Si es la obra la que tiene que responder, hay que destacar el número abrumador de preguntas que se han hecho a la obra de Cervantes y de respuestas que se han encontrado en ella. Detengamos nuestra atención, dentro de este océano diverso e inagotable, en dos de ellas. Una es la de Heine, el poeta romántico amigo de Marx, quien pregunta por el significado de la locura de don Quijote. Y lo encuentra en “querer introducir demasiado pronto el porvenir en el presente”. Es, en verdad, la pregunta del romántico que se siente a disgusto en la sociedad prosaica de su tiempo y al que le preocupa —como a su amigo, el revolucionario Marx— el porvenir que ha de desplazar al presente. En nuestro segundo ejemplo, es Unamuno —este angustiado vasco al que tanto le duele España—, el que pregunta. Pregunta precisamente por el ser de España y lo encuentra en el quijotismo como hambre de inmortalidad.

Las preguntas de Heine y Unamuno forman parte de la interminable lista de ellas que, desde diferentes alturas de los tiempos, en diversas sociedades y desde perspectivas ideológicas distintas, se han hecho a la famosa obra de Cervantes. Ahora bien, estas preguntas para que puedan ser contestadas no han de ser arbitrarias o simple proyección del sujeto que las hace. Tiene que darse en la obra misma, en su organización interna, la posibilidad de la respuesta. De no ser así, la pregunta quedará en el aire.

III

Y nuestra pregunta es la siguiente: ¿podemos leer la novela de Cervantes como una utopía? La pregunta tiene sentido, a nuestro juicio, porque don Quijote es, a lo largo de ella, un hombre de acción. Pues bien, si es así, cabe preguntar: ¿qué es lo que le mueve a aventurarse a actuar? ¿Qué valores o ideales le impulsan? ¿Y cómo actúa? Y nuestra respuesta, que habrá de argumentarse, desde ahora es ésta: lo que mueve a don Quijote a actuar es una utopía, y su comportamiento práctico, su modo de realizarla, es utópico. Pero no apresuremos el paso.

Decíamos anteriormente que si la pregunta mira, ante todo, al sujeto o lector que la hace, la respuesta tiene que enraizarse en la obra; es decir, en ella tiene que darse la posibilidad de la respuesta para que la pregunta no quede en el aire. Ahora bien, esta posibilidad se da, en primer lugar, porque en la obra cervantina encontramos un discurso utópico directo: la oración de don Quijote a los cabreros sobre la edad de oro (capítulo XI de la primera parte); y, en segundo lugar, porque todo el conjunto de acciones o aventuras del ingenioso hidalgo pueden verse como el intento fracasado de realizar el contenido utópico de ese discurso.

Así pues, la pregunta tiene sentido desde el ángulo de la obra. Ahora bien, desde el lado del lector se trata de la pregunta que brota de un presente, el nuestro, en el que el pragmatismo, el eficientismo y el consumismo impuestos por la lógica de la acumulación capitalista, y el fracaso histórico de los grandes proyectos de transformación social, ponen en cuestión la necesidad y la vitalidad de las utopías. No es casual que los bachilleres y curas de nuestro tiempo, en su empeño de reconciliar la idea con la realidad, griten: ¡estamos hartos de sueños!, ¡basta ya de utopías!

Preocupados por el destino de la utopía en tiempos de desencanto, como los nuestros, en que se busca sepultarla, queremos hoy tomar el pulso a la obra de Cervantes, y ver si late de un modo utópico. Y si es así, si hay una utopía en el *Quijote*, qué tipo de utopía es, y qué aporta su lectura a quienes están preocupados por su destino en nuestro tiempo. Pongamos, pues, la proa hacia el promontorio utópico cervantino.

IV

Al hablar del discurso y comportamiento de don Quijote, estamos suponiendo un

concepto de utopía que nos permite calificar ese discurso y ese comportamiento como utópicos. ¿Qué concepto es éste? Por supuesto, el que vemos aplicado —no obstante sus convergencias y divergencias— en un conjunto de obras al que pertenecen las utopías más conocidas: las de Platón, en la Antigüedad griega; de Tomás Moro, Campanella y Bacon, en el Renacimiento, o las de Fourier, Owen y Cabet, en el siglo XIX. A esta línea utopista, habría que contraponer, para fijar mejor su contorno, un pensamiento antiutópico como el de Aristóteles y Maquiavelo, ajustado a la manera de vivir de su época, o como el de Orwell en *1984*, que prolonga y extrema en el futuro los rasgos más negativos del presente. Con base en las expresiones más conocidas de la mentalidad utópica, tanto en una caracterización nuestra, anterior (en *Del socialismo científico al socialismo utópico*), de la utopía, como en las reflexiones acerca de ella de tratadistas contemporáneos (Mannheim, Ricoeur), podemos distinguirla por los siguientes rasgos:

- 1) La utopía remite imaginativamente a una sociedad futura, inexistente hasta ahora. En el presente, no hay lugar para ella: “utopía” significa literalmente, según la traducción de Quevedo, “no hay tal lugar”.
- 2) La utopía no es, pero debe ser. En contraste con la contrautopía (la de Orwell, por ejemplo), es asumida por sus autores y propuesta a sus lectores como valiosa y, por tanto, deseable.
- 3) La utopía es valiosa y deseable justamente por su contraste con lo real, cuyo valor rechaza y, por consiguiente, considera detestable. Toda utopía entraña, en consecuencia, una crítica de lo existente. Y sólo porque se halla en relación con una realidad que, por detestable, es criticada, se hace necesaria.
- 4) La utopía no sólo marca —con su rechazo y crítica— un distanciamiento de lo existente, sino también una alternativa imaginaria, a sus males y carencias.
- 5) La utopía no sólo anticipa imaginariamente esa alternativa, sino que expresa también el deseo, aspiración o voluntad de realizarla. Lo cual significa a su vez que esa sociedad utópica que se desea o aspira a realizar, se tiene por posible.
- 6) Al tratar de realizarse la utopía, se muestra la impotencia o imposibilidad de realizarla. Pero, esta impotencia —absoluta en ciertas utopías—, es relativa y condicionada en otras. El fracaso de hoy, puede ser el éxito de mañana. El sueño y la ilusión presentes, pueden ser una realidad en el futuro. Pero subrayemos: *pueden ser...*

Veamos, pues, que la *utopía* —ya sea en términos absolutos o relativos— es del orden de lo irrealizable, en tanto que la *topía* (lo que tiene lugar) es del orden de lo realizado o realizable en el orden existente.

La utopía se hace necesaria cuando no se acepta lo que es y, por tanto, se hace necesario trascenderlo. Al poner en cuestión lo real (la sociedad, el poder, sus valores e instituciones) y abrir un espacio ideal, irreal o futuro, la utopía es subversiva. Subvierte lo real y abre una ventana a lo posible. Hay, pues, una incongruencia entre utopía y topía, entre lo posible y lo real, que se trata de superar trascendiendo lo real, transformándolo,

para que lo posible encuentre su lugar en la realidad. Lo que significa que una utopía concreta, determinada, deja de ser tal para dar paso a una nueva utopía. Ahora bien, la utopía que se mantiene como tal, es decir, a distancia de lo real, es índice de que el intento de realizarla se salda con un fracaso. Pero, el fracaso de una utopía concreta no anula toda utopía, aunque sí exige situarla en nuevas condiciones, esperar nuevos tiempos, o recurrir a nuevos medios para realizarla.

En suma, no hay “fin de la utopía”, como no hay “fin de la historia”, ya que ésta es inconcebible sin un horizonte utópico, mientras sea necesaria y deseable una alternativa a la sociedad existente. Su fracaso pone de manifiesto la precariedad, inadecuación o inoportunidad de los intentos de realizarla, pero no de la necesidad y deseabilidad de su realización. Sólo quien se adapta a lo existente como un límite insalvable, y se siente satisfecho dentro de sus límites, puede renunciar a los sueños, aspiraciones o proyectos de subvertir y transformar —aunque sea imaginariamente— lo real; es decir, a la utopía. Pero volvamos al *Quijote*.

V

La sociedad utópica parece dibujada con toda nitidez en el discurso de don Quijote a los cabreros (capítulo XI de la primera parte). La sociedad con que él sueña no existe en el presente, pero ha existido en los tiempos que Cervantes llama la edad de oro, haciéndose eco de un tema ya abordado por los grandes escritores de la Antigüedad clásica: Virgilio, Ovidio, Hesíodo y Séneca. Edad dichosa aquélla.

[...] porque entonces los que vivían en ella ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto.

En este pasaje conviene subrayar lo que el propio Cervantes pone en cursivas: *tuyo* y *mío*. La dicha de los hombres de esos tiempos dorados queda vinculada a la ignorancia de esas dos palabras; es decir, a la inexistencia de la propiedad privada y, por tanto, como rasgo esencial de esa sociedad utópica, la comunidad de bienes. Con esas dos palabras, “tuyo” y “mío” Cervantes prefigura lo que dirá más tarde Rousseau —como advierte Américo Castro— en su *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*. Ciertamente, sería excesivo ver en este pasaje una exaltación embozada del comunismo primitivo, o hacer de Cervantes un Rousseau *avant la lettre*, pero es indudable que en la utopía de don Quijote está la idea de una sociedad futura, en la que el principio sacrosanto de la propiedad privada deja paso —como en las utopías de Platón o de Tomás Moro— a las “cosas comunes”. Se trata asimismo de una sociedad que don Quijote en su discurso sitúa en el pasado, una sociedad de la que se destaca no tanto su existencia histórica, que ciertamente no se afirma, como su condición de modelo o utopía que *debe* realizarse en el presente. Una sociedad en la que:

Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia [...] No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar ni quién fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por dondequiera, solas y señeras, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento las menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y propia voluntad.

En suma, una sociedad que tiene por base económica y social la inexistencia de la propiedad privada y la comunidad de bienes, y en la que imperan las relaciones de paz, amistad y concordia entre los hombres así como la verdad y la llaneza, la honestidad y la justicia. Pero, estos principios no son exclusivos de la sociedad soñada y deseada, sino que también han de encarnarse en la sociedad presente, tan ayuna de ellos. La edad de oro con que sueña don Quijote, como toda sociedad utópica debe existir, justamente porque sus principios y valores no existen o se hallan degradados en el presente. Lo que existe es la “edad de oro” que, como toda utopía, entraña una crítica de lo existente: la edad de hierro. Es ésta —como hace ver don Quijote a los atónitos cabreros— una edad detestable en la que imperan el fraude, el engaño y la malicia; en la que no existen la paz, la amistad ni la concordia; en la que el favor y el interés turban y ofenden a la justicia; en la que en el entendimiento del juez se asienta la “ley del encaje” y en la que la honestidad no puede andar a solas sin temor de verse menoscabada por lascivos intentos. Es asimismo la época en que la propiedad privada existe y no se ignoran las palabras *tuyo* y *mío*.

Todas las aventuras de don Quijote envuelven una crítica de esa edad detestable, crítica que —a la vez— apunta directamente a la sociedad española de su tiempo al flagelar la corrupción de su justicia, al hacer frente a las injusticias de todo género por alta que sea su procedencia y al denunciar los vicios de sus instituciones (como la Iglesia) y de la clase dominante (la nobleza). Una crítica, asimismo, de inspiración humanista renacentista y cristiana erasmista, para la cual el valor del hombre se asienta en lo que hace (“no es un hombre más que otro —dice don Quijote— si no hace más que otro”) y la virtud —a diferencia de la sangre— vale porque se sustenta en sí misma (“la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale”). Ahora bien, la crítica de lo realmente existente conduce a la utopía, a lo que debe ser, en tanto que los principios y valores utópicos permiten medir y descalificar lo que es: la detestable edad de hierro.

VI

En el *Quijote* no sólo encontramos la crítica de lo existente, sino también la utopía que nace de ella con sus principios y valores (el bien, la justicia, la verdad, la honestidad, la concordia, la paz). No hay —como ya hemos señalado— una muralla que separe a la realidad y la utopía; una conduce a la otra. La percepción de lo que es, lleva a la visión de lo que debe ser, y en lo que debe ser está la razón de que se critique lo que es. Pero, no sólo existe esa relación mutua entre *topía* (lo que es) y *utopía* (lo que debe ser). Don

Quijote no es sólo el visionario de un mundo ideal: la “edad de oro”. Su utopía no es tampoco pura y simplemente la visión placentera de un pasado feliz. Es la visión de un mundo ideal que debe realizarse, o de un pasado que debe ser restaurado. Lo ideal, la edad dorada, debe introducirse ahora y aquí. No se trata de recordar el pasado, sino de traerlo al presente, reviviéndolo en la realidad, o sea, en los tiempos detestables de la “edad de hierro”. Pero esto no es sólo asunto de teoría (en su sentido originario = visión), sino en el sentido práctico, de aventura o acción. Para don Quijote la tarea vital a que se entrega no es la de pensar la sociedad futura, la de asumir en el plano ideal sus principios o valores. Don Quijote no es hombre que se deje arrastrar por las dudas: ni duda de sí mismo (“Yo sé quien soy”, dice con orgullo), ni duda de principios y valores que para él están perfectamente claros. Don Quijote no filosofa, reflexiona o especula acerca de lo que debe ser; ése no es su problema. La cuestión para él está en hacer entrar los principios y valores que firmemente, sin desmayo, ha asumido, en lo que es, en la realidad. Se trata para él de establecer efectivamente, aquí y ahora, en la tierra, el bien, la justicia, la paz, la verdad, la honestidad. Lo cual entraña, a su vez, un conjunto de acciones o aventuras para transformar lo real. Y toda la novela de Cervantes es la narración de los intentos quijotescos de introducir el bien, la justicia, la libertad, en un mundo en el que imperan realmente el mal, la injusticia y la coerción. Don Quijote es, pues y ante todo, un hombre de acción que se mueve, en un mundo real, por la utopía que ha asumido. Un hombre de acción que no retrocede ante ningún obstáculo ni riesgo. Lo que dice don Quijote acerca de la libertad y la honra (“Por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida”), puede extenderse a todos los valores que ha hecho suyos y que ve negados o escarnecidos en el presente. Y si arriesga todo, incluso la vida, es porque para él su utopía no es sólo idea o sueño, sino aventura o acción. Y lo que narra Cervantes es precisamente el comportamiento práctico con que el ingenioso hidalgo pretende realizar la utopía. Se trata de convertir en realidad lo que para él es un claro sueño o un firme ideal. Por ello, dice que no se trata de “pedir al cielo” —como lo hacen los religiosos— “con toda paz y sosiego... el bien de la tierra”, sino de poner “en ejecución lo que ellos piden”, defendiéndolo “con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas”.

En suma, no se trata sólo de criticar lo que es, o de soñar con lo que debe ser, sino de actuar para transformar lo real y realizar la utopía. Y justamente las aventuras de don Quijote son los intentos de realizarla, intentos que, no obstante su buena voluntad, no logran cumplir su objetivo fundamental, y en cada aventura proclamado: realizar el bien en la tierra. Ciertamente, cada aventura quijotesca se salda con un fracaso. Los que han de recibir la generosa y desinteresada ayuda de don Quijote, y con ella reparar un engaño, un fraude o una injusticia, acaban por no recibirla, o incluso como en el caso del pastor Andrés, el generoso empeño de don Quijote le acarrea tal daño que acaba por rechazarlo. El quijotismo, como ejemplo paradigmático de utopismo, parece estar condenado a la imposibilidad de tomar tierra. Y los fracasos sucesivos de don Quijote parecen sellar el destino de todo comportamiento utópico.

VII

Cabe preguntarse, sin embargo: ¿por qué fracasa una y otra vez don Quijote?; ¿por qué su empeño utópico de realizar el bien en la tierra, muestra con cada aventura un rostro adverso? ¿Acaso el fracaso está inscrito en la naturaleza misma de la utopía? Podría contestarse afirmativamente a esto último, si se tratara de una utopía absoluta, o de los elementos de ella que tienen semejante carácter absoluto; por ejemplo, el que en el discurso que dirige a los cabreros representa la idea de un mundo sin trabajo en el que la tierra ofrece generosamente sin necesidad de él los frutos para el sustento. Ahora bien, la utopía es posible si se entiende como realización del bien, la justicia o la concordia que en la sociedad presente se niega. Y es posible porque el bien no está condenado a ser desplazado fatalmente por el mal, ni la justicia por la injusticia, o la verdad por el engaño o el fraude. Sólo así, es decir, con una concepción fatalista de la historia, toda acción guiada por esos valores sería inútil, y toda utopía estaría condenada a ser irrealizable en un sentido absoluto.

El fracaso de la utopía de don Quijote no está inscrita forzosa e inevitablemente en su naturaleza como empeño esforzado y generoso por realizar en la tierra los valores que con ella persigue. El fracaso hay que buscarlo en las condiciones en que actúa don Quijote, en el modo de ejecutar, aquí en la tierra, lo que otros se contentan con pedir al cielo, o esperar de él; finalmente, hay que buscar la raíz de esos fracasos, en obstáculos o límites que a la realización de su utopía oponen el tiempo y la sociedad en que vive. Veamos, a grandes rasgos, las condiciones, obstáculos o límites que llevan a don Quijote a no realizar su utopía al fracasar en las aventuras o intentos de introducir sus valores en la realidad. Y entre esas condiciones, esos obstáculos o límites están:

- 1) La inversión en su visión de lo real; lo ideal, imaginado o soñado se toma por la realidad (la venta por castillo; los molinos de viento por gigantes, etcétera). Cuando lo real se invierte o idealiza, la utopía que ha de realizarse, desemboca forzosamente en un fracaso.
- 2) La desproporción entre las ambiciosas y nobles tareas que se propone cumplir don Quijote y las menguadas y desmedradas fuerzas físicas de que dispone el viejo achacoso hidalgo, para llevarlas a cabo, hace fracasar cada aventura.
- 3) La inadecuación de fines y medios impide que los primeros puedan cumplirse. Don Quijote fracasa, una y otra vez, al tratar de alcanzarlos e imponer su voluntad montado en un escuálido rocín y armado con una lanza olvidada.
- 4) La hostilidad de una sociedad jerárquica, absolutista, que en plena Contrarreforma cierra todos los pasos a los ideales humanistas que encarna don Quijote. En esas condiciones, el poder, sus instituciones y la ideología dominante hacen imposible la realización de su utopía.
- 5) La insuficiencia del noble y generoso esfuerzo individual de don Quijote, guiado por los dictados de su conciencia y carente de la solidaridad y la ayuda colectiva necesarias, hacen que ese esfuerzo esté condenado al fracaso. La realización del

bien en la tierra, dado su carácter social y los esfuerzos colectivos que requiere, no puede reducirse a una empresa individual por noble y abnegada que sea.

VIII

El fracaso de don Quijote, la imposibilidad de cumplir el fin que persigue (realizar el bien en la tierra), ¿viene a abonar la tesis del “final de la utopía”? Ciertamente, las aventuras del ingenioso hidalgo muestran que su utopía no puede realizarse. Pero, esta imposibilidad no se halla determinada por las nobles metas que pretende alcanzar: defender a los débiles, socorrer a los necesitados, castigar a los malvados; en suma, hacer el bien y reparar injusticias. Y, en verdad, esas metas no pueden cumplirse cuando — como hemos visto— las ventas se toman por castillos, se está viejo y achacoso, sólo se dispone de un jamelgo escuálido y un arma enmohecida, se actúa en una sociedad cerrada y jerárquica y, por último, cuando se emprende tan noble y abnegada empresa solitariamente. Empeñarse en realizar el bien, la justicia, con semejante visión de las cosas, en esas condiciones y con esos medios, es ciertamente una locura. Y por ello sólo un loco como don Quijote puede emprender esa empresa para fracasar en ella.

Ahora bien, ¿significa esto que hay que renunciar a realizar toda utopía, a dejar a un lado fines y valores, aceptar el mundo como es, acomodarse a sus exigencias, y, en nombre de un realismo de vía estrecha, gritar “¡basta ya de sueños!”, “¡basta ya de ideales!”; o lo que es lo mismo: “¡basta ya de utopías!”

El capítulo final de la obra de Cervantes —titulado “De cómo don Quijote cayó malo, y del testamento que hizo, y su muerte”—, nos permite encontrar una respuesta a la cuestión planteada del “final de la utopía”. A lo largo de toda la novela, de una aventura en otra, el noble y generoso hidalgo, el desfacedor de entuertos y castigador de agravios, habla y actúa como un loco; la cordura se encarna, al parecer, en el sensato, pero a la vez egoísta y prosaico, Sancho. Del caletre del escudero, salen constantemente los correctivos terrenales a los desaforados sueños de su amo. Pero, como ya se podía prever desde que Sancho gobierna la ínsula, cuando don Quijote desciende del cielo a la tierra, Sancho se eleva desde la burda y plana realidad existente hasta el nivel de los sueños e ideales de su amo. La transformación de don Quijote en Alonso Quijano, o sea: del loco en cuerdo, que tiene lugar al acercarse el final de sus días, viene a significar que don Quijote toma tierra y que, al ajustar sus sueños a la realidad, se sanchifica y renuncia a la utopía que sólo le ha dejado fracasos. Y, sin embargo, la utopía no muere con don Quijote, ya que Sancho se hace cargo de su legado utópico, al decirle a su amo, ya cercado por la muerte y recuperada su cordura: “Levántese desa cama y vámonos”.

Con esto, está afirmando Cervantes que el fracaso de don Quijote en el empeño de realizar su utopía no significa el final de ella. La utopía sigue siendo una tarea a realizar en manos de Sancho. La racionalidad de los fines y de los valores no puede quedar absorbida por la razón instrumental de la pura eficiencia. Lo que debe ser no puede quedar absorbido por lo que es. La *topía* no puede imponer su dominio hasta el punto de

tragarse la *utopía*.

Las utopías no están forzadas a fracasar inevitablemente, como fracasan las aventuras utópicas de don Quijote por las razones apuntadas. Pero, sí obligan —como obliga la utopía de don Quijote— a tomar en cuenta los obstáculos y límites que se interponen en su realización.

En conclusión, no se puede vivir sin metas, sueños, ilusiones o ideales; o sea, sin tratar de rebasar o trascender lo realmente existente. No se puede vivir, por tanto, sin utopías. No pudo vivir sin ella don Quijote, pero tampoco —como demuestra el final de la obra genial de Cervantes— pudo vivir sin ella, Sancho. Tal es la lección viva, actual, que podemos extraer de la novela de Cervantes al leerla, en los tiempos desencantados de hoy, como una utopía.

1990

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona-Madrid, Editorial Noguer, 1972.
- Ímaz, Eugenio, *Topía y utopía*, México, FCE, 1946 (Col. Tezontle).
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1958.
- Osterc, Lúdvik, *El pensamiento social y político del Quijote*, México, UNAM, 1963.
- Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Rodríguez, Antonio, *El Quijote, mensaje oportuno*, México, FCE, 1985 (Biblioteca Joven).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975.
- Unamuno, Miguel de, *Vida de don Quijote y Sancho*, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1985 (Col. Austral).

¹ En lo sucesivo nos referiremos a esta obra como *Quijote*.

EN LA UTOPIA SOCIALISTA: ¿DE QUÉ SOCIALISMO HABLAMOS?

I

¿QUÉ entender hoy por socialismo? La pregunta se hace desde nuestro presente, aunque lo que nos ocupa o preocupa ahora es el socialismo del futuro o el futuro del socialismo. Pero cabe preguntarse a su vez: ¿por qué no el socialismo para hoy? Respuesta al canto: porque el socialismo como objetivo visible y viable no está al orden del día. No lo está para los movimientos, fuerzas o partidos que han inscrito ese objetivo en sus programas o banderas. Afirmar esto es sencillamente registrar un hecho. Como lo es también el contraste de su ausencia actual con su presencia estratégica en el largo pasado, que, arrancando de mediados del siglo anterior, se extendería a las décadas de los sesenta o setenta de nuestro siglo. Ya sea que en ese pasado se privilegiara una de las dos vías tradicionales: las llamadas reformista o revolucionaria, socialdemócrata o leninista, el socialismo se ha presentado, durante siglo y medio, como un objetivo estratégico, provisto de ciertas señas de identidad.

Hoy, sin embargo, no es tal objetivo. No lo es en los países capitalistas desarrollados, incluso cuando se persigue, con este o aquel matiz, un Estado más solidario, más democrático, o una sociedad más justa o más igualitaria. El socialismo se deja para mañana. Tampoco es ese objetivo en los países del llamado Tercer Mundo, cuya preocupación principal está en sus relaciones desiguales con el Norte. Y, dentro de él, por lo que toca a América Latina, el objetivo prioritario actual para la izquierda es, asimismo: *a)* defender la democracia ante las tentaciones o tentativas autoritarias; *b)* ampliarla o profundizarla en los países en los que ha sido arrancada —o concedida por las dictaduras militares—, o *c)* sanear, depurar la democracia política sancionada formal, constitucionalmente, allí donde el fraude y el engaño la pervierten. En verdad, si dejamos a un lado las fuerzas mesiánicas que aún quedan y que, por la vía armada, pretenden llegar al socialismo, es la democracia —con diferente contenido en cada caso—, y no el socialismo, lo que está al orden del día. Y lo ha estado incluso para la Revolución sandinista en Nicaragua, que se consideraba legítimamente a sí misma, no sólo como una revolución popular y antiimperialista, sino también democrática, y que, por su fidelidad a la democracia, no dudó en dejar el poder.

Tampoco lo es en las sociedades europeas del Este, donde el objetivo socialista o la utopía de “otro socialismo” se han hecho añicos al hundirse el “socialismo real”. Y en la propia Unión Soviética, el desmantelamiento del “socialismo real” y las reformas económicas y políticas emprendidas bajo el signo de la *perestroika* difícilmente podrían permitirnos afirmar hoy que la proa de la nave soviética se enfila hacia un verdadero socialismo.

Así pues, el socialismo no está a la vista en el horizonte estratégico de las fuerzas

políticas y sociales que en él lo inscribieron en el pasado, o que aún lo inscriben hoy en sus banderas. No se considera cosa del presente, sino del futuro. En consecuencia, la sustitución del capitalismo por el socialismo no se la plantean para hoy.

II

Ahora bien, si el socialismo no está en el horizonte estratégico actual, ¿significa esto que ya no es la alternativa que durante largos años se ha considerado necesaria y deseable al capitalismo? ¿Acaso ha resuelto éste los problemas estructurales, de fondo, que llevaron al marxismo clásico a postularla, y a hacer de ella la meta de la estrategia a que dio lugar: reformista o revolucionaria? ¿O, tal vez, el capitalismo contemporáneo ofrece soluciones a sus viejas dolencias, o a sus contradicciones fundamentales? Pero sus males no han hecho más que agravarse y sus contradicciones se han agudizado más y más. Baste recordar que:

1. El desarrollo de las fuerzas productivas, conforme a la lógica de la acumulación capitalista, se ha vuelto cada vez más destructivo, hasta el extremo de minar la base natural de la existencia humana y de amenazar —durante cuatro décadas— con un holocausto nuclear la supervivencia misma de la humanidad.

2. El progreso tecnológico, con la extensión de la automatización y la robotización, y el incremento inaudito de la productividad, conduce a apartar de la actividad productiva a masas trabajadoras cada vez más amplias. Ya no se trata sólo de los parados que, a los ojos de Marx, constituían el ejército industrial de reserva, sino del paro estructural o de la reserva masiva de trabajadores condenada a no entrar nunca en acción (reserva que incluye a millares y millares de jóvenes que jamás tendrán un puesto de trabajo y a un ejército de marginados que se hallará siempre fuera del proceso productivo). Hay quienes abrigan la ilusión de que, bajo el capitalismo, pueda otorgarse una renta básica a toda la población. Pero el Estado de bienestar más pródigo, para no hablar del Estado asistencial en crisis del presente, ¿podría cargar con el mantenimiento de la inmensa población condenada al paro estructural? Y, aun así, ¿podría asegurar —como agudamente plantea Adam Schaff— las condiciones para que la inactividad, el ocio, permitieran una nueva forma de actividad, propiamente humana, creadora, es decir, para que el alejamiento de la actividad productiva no se convirtiera en una nueva y terrible forma de enajenación?¹

3. Pero (sin llegar tan lejos) la enajenación en el trabajo que el joven Marx señaló y fustigó en sus *Manuscritos de 1844*² no ha hecho más que extenderse a todas las esferas de la producción y del consumo, y, en general —como claramente se ha revelado desde los análisis de la Escuela de Fráncfort—, a todos los campos de la vida social, incluidas las industrias de la cultura y la comunicación.

4. De este modo, lo que Marx y Engels vislumbraron en las condiciones del capitalismo inmaduro del siglo XIX ha alcanzado las más altas cuotas de irracionalidad y deshumanización. La expansión de la racionalidad instrumental, ordenada a los fines de la

producción capitalista, conduce a la humanidad a un destino irracional, en el que se pone de manifiesto en toda su agudeza la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas, impulsado por la racionalidad de los medios, y las relaciones capitalistas de producción (tesis del marxismo clásico, cuya validez no ha hecho más que confirmarse).

5. La expansión irrefrenable del capital transnacional en los países del llamado hasta hace poco Tercer Mundo agrava aún más las condiciones dramáticas de existencia de sus pueblos; lleva, con el endeudamiento exterior que les impone, a frenar aún más su desarrollo económico y acrecienta su dependencia económica y política respecto de las principales potencias capitalistas. Por otra parte, el desplazamiento de las agudas tensiones internacionales Este-Oeste a los conflictos Norte-Sur los hace aún más vulnerables, sin contar con que un sector cada vez más amplio de esos países queda marginado —por la indiferencia de las grandes potencias capitalistas— de la producción y el comercio mundiales.

6. Las desigualdades sociales del capitalismo que Marx y Engels veían, ante todo, como desigualdades de clase, fundadas en la antagónica posición económica, se han extendido fuera de la producción a otras áreas de la vida social, constituyendo un complejo entramado de desigualdades.

Bastaría este apretado catálogo de males y contradicciones capitalistas de nuestro tiempo para poner al orden del día la necesidad de pugnar por una alternativa socialista, particularmente en los países en los que se dan las condiciones materiales, políticas y culturales para que sea no sólo deseable sino factible. Sin embargo, en contraste con el pasado, cuando esa alternativa estaba en el horizonte estratégico, el socialismo ha dejado de ser hoy tal objetivo, y sólo se mantiene —cuando se mantiene—, no como simple retoque o correctivo del capitalismo realmente existente, sino como utopía o “socialismo del futuro”. Nos encontramos, pues, con esta paradoja: cuando la alternativa socialista al capitalismo —de acuerdo con sus males y contradicciones— se ha vuelto más imperiosa, el socialismo no está al orden del día, o al menos no lo está con las señas de identidad que permitirían reconocerlo como tal.

Las razones de esta paradoja son múltiples, pero destacaremos las siguientes:

1. La vitalidad del capitalismo contemporáneo, al desarrollar sus fuerzas productivas, ha desmentido las predicciones acerca de su derrumbe (Rosa Luxemburgo) o agonía (Lenin). No obstante los logros alcanzados, se trata en verdad de un desarrollo que, en cuanto que se rige ante todo por la lógica capitalista del beneficio, se vuelve, no sólo contra los intereses de los trabajadores, sino de toda la humanidad. Pero, de todas maneras, al percibirse ese desarrollo sin su dimensión negativa, ha generado cierto escepticismo sobre el destino futuro del capitalismo y sobre la necesidad y deseabilidad de su sustitución.

2. El descrédito del “socialismo realmente existente”, al reducir el proyecto socialista de emancipación, surgido de la Revolución de Octubre, a un nuevo sistema de explotación y opresión, lo que ha conducido a su vez al descrédito de la idea misma del socialismo como proyecto liberador.³ El fracaso histórico del “socialismo real” se

presenta tendenciosamente como el fracaso del socialismo (no sólo el “real”, sino el posible o futuro) y la victoria definitiva del capitalismo.

3. La impotencia de las estrategias clásicas (reformista o revolucionaria, gradual o frontal, pacífica o violenta) para transformar la sociedad capitalista en dirección al socialismo ha mermado la convicción de que éste, no es sólo un objetivo necesario y deseable, sino posible y realizable.

4. El fracaso de los intentos —como el eurocomunista— encaminados a superar la impotencia de las estrategias clásicas ha contribuido, asimismo, a minar la adhesión a la alternativa socialista.

5. La ofensiva ideológica tendente a maquillar la imagen del capitalismo y a ennegrecer la del socialismo se ha extendido —gracias al inmenso poder de los medios masivos de comunicación— a las más amplias capas sociales de los países desarrollados y periféricos, apuntándose así notables éxitos en la tarea de neutralizar y desmovilizar las conciencias en la lucha por el socialismo.

Todo esto explica, por un lado, el debilitamiento e incluso la desaparición de la imagen del socialismo a los ojos de amplios sectores de la sociedad como objetivo en el horizonte estratégico. En su lugar, lo que encontramos en la estrategia actual de los partidos y movimientos socialistas (socialdemócratas, socialistas y comunistas) es la reivindicación prioritaria de la democracia, aunque ciertamente con distinto contenido.

III

Así pues, el socialismo no se asume estratégicamente como socialismo para hoy o un futuro previsible. Incluso para los partidos y movimientos que no pueden renunciar a ese objetivo sin negarse a sí mismos, el socialismo sólo es como utopía cosa del futuro. Y lo es reconociéndose la necesidad de una fase previa de democracia cada vez más amplia y efectiva que acabará por ser el socialismo. Pero este objetivo, meta o ideal han de tener ciertas señas de identidad que no pueden reducirse a las vagas e imprecisas de una sociedad más justa, más igualitaria o participativa, ya que con ellas difícilmente podría distinguirse la utopía socialista de otras utopías compatibles con los fines y valores del capitalismo. Se trata, pues, de mostrar las señas de identidad que permitan distinguir a un sistema de otro, y, por tanto, no hacerlos mutuamente compatibles al borrar esa distinción.

Ahora bien, ¿de qué socialismo hablamos? Pues, como el Ser de Aristóteles, el socialismo se dice de muchas maneras. Cabe hablar de él, moviéndonos entre una serie de términos polares: socialismo utópico o científico, ideal o real (con y sin comillas); socialismo en sentido restringido o amplio; socialismo de Estado o socialismo democrático; de economía planificada o de mercado, etcétera. Pero para determinar si el socialismo es asunto de la utopía o la ciencia, de la imaginación o la razón; si entraña una estatalización de la vida social o una socialización del poder político; si puede hablarse de un socialismo restringido a su base económica o en un sentido amplio que abarque la

totalidad social; o, finalmente, si es legítimo diseñar un socialismo ideal con cuya vara pueda medirse el socialismo real, o, si por el contrario, no hay más —o no ha habido más— socialismo que el “realmente existente”, tenemos que proveernos de ciertas señas de identidad. Justamente las que nos permitan apresar el núcleo esencial de lo que llamamos socialismo, y librarlo así del perfil borroso con el que ideologías diversas lo difuminan.

IV

Pero, ¿cómo apresar ese núcleo esencial que permite reconocer el rostro del socialismo? Descartemos previamente algunas vías que nos alejan de ese reconocimiento. Entre ellas:

1. *La apelación acrítica y fideísta a los fundadores del marxismo.* Como es sabido, Marx y Engels, escarmentados por los excesos descripcionistas de los socialistas utópicos, fueron muy parcos al diseñar el proyecto de socialismo u organización social a la que Marx llama “fase inferior de la sociedad comunista” (*Crítica del Programa de Gotha*). Y aunque esta fase se caracteriza como una sociedad a la que se transita desde el capitalismo, es evidente que el periodo de la historia real que se abrió con la Revolución rusa de 1917 planteó la transición en términos distintos: del capitalismo al socialismo, y no al comunismo. Y es evidente también que en el curso de esa transición lo que surgió y se desarrolló fue el “socialismo real”, es decir, un tipo de sociedad con la que Marx y Engels no contaron ni podían contar. Así pues, sin ignorar lo que puede aprovecharse de los clásicos marxistas, hay que aprovechar ante todo lo que brinda la experiencia histórica, pero sin considerarla, en el caso del “socialismo real”, pura y simplemente en relación con Marx.⁴ En suma, la apelación acrítica y fideísta a los fundadores cierra el paso para entender lo que el socialismo sea.

2. *La especulación idealizante o moralizante que contrapone “lo que es” a “lo que debe ser”.* Se asume aquí el socialismo como el gran principio desencarnado e independiente de los agentes, condiciones y medios de su realización. Con este enfoque, el socialismo —como ideal o utopía— es lo bueno y lo justo que se desentiende de la acción política necesaria de los hombres para que lo ideal tome cuerpo en la realidad. Ciertamente, este enfoque no permite captar el núcleo esencial del socialismo, entendido éste como un ideal que, no sólo *debe* realizarse, sino que *puede* encarnarse en la vida real, en la medida en que, dadas las condiciones necesarias, se asume prácticamente.

3. *El convencionalismo que identifica el socialismo con lo que, pretendidamente, se ajusta a cierta convención (programa de un partido o Constitución de un Estado).* Lo que importa aquí no es la realidad, sino lo que, a espaldas de ella, se proclama en la convención correspondiente. Así, por ejemplo, la Constitución soviética de 1936 convenía en considerar la propiedad social sobre los medios de producción como fundamento económico del socialismo, aunque la realidad —o sea, la propiedad estatal absoluta— lo negaba. El convencionalismo se daba aquí la mano con el más chato empirismo, al elevar cierta realidad empírica (la propiedad estatal, la economía centralizada) al nivel de la Idea (propiedad social, democracia socialista). Lo realmente

existente se proclamaba así como socialismo real.

V

Descartadas estas vías, nos atendremos al criterio objetivo que distingue las formaciones económico-sociales por: *a)* la forma de propiedad sobre los medios de producción; *b)* la división de la sociedad en clases; *c)* su situación en ella de acuerdo con su posición en el proceso productivo, y *d)* su supraestructura política (naturaleza del Estado y de sus relaciones con la sociedad civil). Con estos rasgos esenciales, que extraemos de la obra de Marx, podemos construir un concepto de socialismo que puede funcionar como ideal o utopía si consideramos que la realidad que prefigura es, por valiosa, deseable y factible, digna de nuestros esfuerzos y sacrificios para alcanzarla. Pero, a su vez se trata de una realidad, que hasta ahora nunca se ha dado, y que sólo existirá si es asumida conscientemente como proyecto, y si, dadas las condiciones indispensables, cuenta con el apoyo activo y organizado de los agentes sociales necesarios.

VI

Pues bien, ¿qué socialismo es éste?, ¿cuáles son sus señas de identidad? La primera es su naturaleza liberadora, emancipatoria. El socialismo es, ante todo, un proyecto de liberación humana que se distingue de otros proyectos, ya sean los trascendentes o religiosos de salvación del hombre, ya sean los secularizados que recogen la aspiración de emancipar al género humano aquí en la tierra. El socialismo continúa y discontinúa, a la vez, el proyecto humanista burgués de la Ilustración de construir un nuevo orden social de libertad, igualdad y fraternidad fundado en la razón. Los límites de ese proyecto ya fueron señalados por Marx, y su crítica no ha hecho más que radicalizarse con las de Nietzsche y Kierkegaard en el siglo pasado, y con las de la Escuela de Fráncfort en nuestra época. El socialismo aspira a superar los límites del proyecto ilustrado en la modernidad, proyecto incumplido según Habermas o cumplido necesariamente en forma limitada, como ya subrayaba Marx; es decir, como proyecto de emancipación política y no propiamente social, humana.⁵ Por tanto, no es la vocación emancipatoria de la Ilustración lo que niega el socialismo, sino los obstáculos y límites que, generados por su fundamento económico-social burgués, encuentra esa vocación y transforma la racionalidad ilustrada en pura irracionalidad. Así pues, aunque el socialismo comparte la vocación emancipatoria de otros proyectos modernos de libertad, igualdad y justicia, no puede renunciar a la crítica de sus limitaciones y, sobre todo, no puede perder sus señas de identidad propias al pugnar por esos ideales. Ciertamente, la libertad, la igualdad, la justicia y el respeto a los derechos humanos como valores de raigambre ilustrada no son exclusivos del socialismo, pero éste los hace suyos con un contenido que los separa de otras ideologías —como el liberalismo— compatibles o consustanciales con el

capitalismo. Por ello, hay que rechazar la reducción del socialismo a una ideología política propia de todas las “comprometidas con la democracia y la libertad”.⁶

Pero, la distinción no puede consistir, por ello, en hacer diferencias puramente cuantitativas en el seno de los valores e ideales de igualdad, libertad, justicia o solidaridad. No se trata sólo de extender o alcanzar más libertad, igualdad o participación, aunque esto por supuesto es indispensable. Ahora bien, la utopía socialista entraña una libertad, igualdad o participación distintas: justamente las que no pueden estar inscritas en un proyecto burgués. Por ello, las señas de identidad del socialismo se esfuman si nos limitamos a afirmar que es “libertad”, “conquista de la igualdad”, “reivindicación de la democracia” o “autodeterminación del individuo”; es decir, si no se especifica qué tipo de libertad, igualdad, democracia o autodeterminación individual se postula o reivindica. De lo contrario, se permanece en un plano tan general que el proyecto socialista se confunde con otros, incluso con algunos que justifican y tratan de legitimar el orden social que el socialismo pretende sustituir. Pero no se trata de ignorar lo que puede haber —cuando lo hay— de libertad o igualdad en otros proyectos no socialistas, sino de superar sus límites, no sólo cuantitativa, sino cualitativamente, haciendo entrar en él justamente lo que la ideología y la realidad social burguesas no pueden contener.

Admitido que el proyecto socialista no puede confundirse con otros, veamos, pues, la condición necesaria para transitar a una sociedad propiamente socialista.

VII

Condición necesaria y prioritaria para que pueda darse la alternativa socialista es, como ya señalaron Marx y Engels, la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción, pero no de otras formas de propiedad privada, como la propiedad cooperativa, autogestionaria, municipal, comunal o parcelaria en el campo. Y exige también, en consecuencia, la transformación del Estado que vela por las condiciones de la acumulación capitalista en ese régimen de propiedad. Lo cual significa, asimismo, que el cambio de poder político o su distribución, por amplia que sea su autonomía, no puede darse al margen de las relaciones de producción de las que depende, en definitiva, la naturaleza del Estado. De acuerdo con esta tesis del marxismo clásico, confirmada por la historia real del capitalismo, es inconcebible un poder político que atente, en la sociedad capitalista, contra la ley fundamental de la obtención de beneficios propia de ella. Y esto explica también que, aunque el poder político logre —como lo ha logrado el Estado de bienestar— reducir ciertas desigualdades, no puede abolir las desigualdades básicas, que tienen su origen en la apropiación privada de los medios de producción y la correspondiente acumulación de beneficios.

Ahora bien, ¿ha cambiado en nuestro tiempo el capitalismo transnacional o tardío la posición prioritaria de la propiedad privada con respecto al poder político? ¿Acaso la cuestión de la propiedad privada sobre los medios de producción pasa a segundo plano y, en consecuencia, su abolición deja de figurar en “el horizonte estratégico del socialismo

democrático” y la prioridad pasa al “desarrollo del poder del Estado como contrapeso a la desigualdad del poder económico”?⁷ A estas cuestiones respondemos negativamente. El poder político en la sociedad capitalista puede paliar —como ya hemos señalado— ciertas consecuencias sociales del régimen de la propiedad privada, pero no anular el poder económico fundado en ese régimen. Ello revelaría una autonomía absoluta del poder político que, hasta ahora, se ha revelado imposible. Por la misma razón, puede reconocerse la existencia de importantes cambios en la distribución del poder político, sin que ello signifique que afectan sustancialmente a las relaciones de propiedad privada, y, menos aún, que entrañen su abolición, y que, sin embargo, sean compatibles con el sistema. De esta compatibilidad sólo puede hablarse si al sistema social en que se dan esos cambios no se le llama por su nombre (“capitalismo”) y se le atribuye el que hemos reservado (“socialismo”) para el que ha de sustituirlo. Y sólo si borramos la línea divisoria entre uno y otro sistema, que pasa necesariamente por la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción, podemos excluir esa abolición del horizonte estratégico del socialismo. Por ello, discrepamos de Vargas-Machuca cuando afirma: “El socialismo en el futuro va a ser compatible con el funcionamiento del capitalismo, es decir, con el mantenimiento de la propiedad privada [...]”,⁸ entendida ésta como propiedad sobre los medios de producción.

VIII

Si la abolición de la propiedad privada es condición necesaria para el socialismo, no es en modo alguno condición suficiente. Como demuestra la experiencia histórica del “socialismo real”, dicha abolición no basta para caracterizar como socialista a la sociedad en la que se da. Ciertamente, con ella se pone de manifiesto en dicha sociedad su anticapitalismo —si tomamos en cuenta lo que niega—, o su poscapitalismo —si se considera que se trata de una sociedad que viene después de la negada. Pero no puede afirmarse sin más que por ello la sociedad que niega a la anterior o la sucede sea socialista. Anticapitalismo o poscapitalismo no son sinónimos de socialismo.

Ya Marx advirtió en un texto juvenil (los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*) la necesidad de evitar las falsas superaciones del capitalismo. No se le escapó la idea de que, aun después de ser abolido, el principio de la propiedad privada puede encarnarse en nuevas formas y dar nueva vida al espíritu egoísta asociado a él.⁹ Tampoco se le escapó a Engels que la transformación de la propiedad privada en pura y simple propiedad estatal generaría un nuevo sistema, el “socialismo de Estado”, que, de ningún modo, sería verdaderamente socialista.¹⁰ Tanto en la sociedad que tiene presente el joven Marx, como en la que avizora Engels, ya no regiría la propiedad individual, sino la particular, de grupo, egoísta, que atisba Marx, o la estatal, que Engels condena en su crítica citada a Lassalle.

El socialismo requiere la socialización de los medios de producción en el doble

sentido de propiedad social y control del uso y usufructo de esos medios por la sociedad. Pero, en rigor, no es el Estado el propietario, sino la sociedad (y no sólo formal, sino efectivamente) de los medios de producción. Si el Estado y la sociedad mantienen la relación adecuada, estatalización y socialización, lejos de contraponerse, se conjugan necesariamente, ya que la primera no es más que la forma que, en esa relación, adopta la segunda, sin constituirse por tanto en un fin en sí. Una y otra entran en oposición cuando la propiedad social es suplantada por la estatal, con lo cual ésta deja entonces de ser una manifestación de ella para convertirse en fin. Pero semejante transformación de la propiedad social en estatal dependerá de la naturaleza del Estado y de la relación que éste mantenga con la sociedad. Si el poder político escapa al control de la sociedad, también escapará a él la propiedad estatal. En este caso, la abolición de la propiedad privada dejará paso a la propiedad estatal absoluta que se ha conocido en las sociedades del “socialismo real”.

IX

No puede hablarse en verdad de socialismo sin el control de la economía por la sociedad y, en particular, por los productores, tanto en el nivel de cada unidad de producción como en el de la economía nacional. Pero esto requiere a su vez, como hemos señalado, el control del Estado por la sociedad, la socialización del poder político, la participación efectiva de los miembros de la comunidad; en suma, la democratización de toda la vida social. El socialismo es por ello inseparable de la democracia, no sólo de la formal, representativa o política, sino de la directa, económica y autogestionaria. El socialismo es inseparable de la democracia que se extiende en un movimiento de vaivén de la autogestión limitada —de ciertas unidades económicas, políticas o regionales— a la autogestión social, o autodeterminación de la sociedad entera, y en todas sus instancias: económica, política y cultural.

Tenemos, de este modo, unas señas de identidad del socialismo que excluyen las de la propiedad puramente estatal y del poder político al margen de la sociedad. Así pues, esas señas de identidad son fundamentalmente dos: 1) la socialización de los medios de producción y 2) la socialización del poder, o democracia en su sentido más amplio, efectivo y profundo. Ambas señas de identidad se dan en unidad indisoluble: la socialización de los medios de producción es inconcebible sin una verdadera democratización de la sociedad, y la propiedad social no podría mantenerse sin un Estado democrático que vele por ella. Esta unidad supone admitir la necesidad, pero a la vez la insuficiencia, de la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción, así como reconocer la perversión que representa la reducción de la propiedad social a estatal. Y significa, asimismo, reconocer la necesidad de la democracia para que pueda hablarse propiamente de socialismo. Puede darse —se da realmente— la existencia de cierta democracia sin socialismo, pero no puede hablarse de socialismo sin la democracia que asegura la participación efectiva y plena de los ciudadanos en todos los campos de la vida

social. La expresión “socialismo autoritario” es tan contradictoria como tautológica la de “socialismo democrático”.

Pues bien, disponiendo de las señas de identidad que acabamos de precisar, acerquémonos a las dos experiencias históricas fundamentales que han proclamado al socialismo como su objetivo estratégico: la socialdemócrata o socialista de la II Internacional, o de la Internacional Socialista posterior, y la del “socialismo real”, justificada teórica y prácticamente por la III Internacional y, más tarde, por los movimientos y partidos comunistas que continuaron remitiéndose al “marxismo-leninismo”.

X

Al referirnos a la socialdemocracia, y en general a los partidos adheridos a la Internacional Socialista, tenemos presente, no tanto sus viejos pronunciamientos teóricos —desde Bernstein— como su práctica política en el poder. Ciertamente, lo han ejercido y lo ejercen sobre todo en Europa Occidental, y por largos periodos en algunos países. De estas prácticas dejamos a un lado sus aspectos negativos y fijamos en este momento la atención en su política social. El máximo logro de ella ha sido introducir, con el Estado de bienestar (en Suecia, por ejemplo), un sistema fiscal más justo y ampliar el gasto público para proporcionar a las clases más desprotegidas socialmente ciertos beneficios en el terreno de la educación, sanidad, seguridad social, subsidio a los desempleados, vivienda, etcétera. No cabe duda de que esa política social ha contribuido, en mayor o menor grado, a limar las aristas más duras de la inseguridad existencial de los individuos bajo el capitalismo. Ha aminorado, asimismo, ciertas desigualdades económicas, sociales y culturales, y ha abierto espacios más amplios de libertad y democracia. No podrían negarse esos logros, pero tampoco el peso que en su obtención han tenido las luchas de las clases trabajadoras durante largos años. No se debe caer, por ello, en el maniqueísmo de ver en la satisfacción de determinadas aspiraciones y reivindicaciones sociales una astuta maquinación del capitalismo o el aliento de un socialismo *preventivo* que se adelanta para evitar males mayores.

Pero no puede ignorarse tampoco que la respuesta favorable a esas aspiraciones y demandas se da sin afectar el marco estructural capitalista, lo que hace que su alcance sea limitado y su futuro incierto. La distribución de la riqueza y del poder económico correspondiente no pueden alterar la lógica del sistema en que tiene lugar esa distribución. Y cuando los capitalistas llegan a la conclusión de que, conforme a esa lógica, el sistema no puede absorber los gastos de protección social, no dudan en recortarlos o en dismantelar (como demuestra la ofensiva neoliberal actual) el Estado de bienestar. Y, con este fin, a la par que reducen los beneficios sociales proceden a una distribución más desigual de la riqueza y recomponen el aparato productivo en contra de los intereses de los trabajadores. Así pues, las reformas sociales del Estado de bienestar tropiezan con muros insalvables: los que levanta la lógica de la acumulación capitalista o

la racionalidad económica del capital. De este modo, los logros alcanzados se muestran inestables, cuando no se batan en retirada, ante la ofensiva neoconservadora o neoliberal.

Nada de esto entraña que no deba defenderse una política que, desde el poder, trate de reducir las desigualdades económicas y sociales; que acreciente y extienda la protección social y que abra espacios cada vez más amplios a la democracia política y social. Pero, a su vez, esto no debe llevar a perder de vista que, por mucho que avance el Estado de bienestar, entre sus logros no se cuenta —no puede contarse— la superación del muro que levanta la lógica del sistema capitalista. Subsisten, por tanto, las desigualdades sociales y los límites a la democracia vinculados a los fundamentos y estructura del sistema.

La conclusión a que llegamos, con base en las experiencias socialdemócratas o socialistas, es que el socialismo sigue siendo un objetivo por alcanzar, y que su cumplimiento exige como condición necesaria la abolición de la propiedad privada, capitalista, sobre los medios de producción, aunque no necesariamente otras formas de propiedad. Sólo si se desdibuja esa condición necesaria o se relega a un plano secundario, el socialismo —supuestamente absorbido por el capitalismo— puede desaparecer del horizonte estratégico. Ahora bien, puesto que el Estado benefactor, no obstante sus logros, permanece más acá de la línea divisoria entre los dos sistemas, hay que mantener la utopía socialista para el futuro y situarla en el horizonte estratégico en el que hay que moverse desde hoy.

XI

Veamos ahora la experiencia histórica de las sociedades del “socialismo real”, cuyo paradigma ha sido (hasta la *perestroika*) la sociedad soviética. En ella se cumplía la condición necesaria para transitar al socialismo: la abolición de la propiedad privada, capitalista, sobre los medios de producción. Ahora bien, si nos atenemos al criterio objetivo que antes hemos formulado para distinguir una formación económico-social, no podemos caracterizar esas sociedades —como se hizo en más de una ocasión— como una versión *sui generis* del capitalismo.¹¹ Con base en el criterio apuntado, podemos caracterizarlas como anticapitalistas o poscapitalistas, pero en modo alguno como socialistas. Por ello, hace ya años que rechazamos la idea de Adam Schaff de considerar la abolición de la propiedad privada, capitalista, en ellas como condición suficiente para caracterizarlas como socialistas.¹² Dichas sociedades —decíamos por entonces— no son socialistas ni siquiera en sentido restringido, ya que en ellas la propiedad estatal, no sólo es la antítesis de la propiedad privada, sino también de la propiedad social. Por otro lado, agregábamos, su supraestructura antidemocrática, lejos de estar en oposición a la base económica de propiedad estatal, es justamente la que le corresponde, ya que como ella escapa al control social. El Estado antidemocrático, separado de la sociedad, sólo puede admitir —conforme a su naturaleza autoritaria— una base económica en la que la propiedad se halle también separada de ella. No puede concebirse, ciertamente, un

Estado despótico que vele, en el terreno de la economía, por lo que niega como poder político, a saber: la participación efectiva de la sociedad. A la base económica, socialista, cuyo eje es la propiedad social sobre los medios de producción, sólo puede corresponder la supraestructura política democrática que puede velar por ella. Y, a su vez, sólo semejante supraestructura puede contribuir a mantener e impulsar esa base económica. De ahí —remachemos el clavo una vez más— la unidad indisoluble de socialismo y democracia.

XII

El examen de las dos experiencias históricas fundamentales que han visto en el socialismo su alternativa al capitalismo nos lleva a la conclusión de que una y otra deben ser superadas. Dejamos a un lado la experiencia intermedia del socialismo yugoslavo, que, si bien se separa del modelo del “socialismo real” al eliminar, en la economía, la planificación integral del Estado omnipropietario, para dejar cierto espacio a la autogestión de los productores y al mercado, mantiene, sin embargo, en la esfera política, el régimen de partido único, aunque sin imponer la regimentación de la vida social y cultural, propia del “socialismo real”. De ahí que Yugoslavia no haya podido escapar en la actualidad a las exigencias de transformar en un sentido más democrático su modelo de socialismo.

Volvamos, pues, a las dos experiencias históricas apuntadas, y, en primer lugar, a la socialdemócrata. No nos detendremos ahora en la parte negativa de ella, representada por el pragmatismo político que ha llevado a los partidos correspondientes, en más de una ocasión, a comportarse —desde el poder— como verdaderos gestores del capitalismo, y, por tanto, a perder de vista el objetivo socialista. Lo que ahora tenemos presente es, en cambio, su experiencia histórica en su logro más alto: el Estado de bienestar. Pero, aun en este caso —como ya hemos señalado—, hay que reconocer que lo alcanzado se ha dado siempre en el marco del sistema, sin rebasar su frontera estructural. En cuanto a la experiencia histórica del “socialismo real”, aunque es innegable que sí rebasó esa frontera, nunca estableció la propiedad social sobre los medios de producción y, en modo alguno, la supraestructura política correspondiente. El resultado histórico ha sido, por ello, el bloqueo del avance hacia el socialismo, su estancamiento en el tránsito hacia él y la construcción de una nueva sociedad —ni capitalista ni socialista—, caracterizada por la propiedad estatal absoluta y un Estado autoritario en manos, junto al poder económico, de la burocracia. Medios de producción, por un lado, y Estado, por otro, escapan así al control de la sociedad. Justamente este modelo económico y político de “socialismo real” es el que ha fracasado históricamente y se ha hundido tanto en la Unión Soviética como en las sociedades europeas del Este. Este fracaso y hundimiento están imponiendo un altísimo costo al verdadero socialismo, al sacrificar por ahora la utopía socialista con el retorno al capitalismo en dichas sociedades del Este. La utopía se desvanece en ella bajo el fuego cruzado de la

burocracia más conservadora, de los reformistas que ansían el capitalismo y de los nacionalistas más exasperados.

Pero, a la vista de las experiencias del pasado, y desde la altura de nuestro tormentoso presente, sí podemos afirmar que el socialismo nunca ha existido ni existe todavía, realmente. Que, por tanto, no es cosa del pasado ni del presente, pero que, dada su necesidad como alternativa al capitalismo, no podemos renunciar a él como utopía para un futuro más o menos lejano. Ahora bien, este socialismo del futuro sólo llegará a ser realidad si, desde ahora y a través de la densa niebla de tergiversaciones y confusiones, permanece como una meta o utopía hacia la cual hay que caminar, sea cuales fueren los pasos intermedios, rodeos o recodos con los que haya que contar por la triple vía de la conciencia, la organización y la acción.

1989

- ¹ Adam Schaff, *Perspectivas del socialismo moderno*, Madrid-Barcelona, Sistema / Crítica, 1988, pp. 71-96.
- ² C. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, trad. de Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1962, pp. 62-72.
- ³ Cf. nuestro ensayo: “[Ideal socialista y socialismo real](#)”, en el presente volumen.
- ⁴ En “[Marx y el socialismo real](#)” (incluido en el presente volumen) he examinado las relaciones imaginarias, posibles o reales entre Marx y el “socialismo real”.
- ⁵ Sobre estas críticas de la modernidad, véase “Radiografía del posmodernismo”, en A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*, Barcelona-México, Anthropos/UNAM, 1997.
- ⁶ Ramón Vargas-Machuca, “Socialistas después de marxistas”, en *Leviatán*, núm. 25, p. 105 (también en A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, *La utopía racional*, cap. III, Madrid, Espasa-Calpe, 1989).
- ⁷ R. Vargas-Machuca, *op. cit.*, p. 110.
- ⁸ *Ibid.*, p. 111.
- ⁹ C. Marx, *Manuscritos...*, p. 81. Sobre esta crítica y la que hace al “comunismo político”, véase el capítulo V de mi libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, México, Grijalbo, 1978, pp. 117 y ss.
- ¹⁰ En una nota al Proyecto de Programa de Erfurt del Partido Socialdemócrata (1891), Engels define así (apuntando a los partidarios de Lassalle) el “socialismo de Estado”: “Es un sistema que sustituye al empresario particular por el Estado y con ello reúne en una sola mano el poder de la explotación económica y de la opresión política” (C. Marx y F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlín, t. 22, p. 232).
- ¹¹ Esta posición ha sido sostenida por Charles Bettelheim en su libro *Las luchas de clases en la URSS*, Madrid, Siglo XXI, 1976. Véase sobre ella nuestro ensayo ya citado: “[Ideal socialista y socialismo real](#)”.
- ¹² Nuestra crítica a la caracterización que hacía Schaff de las sociedades del Este se halla en nuestro ensayo de 1981, antes citado: “[Ideal socialista y socialismo real](#)”.

LA UTOPIA DEL “FIN DE LA UTOPIA”

FIN DE SIGLO E IDEOLOGIA DEL “FIN”

EN LAS últimas décadas de este siglo y postrimerías del milenio, y a medida que nos acercamos al final de uno y otro, proliferan las tendencias a decretar el fin de doctrinas, movimientos o comportamientos humanos. Se abrió este proceso en la década de los sesenta con la proclamación ruidosa del “fin de las ideologías” y, desde entonces, no ha hecho más que propagarse el empeño funerario de extender certificados de defunción. Y así, sucesiva o simultáneamente, se ha ido anunciando el fin del marxismo, de la historia, de la modernidad, del socialismo y, por último, este fin de los fines que vendría a ser el “fin de la utopía”. Debe advertirse que la cuestión del “fin” en estos diversos campos, se plantee casi siempre de un modo general, abstracto y particular, concreto, dentro de un movimiento histórico en el que no hay nada absoluto que lo trascienda. Esta transformación de lo particular, concreto y relativo en lo universal, abstracto y absoluto, como bien se sabe desde Marx, constituye uno de los rasgos distintivos de la ideología, como conciencia deformada o ilusoria de la realidad. Pues bien, desde este ángulo, y concentrando nuestra atención en el “fin de la utopía”, preguntémosnos: ¿qué tan real, efectivo, es este fin? O también: ¿qué hay de verdad o de ideología —en su sentido restringido y peyorativo— en el “fin” que se proclama?

Ciertamente, el tema no es nuevo. Ya Mannheim, Bertrand Russell y otros lo habían anunciado, aunque suavizando la expresión hablaban del “ocaso de la utopía”. Pero, en verdad, es en los años que corren cuando el tema se levanta con más fuerza y cobra una avasallante actualidad. Ahora bien, para responder a la cuestión planteada, habrá que detenerse en puntos como los siguientes: 1) la tradición de la utopía (o la utopía en la historia); 2) las constantes de la utopía y del utopismo a través de ella, y 3) las críticas a la utopía, para llegar finalmente a la cuestión del “fin de la utopía”. ¿Se trata de una realidad, de una posibilidad o de una utopía más, determinada por un impulso ideológico? Abordemos, pues, el primer punto.

LA TRADICIÓN DE LA UTOPIA

Tanto si se entiende como pensamiento o como una práctica, es decir, como imagen de un futuro deseable o como comportamiento práctico, humano, para realizarla, la utopía tiene su historia. Incluso quienes en nuestra época sentencian su fin, no pueden dejar de reconocer su presencia en el pasado. En este sentido, cabe hablar de una tradición que, en el pensamiento utópico, se remonta a Platón con su Estado o ciudad ideal, república perfecta, inmutable e intemporal y, a la vez, precisamente por su perfección, imposible e irrealizable.

Del diseño platónico están ausentes dos ingredientes propios de la utopía moderna: 1) la imagen del futuro, pues su Estado, por su carácter ideal, se halla fuera del tiempo, y 2) la posibilidad de su realización en el mundo empírico. Como dijimos en otro texto: la utopía platónica “[...] no es algo que pueda, deba o haya de realizarse. Está dada como realidad, es decir, con la realidad más alta y verdadera para Platón: la ideal. Por ello no anticipa nada posible [...]”¹ Al eliminar el futuro, y dejar fuera la posibilidad de realizarse, queda, sin embargo, la tensión entre lo ideal y lo real. Pero, ésta no exige la realización efectiva del primero en el segundo, aunque acepte la aproximación de éste a aquél, sin realizarlo nunca plenamente. Ahora bien, si tenemos presente la distinción de A. Neüsus de dos modelos de utopía —horizontal y vertical— y, si por otra parte, se habla no sólo de su dimensión moral, sino también de la político-social, que es la que ahora nos interesa, como anticipación de una vida justa, digna que todavía no es, pero que puede ser en el futuro, el modelo de utopía ya no será el platónico, vertical, sino el horizontal, propio de la modernidad, que se extiende hasta nuestros días. Y semejante modelo es el que encontramos, en un breve repaso histórico, como hitos fundamentales en estos tres tipos de utopías que se suceden históricamente: 1) las utopías modernas (renacentistas e ilustradas), 2) las socialistas utópicas y 3) la socialista-comunista que se remite a Marx y Engels. Antes de ellas encontramos, sin embargo, la utopía que, como forma de vida, más allá de este mundo terreno o “reino de Dios”, postula el cristianismo medieval. Se trata de un “reino”, que escapa a la tensión entre lo posible y lo imposible, ya que ha de llegar inexorablemente y sin el concurso de los hombres en este mundo terreno. Justamente por ello, falta en esta utopía la voluntad de realización, innecesaria no sólo para Dios sino para los hombres, puesto que el cumplimiento efectivo del ideal —el “reino de Dios”— ha de llegar forzosamente no en este mundo terreno, sino más allá de él. Y mientras llega, ese ideal trascendente no desciende del cielo a la tierra. Faltan, pues, en la visión cristiana medieval, como en la platónica, la dimensión humana de lo posible y lo realizable, característica de la utopía moderna desde el Renacimiento.

Un hito intermedio y fundamental entre las utopías moderna y premoderna, cristiana, se da al tratar de conjugar, en un nuevo modelo utópico, sus reinos respectivos: el humano, terreno, y el divino, celestial. Se trata de la utopía anabaptista de Thomas Münzer, en el siglo XVI. Aunque se mantiene en ella el contraste entre lo ideal y lo real (entre el “reino de Dios” y el de los hombres) la realización del primero no está sólo en el cielo, sino en la tierra. Lo trascendente desciende a este mundo real, pero a condición de que los hombres luchen por su realización. Tal es el significado histórico de la rebelión de los campesinos alemanes del siglo XVI. La utopía mira con un ojo al futuro y con otro, al presente. La religión no significa aquí el olvido del presente en aras de un futuro que habrá de eternizarse, adormeciendo mientras éste llega como un opio las conciencias, sino que ancla en el presente y llama a la acción para transformarlo. El cielo desciende así a la tierra. Al fijar la atención en esta doble dimensión —divina y humana— de la utopía milenarista de Münzer con su correspondiente práctica (la rebelión de los campesinos), no podemos dejar de asociar en nuestros días el contenido utópico de los movimientos políticos y sociales, influidos en América Latina por la Teología de la

Liberación. Pero, siguiendo nuestro recorrido histórico, veamos ahora las utopías modernas que, dejando a un lado todo componente trascendente, se caracterizan ante todo por su dimensión terrenal, humana.

Las utopías modernas, en su primera fase, renacentista, tienen mucho que ver con los sufrimientos y costos sociales que la transición del feudalismo al capitalismo impone a los campesinos con la expropiación y expulsión de sus tierras y su transformación en vendedores de su fuerza de trabajo. En las utopías modernas de los siglos XVI-XVIII de Tomás Moro, Campanella, Francis Bacon y Morelly, la atención se concentra en este mundo terreno, cuyos males no sólo se describen, sino que se señalan sus causas fundamentales (la propiedad privada, la omnipotencia del dinero y el afán de poder), así como los sujetos históricos del hambre y la miseria bajo las nuevas relaciones sociales de producción. A partir de esta visión del presente, llevan a cabo una dura crítica de lo existente y proponen modelos de alternativas sociales, dotadas de instituciones, descritas prolijamente, que permitan eliminar los males criticados. Así, pues, las utopías modernas no sólo anclan en lo real y critican el presente, sino que se internan imaginativamente en el futuro y exploran lo posible. Anticipan con ello una realidad que no es todavía, pero que puede y debe ser. La utopía aquí no sólo hace ver una inadecuación entre lo ideal y lo real y expresa una disconformidad con la realidad presente, sino que propone un modelo de sociedad que, a diferencia del platónico, no está fuera del tiempo y de lo posible. Hay asimismo, a diferencia de las utopías platónica o cristiana medieval, una voluntad de realización de lo utópico, aunque no se despliegue en el terreno de la acción, del esfuerzo práctico por transformar lo existente. La realización del ideal que se postula, vendrá sobre todo, para el pensamiento utópico ilustrado, por la vía de la persuasión, del conocimiento y de la educación. El poder de la propiedad, del dinero y de la violencia cederán su sitio al imperio de la razón, y de la inteligencia que la posee y ejercita. La confianza de los utopistas ilustrados en el poder de la razón y de la educación en la formación de una nueva humanidad, descarta por su propia naturaleza el papel de la acción, de la práctica. Su destino queda en manos de los grupos intelectuales o ilustrados de la burguesía que son: los que tienen un acceso privilegiado a la razón y defienden, supuestamente por ello, los intereses universales conforme a ella; es decir, los de toda la humanidad, aunque en la práctica esa defensa se halle mediada por sus intereses particulares, de clase. Se dirigen indistintamente a todas las clases sociales, sin tomar en cuenta los intereses específicos de los trabajadores incipientes que contrastan con los que ellos representan. Sí los toman en cuenta, en cambio, en el siglo XIX, tanto al criticar al presente como al diseñar la nueva sociedad, los llamados por Marx y Engels “socialistas utópicos”.

Los “socialistas utópicos” reaccionan críticamente ante las terribles condiciones sociales de su tiempo, sobre todo para los trabajadores. Se trata de las condiciones creadas por la Revolución industrial. Para superarlas, proponen fantásticos y prolijos modelos de una nueva sociedad. Pero, no dejan sólo al futuro la realización de sus sueños y fundan por ello (Owen, Cabet) comunidades que llegan a existir efectivamente, aunque terminan en un fracaso. No pudiendo detenernos ahora en las particularidades de

cada uno de sus modelos, subrayaremos los rasgos comunes del “socialismo utópico” de Saint-Simon, Owen y Cabet: 1) su crítica de la sociedad surgida de la Revolución industrial con sus nuevas relaciones entre capital y trabajo; 2) su falta de conocimiento objetivo, riguroso, de la sociedad criticada; 3) su derroche imaginativo al describir, con lujo de detalles, la nueva sociedad, y 4) su confianza desmedida —siguiendo a los ilustrados— al pretender alcanzarla en el poder de la educación, al que agregan la fuerza del ejemplo (de ahí la fundación de comunidades que, a modo de “islotos” del futuro, anticipen la nueva sociedad).

A este utopismo socialista que pone sus esperanzas en un porvenir al que se llegará gradualmente, le sucede el utopismo revolucionario de los Weitling y Blanqui, y más tarde de los anarquistas como Bakunin y Kropotkin que depositan sus esperanzas emancipatorias en un acto único, excepcional y violento: la revolución. Tanto unos como otros, tienen sus utopías no sólo como deseables, sino también como posibles y realizables por lo que ponen en tensión la voluntad de realización de minorías audaces o grupos de acción. Pero, por diversas razones: desmesura de los objetivos; desconocimiento de la realidad a transformar; debilidad o inmadurez de los sujetos histórico-sociales que pueden llevar a cabo la revolución, así como la inadecuación de los medios a que se recurre para cumplir sus objetivos, sus empeños en realizar su utopía terminan en un fracaso. Pero este fracaso, no conduce al fin de la utopía, sino a forjar sobre nuevas bases otra nueva. Y esta es justamente la utopía socialista-comunista de Marx y Engels, así como del “marxismo cálido”, según la afortunada expresión de Ernst Bloch. Se trata de un capítulo fundamental en la historia de las utopías que aún no se cierra. Pero, ¿cabe hablar de utopía en este caso? Ciertamente, podría dudarse de que fuera pertinente, a la vista de dos hechos innegables: 1) la oposición franca y enérgica de Marx y Engels al utopismo, y 2) la falta en ellos de un reconocimiento explícito del contenido utópico de su pensamiento. Engels, como es bien sabido por el título de su famoso opúsculo, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, caracterizó su socialismo como científico y no utópico, o como aquel que pasa de la utopía a la ciencia. Asimismo, cierta versión cientifista del marxismo pretendió apoyarse en Engels para excluir la utopía del pensamiento de Marx, o para arrinconarla como precientífica en el desván de la ideología. Aunque volveremos más adelante sobre este “marxismo frío” —expresión también de Bloch— que interpreta a su manera determinista la crítica marxista clásica al “socialismo utópico”, subrayemos desde ahora que la utopía, o más exactamente un aspecto o ingrediente utópico, no sólo forma parte del pensamiento de Marx y del marxismo “cálido”, sino que constituye un aspecto o componente esencial de él, aunque en unidad indisoluble con otros que también lo son, a saber: la crítica de lo existente, el conocimiento de la realidad que se critica y pretende transformar, y su vocación práctica, o vinculación con la acción. Hay, pues, una utopía en Marx, y la hay como proyecto de emancipación o de sociedad futura; es decir, como alternativa social al sistema de dominación y explotación capitalista.

Cierto es que Marx, escarmentado por los excesos imaginativos de los “socialistas utópicos” fue muy parco en la descripción de la nueva sociedad, aunque no tan parco

como para no dejar asentados algunos rasgos fundamentales de ella, tanto en sus escritos de juventud (*Manuscritos del 44*) como de su madurez (*El capital* y *La guerra civil en Francia*) y sobre todo, al final de su vida (*Crítica del Programa de Gotha*). No podemos detenernos ahora en todos ellos, y sólo fijaremos nuestra atención en el que ofrece un mayor contenido utópico: la *Crítica del Programa de Gotha*. Aquí Marx se refiere a la nueva sociedad, comunista, en la que registra dos fases: una inferior o de transición, y otra superior, regidas respectivamente por dos principios distintos de distribución de la riqueza social: 1) conforme al trabajo aportado por cada miembro de la sociedad, en la primera fase (que corresponde a lo que entendemos por verdadero socialismo), y 2) conforme a las necesidades de cada individuo, en la segunda fase, propiamente comunista. Se trata de una nueva sociedad necesaria, deseable y posible; en suma, de una utopía que parte de una crítica de lo existente y que, para realizarse, requiere un conocimiento de la realidad, de las posibilidades engendradas por ella, de los sujetos impulsados a realizarla, de los medios adecuados, y, finalmente, requiere la organización y la acción de las fuerzas sociales que pueden y deben asumir esa utopía.

Ciertamente, en la utopía marxiana, con vocación práctica de realizarse en condiciones dadas, hay elementos utópicos en sentido negativo en cuanto se revelan como posibilidades abstractas, irrealizables. Ya en un trabajo de hace ya más de veinte años (*Del socialismo científico al socialismo utópico*), así como en otros posteriores, señalábamos lo que hay en Marx de utopía abstracta, especulativa (en el sentido de imposible de realizar). Entre esos elementos utópicos, hacíamos referencia a la superación total de la enajenación, la extinción del Estado, la idea de la revolución casi inmediata y del proletariado como sujeto central y exclusivo de ella, la imagen de una sociedad armónica en la que, al resolverse las contradicciones de clase, se superarían los conflictos étnicos, nacionales o de otra índole. En cuanto al principio de distribución de la sociedad comunista de satisfacción de las necesidades de todos los individuos, ha resultado utópico —en el sentido de imposible de realizar— dado que la condición necesaria para su realización: la abundancia ilimitada de bienes como resultado del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas —se revela hoy con toda claridad como incompatible con el imperativo ecológico de no destruir, con ese desarrollo, la base natural de la existencia humana. Pero, aún reconociendo la existencia de esos elementos utópicos negativos en el pensamiento de Marx, no puede negarse que un proyecto emancipatorio o imagen del futuro es parte indisoluble y esencial; en dos palabras: una utopía.

A diferencia de tantos proyectos sin la vocación práctica de ser realizados, o que, al pretender realizarlos sin tomar en cuenta las condiciones necesarias para ello, han desembocado en un fracaso, se trata de un proyecto de emancipación no sólo necesario y deseable, sino posible y realizable. Pero aun así, este proyecto que todavía no se ha realizado, no se realizará inevitablemente, aun dándose las condiciones necesarias, pues no hay instancia —ya sea ésta las leyes de la historia, el conocimiento de sus posibilidades y tendencias o la acción racional de los hombres— que pueda garantizar esa realización. No hay, en conclusión, camino real que lleve inexorablemente de la utopía a

la realidad.

CONSTANTES DE LA UTOPIA (SIETE TESIS SOBRE LA UTOPIA)

Tras nuestro breve recorrido histórico, veamos algunas constantes que se alzan, una y otra vez, en el camino de la utopía, y que formularemos en las siguientes tesis:

1ª. *La utopía no está en “ninguna parte”.*

Tomás Moro acuñó la palabra “utopía” para describir el lugar (una “isla”) que no está en “ningún lugar”. Pero, hay que precisar que se refiere a “ningún lugar” real, pues la utopía existe en otro mundo —ideal— como proyecto o anticipación de lo que puede ser. No se localiza, pues, en un espacio real. ¿Podría decirse por analogía que no está en “ningún tiempo”? No lo está, ciertamente en la utopía platónica ya que —como hemos visto— en cuanto que existe en el mundo de las Ideas, es intemporal. Pero, como nos hace ver nuestro recorrido histórico, la utopía moderna se inserta en el fluir del tiempo, y justamente en esta dimensión suya que es el futuro. Así como el presente es el tiempo de lo real, el futuro es el tiempo de la utopía. Y lo es en cuanto que su realización está en el futuro, aunque anticipe su realidad en el presente. Tal es el lugar —temporal e irreal— de la utopía.

2ª. *La irrealidad de la utopía, como anticipación de una vida mejor, presupone la crítica de la realidad presente que, por negación u olvido de los valores y principios que se asumen para el futuro, se considera peor.*

Ciertamente, la utopía que no está en “ningún lugar” se halla en cierta relación con lo real. Lejos de aceptarlo, de conformarse con lo que es, se distancia de la realidad, y la juzga y critica desde los principios y valores que rigen en su imagen o proyecto de una sociedad mejor y, por tanto, preferible a la existente. Hay, pues, anticipación de esa sociedad, porque se reacciona críticamente ante la existente. Pero, a su vez, la realidad presente se mira, se critica con los ojos de la utopía. Así, pues, no hay utopía, anticipación de una sociedad mejor y, por ello, deseable, sin la crítica de la sociedad existente e indeseable por ser inferior o peor que la deseada. Y no hay crítica que no presuponga los valores y principios que han de encarnarse —más allá de la sociedad criticada— en lo que no es todavía, pero se considera que puede y debe ser.

3ª. *La distancia, incongruencia o contraste que se pone de manifiesto en la crítica de la realidad, que la utopía pretende superar, nunca se supera totalmente. Lo ideal no se agota en lo real.*

La distancia o contraste entre la utopía y la realidad, como proceso de realización de la primera en la segunda, puede acortarse o suavizarse, pero no abolirse. Es decir, la utopía —como proyecto o ideal— es irreductible a la realidad. Su reducción significaría irrevocablemente el fin de la utopía. Ahora bien, por su aproximación a la realidad, en la medida en que nunca se realiza plenamente y en que la realidad, a su vez, no es estática,

las utopías se suceden unas a otras. O sea: porque hay una historia real, en movimiento y cambio, hay también —como demuestra nuestro recorrido histórico— una sucesión o movimiento de utopías, sin que en esta superación histórica y relativa de su incongruencia o contraste con lo real, la utopía se disuelva en lo real.

4ª. La utopía se halla vinculada con la realidad no sólo porque ésta genera su idea o imagen del futuro, sino también porque incide en la realidad con sus efectos reales.

Ciertamente, nos referimos a la utopía que se aspira a realizar, como sucede con las utopías modernas, y esto independientemente de que tengan como resultado: efectos positivos o negativos, éxitos o fracasos en su proceso de realización. Las utopías tienen efectos reales e inspiran determinadas prácticas: acciones violentas en la utopía quiliástica de Münzer y en las utopías socialistas revolucionarias; acciones educativas en la utopía ilustrada, o fundación de comunidades (“islas del futuro”) con los “socialistas utópicos”. Así, pues, la utopía no sólo tiene una existencia ideal, sino también real, efectiva, por su capacidad de inspirar el comportamiento práctico de individuos o grupos sociales, produciendo efectos reales en la realidad presente. La *utopía*, como práctica, sin dejar de ser tal, al no ser absorbida nunca por la realidad, es también *topía*: se hace presente en algún lugar.

5ª. No obstante, su dimensión ideal, futura, la realidad presente marca con su sello las modalidades históricas y sociales de la utopía.

Las utopías responden a aspiraciones y deseos de clases o grupos sociales que se muestran inconformes o críticos con respecto a determinada realidad social. Y esta visión y actitud ante ella, determina la realidad de la utopía en una sociedad. Así lo prueban las utopías quiliásticas, renacentistas, ilustradas y socialistas, al expresar las aspiraciones e intereses de determinados grupos o clases sociales en cierto periodo histórico. La utopía que se diseña en cada caso responde a los intereses y aspiraciones del grupo que ocupa una posición inconforme o crítica con respecto a la realidad social.

6ª. Dada esta vinculación con determinadas posiciones sociales, la utopía y la ideología se imbrican necesariamente. Toda utopía supone o entraña una ideología, aunque no toda ideología motiva o genera una utopía.

Ideología y utopía tienen en común cierta visión de la realidad, independientemente del grado de verdad o falsedad que entrañen. Coinciden, asimismo, en que una y otra responden a aspiraciones e intereses de determinado grupo o clase social. Lo que se manifiesta como ideológico o utópico depende de la posición social del sujeto en determinada época o sociedad. Las modalidades de la ideología (conservadora o revolucionaria) y de la utopía (quiliástica, liberal, humanista o socialista) se hallan condicionadas por los intereses y aspiraciones del sujeto que hace suya una u otra. Ahora bien, en cuanto que lo utópico se asienta en una visión crítica de la realidad se halla determinado por lo ideológico. No hay utopía pura, al margen de la visión crítica y de los valores que la guían y se aspiran a realizar en la alternativa social a la realidad criticada. En este sentido, toda utopía supone o entraña cierta ideología. Pero, por el contrario, no toda ideología conduce a determinada utopía. Ciertamente, una ideología conservadora, que acepta y justifica la realidad presente, no necesita de una visión crítica y, por tanto,

de la utopía como alternativa a ella. En cambio, la ideología de una clase oprimida y explotada, que no acepta lo que es e inspira su destrucción, desemboca en la utopía de una sociedad mejor en la que espera se realicen los principios y valores negados o que no existen en la realidad presente.

7ª. La utopía se mueve siempre entre dos extremos: lo imposible y lo posible. Lo imposible no impulsa a su realización; lo posible, sí. Pero no sólo se asume como necesario y realizable, sino también como valioso y deseable.

Aunque incida en el presente por sus efectos reales, la utopía no es, aunque puede ser o no ser. Lo que la define no es su realidad (una utopía real o realizada no sería ya tal), sino su posibilidad o imposibilidad de realizarse. Esta imposibilidad puede ser absoluta, irrebasable —hoy o mañana— o relativa —dada la inexistencia de las condiciones y los medios necesarios—, sin que esto signifique —a menos que se la considere desde un rígido determinismo— que no pueda ser posible en el futuro. Pero, el *status* positivo de la utopía es el de la posibilidad relativa, concreta que: 1) surge *de* y *en* determinada realidad; 2) genera también otras posibilidades y, por tanto, 3) no se realiza inevitablemente. En suma, la utopía no es el reino de lo absolutamente imposible, ni tampoco de lo posible sin más, sino de lo posible en determinadas circunstancias y condiciones. Por otra parte, no basta este signo positivo para que se realice. Se requiere para ello no sólo esas condiciones y circunstancias, sino también la conciencia de su valor, de la superioridad de lo posible sobre lo real, así como la voluntad de realización y la praxis correspondiente. Sólo esta conjunción de factores hace de la utopía una empresa posible y realizable, y digna de pugnarse por su realización, aunque ésta sea incierta, ya que ninguna instancia humana o suprahumana pueda garantizar de antemano esa realización. Incluso no puede garantizarse que la búsqueda de la emancipación no conduzca, en determinadas condiciones, a una nueva dominación y explotación.

LAS CRÍTICAS A LA UTOPIA

La utopía ha sido objeto de reiteradas críticas que apuntan, unas veces, a su irrealizabilidad y, otras, a sus efectos negativos al tratar de ser realizada. Entre sus primeros y más duros críticos figuran Marx y Engels. Sus críticas tienen un destinatario preciso: el socialismo de Saint-Simon, Owen y Fourier, que ellos caracterizan peyorativamente como “utópico”. Aunque reconocen el valor de su crítica de lo existente y su afán de reparar sus injusticias en una nueva sociedad, les objetan que no analicen científicamente la realidad social que ha de ser transformada, ni atiendan a los medios, condiciones y sujetos históricos necesarios para su transformación. De ahí deriva el carácter fantástico de sus modelos de sociedad y su empeño en construirlos mediante la persuasión y la fuerza del ejemplo. Las limitaciones y la impotencia de este socialismo “utópico” se deben, pues, para Marx y Engels, a una doble inmadurez: teórica, por la ausencia del conocimiento científico adecuado, y por la inatención al sujeto histórico —el proletariado— que con su acción ha de traer en el futuro la nueva sociedad. Lo que

hallamos, por tanto, en Marx y Engels es la crítica de una utopía determinada y, a la vez, del utopismo, como empeño en realizarla sin atender a las circunstancias y condiciones necesarias para ello. De ahí la apelación de Engels a transformar el socialismo utópico en científico, convencido de que sólo así, es decir, partiendo del conocimiento científico de la realidad social, de las posibilidades que se desprenden de ella, de los medios adecuados y contando con el sujeto histórico-social de su transformación, el socialismo será posible y realizable. Su crítica viene a resaltar el momento cognoscitivo, como elemento indispensable de la praxis, para llegar a la nueva sociedad. Lo que encontramos en Marx es la crítica de cierta utopía y del utopismo —como frustrado empeño de realizar lo irrealizable—, y no la crítica del contenido utópico bien entendido, del socialismo. Aunque, escarmentado por las fantásticas descripciones de los “socialistas utópicos”, Marx no haya reconocido explícitamente el carácter utópico de su proyecto de emancipación y se haya mostrado muy parco al describirlo —de ahí su renuencia a dar “recetas para las marmitas del porvenir”—,² no se puede negar que la utopía es un aspecto esencial del pensamiento de Marx. Y lo es —como proyecto de emancipación—, aunque en ciertos puntos, como los antes señalados, haya caído en el utopismo que tan vigorosamente rechazó. Tal es el alcance de la crítica al “socialismo utópico”, al que se contrapone —sobre todo en Engels— el llamado “socialismo científico”, expresión a mi modo de ver equívoca y desafortunada, porque la ciencia puede dar el conocimiento necesario para transformar la realidad social, pero no garantizar que esa transformación tenga lugar.

Pero, prosigamos con las críticas a la utopía que ya hemos anunciado, y veamos ahora la crítica conservadora a ella. No apunta, en verdad, a determinada utopía, sino a la utopía en general. Es propia del pensamiento que, en el siglo pasado, se tenía a sí mismo por contrarrevolucionario, así como del que en nuestro siglo, particularmente en Alemania, se autoconsideró como “revolución conservadora”, revolución gatopardesca para que todo pudiera seguir igual. La crítica conservadora de la utopía se desprende necesariamente de una actitud apologética hacia la realidad y se hace en nombre del “realismo político” que descarta los ideales, a la vez que oculta la ideología que subyace en él. Y el argumento fundamental para conformarse con la realidad, y rechazar los intentos de transformarla, es que los cambios radicales son ineficaces, ya que chocan irremisiblemente con el muro de una “naturaleza humana” inquebrantable. Así, pues, partiendo del supuesto de una naturaleza humana inmutable, abstracta, se condena toda utopía por su ineficacia e impotencia.

La crítica liberal burguesa de nuestro tiempo coincide con la conservadora en rechazar todo impulso utópico, apuntando sobre todo a sus efectos perversos sobre la libertad del individuo, determinados por la naturaleza misma de la utopía. Dicha libertad se ve sacrificada por la voluntad utópica de planificación. Por otra parte, considera Popper que la utopía entraña fines, objetivos que no pueden construirse racional o científicamente, aunque sí puede ser racional la adecuación de los actos utópicos al fin correspondiente. Pero cuando se trata de objetivos diferentes, la decisión escapa a su fundamentación racional, y al no existir ésta, queda abierto el camino de la violencia para

hacer prevalecer una utopía sobre otras. La solución, para Popper, está en abandonar los proyectos utópicos de una nueva sociedad, y contentarse con las modestas reformas de la ingeniería social. De este modo, los cambios radicales quedan excluidos, y todo queda, en definitiva, como está. Así, pues, el mal radica en la naturaleza misma de la utopía, ya que por su intención planificadora sacrifica la libertad del individuo, a la vez que, al sustraerse a la razón, sólo le queda el recurso a la violencia para realizarse. Con esta crítica liberal se hermana la que ve en la utopía, por su doble vinculación: con lo racional —la planificación— y lo irracional —la violencia—, una vocación totalitaria. Ciertamente, a esta crítica no escapa una experiencia histórica concreta como la del llamado “socialismo real”, en el que, ciertamente, la planificación tenía un carácter centralizado, absoluto, y en el que, al faltar el consenso de la sociedad, la pretensión de realizar la utopía socialista tuvo que apoyarse en la violencia generalizada. Pero, estas características que se dieron efectivamente en determinadas condiciones históricas, sociales, no pueden generalizarse como propias de toda utopía. Finalmente, existe una crítica de la utopía, y particularmente de la socialista, que no pone en cuestión su naturaleza o la bondad de sus fines, mientras se mantenga en un plano puramente ideal y no abrigue la pretensión de realizarse. No se trata aquí de su impotencia o ineficacia (crítica conservadora) o de sus perversos resultados (crítica liberal y antiautoritaria), pues la utopía como imagen de una vida mejor, no puede dejar de ser aceptada. Lo que se cuestiona y critica es la pretensión de realizar este ideal de una sociedad inexistente aún, más justa, digna y libre, pretensión que resulta no sólo ineficaz, sino perversa. Lo que se critica, por tanto, es el voluntarismo que supone actuar creyendo que la utopía es posible y realizable. O sea: el intento de pasar del plano ideal, moral, en que la utopía se mantiene pura, incontaminada, al plano impuro, práctico, político-social. Y, una vez más, se recurre a la experiencia histórica, concreta del proyecto socialista que, al tratar de realizarse, lejos de conducir a los hombres a un mayor dominio de sus condiciones de existencia, condujo a una nueva dominación de unos sobre otros. Pero, al desatender a las circunstancias y condiciones de esa experiencia histórica se eleva de nuevo —y en el más rígido determinismo— lo concreto y particular al nivel abstracto de una tesis o ley universal.

¿FIN DE LA UTOPIA?

Llegamos a la pregunta que, desde el principio, reclama nuestra respuesta: la utopía ¿ha llegado a su fin? Empecemos por reconocer, antes de responder a ella, que en la situación actual, comparada con la que prevalecía hace unas décadas, se da un debilitamiento de la utopía, entendida como la hemos venido entendiendo, a saber: como proyecto de una vida mejor, deseable y realizable en un futuro más o menos lejano, a través de las mediaciones necesarias, y en condiciones determinadas. Ahora bien, si la utopía comprende una disconformidad y crítica de lo existente y una alternativa social futura —lo que impide reducir lo ideal a lo real, o establecer un signo de igualdad entre ambos—,

dos factores que, potenciados en una sociedad mediática, contribuyen decisivamente a la pérdida actual de su vigencia. Por un lado, la extensión de las ideologías —consumismo, hedonismo, egoísmo— que tratan de suprimir la distancia entre lo que es y, lo que no siendo aún, debe ser. Y, por otra parte, el escepticismo, el desencanto por los efectos perversos de la realización de una utopía con el llamado “socialismo real”, así como la promoción del igualitarismo o relativismo moral y político del “no hay nada mejor”, “todo es igual”, o “todo está permitido”, que desarma moral y políticamente todo impulso utópico. La corrupción política y moral, convertida en atributo de la naturaleza humana, ha contribuido también a dinamitar la confianza en toda alternativa a lo existente, haciendo suya —de buena o mala fe— el contenido de las críticas conservadora y liberal a la utopía por su irrealizabilidad o la perversidad de sus resultados. Para quienes se instalan en estas creencias —y entre ellos no faltan muchos que han pugnado por la realización de la utopía socialista, incluso corriendo el riesgo de perder la libertad o la vida—, la utopía ha llegado a su fin. Pero al abandono de la utopía, por su pretendida aproximación a la realidad, ha contribuido también en un pasado cercano, la sobreestimación de ciertos logros en la reforma de la sociedad presente, al elevar el nivel de vida y las condiciones de existencia de los trabajadores en los países capitalistas desarrollados, aunque esos logros no se extiendan dentro de ellos a los sectores inmigrados y marginados, para no hablar ya de las condiciones de extrema miseria de poblaciones enteras de los llamados —hasta no hace mucho— países del Tercer Mundo. Pero, ciertamente, el fracaso de las revoluciones en Europa en la década de los veinte, el ascenso del fascismo al poder y la integración en el sistema capitalista del sujeto histórico —el proletariado— que para Marx debía ser su enterrador, contribuyeron —como se puso de manifiesto en el pesimismo de la Escuela de Fráncfort— al debilitamiento de la utopía socialista, como alternativa al capitalismo.

La decadencia efectiva de la utopía en nuestro tiempo, que ha desmovilizado las conciencias de quienes debían ser los portadores de ella, ha encontrado su expresión, desde hace ya algunas décadas, en el pensamiento filosófico y social. Así, por ejemplo, ya en los años treinta, Mannheim registra la pérdida actual y el gradual descenso de la utopía, determinado por una mayor aproximación de las fuerzas utópicas a la realidad, aunque no admite que pueda desaparecer totalmente la incongruencia entre lo ideal y lo real. Su desaparición significaría la muerte de la sociedad en que se diera. “Con el abandono de las utopías —dice Mannheim— el hombre perdería su voluntad de dar forma a la historia y, por tanto, su capacidad de comprenderla”. Pero, ciertamente en Occidente se ha producido, desde hace décadas, un debilitamiento del impulso utópico, como lo atestigua la renuncia, por parte del proletariado, a la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista. Pero aún así, si se aceptara —con base en estos hechos y en la desilusión provocada por el derrumbe del “socialismo real”— no ya la desaparición de una utopía, sino de toda utopía, habría que preguntarse: ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad de su fin? Veamos. Hemos hablado de la utopía en dos planos: como imagen o proyecto de un futuro mejor, que se contrapone al presente real, y como presencia efectiva en la conciencia de los hombres, que inspira determinada

práctica. Como tal proyecto o imagen, la utopía ofrece lo que la ciencia, como razón de lo que es, no puede dar.

Ahora bien, sólo si se presupone que la previsión científica —tan limitada en las ciencias sociales—, puede dar esa imagen del futuro, la utopía al ser desplazada por la ciencia, habría llegado a su fin. Pero, ni la ciencia puede asumir la carga imaginativa de la utopía, ni ésta puede ser científica *strictu sensu*. Esto no significa, en modo alguno, que la utopía en cuanto necesita del conocimiento para realizarse, pueda prescindir de la ciencia, o entrar forzosamente en oposición a ella. Pero, ciertamente, la reducción de la utopía a la ciencia, o su condena por pre o anticientífica, significaría propiamente su fin. Es innegable que cierto marxismo, siguiendo acríticamente a Engels, al transformar el socialismo de utopía en ciencia, pone fin a su contenido utópico, que como hemos subrayado antes constituye un aspecto esencial del proyecto marxiano de emancipación.

Por lo que toca al plano fáctico, o sea a la presencia efectiva de la utopía en la conciencia de los hombres, puede darse —como hemos reconocido que se ha dado y se da actualmente— cierto eclipse del impulso utópico. Pero, la utopía no puede tener fin mientras la realidad presente engendre inconformidad, crítica, y, a su vez, la aspiración a otra vida mejor. Por otra parte, la utopía llegaría a su fin, si se pudiera colmar totalmente la distancia o incongruencia entre lo ideal y lo real, o también: si el presente absorbiera el futuro, o si lo real no dejara margen a lo posible, porque fuera ya lo único o lo mejor posible. Pero esto significaría, asimismo, el fin de la historia que se volvería una cansina e irrebasable repetición (del capitalismo liberal, según el no tan avisado ideólogo del Pentágono, Francis Fukuyama).

Ahora bien, porque la distancia entre lo ideal y lo real, aunque se aproximen, no puede colmarse; porque lo posible no puede reducirse a lo real ni a un único y mejor posible, y, finalmente porque la historia y la sociedad no pueden tener fin —mientras no acaben con ellas—, posibilidad que esperamos nunca se realice —un holocausto nuclear o una catástrofe ecológica—, hay y habrá utopías. Y no pueden desaparecer, sobre todo —por más eclipses que conozcan— en un mundo como el actual en el que dos tercios de la humanidad vive en condiciones de miseria y explotación que les impiden aceptar la realidad como es y, menos aún, como “el mejor de los mundos posibles”. Pues bien, si es imposible reducir la utopía a la ciencia, el futuro al presente y lo posible a lo real, y si por otra parte, lo existente no puede dejar de impulsar la insatisfacción, la crítica y el sueño de una vida mejor; es decir, si el fin de la utopía se vuelve imposible, un mundo sin utopías sería una utopía más, en el sentido negativo de lo imposible de realizar. Pero, un mundo sin utopías, es decir, sin metas, sin ideales, sería un mundo sin historia, congelado en el presente. Como también lo sería un mundo cuyos ideales y metas estuvieran previstos o garantizados por leyes de la historia que tocaría a la ciencia fijar, eliminando la incertidumbre propia de la historia y, en consecuencia, de toda utopía.

Como el fin de la utopía sólo puede darse en una relación ilusoria con lo real, no sólo es —en definitiva— una utopía abstracta que —como las disutopías— inspira el temor al cambio, al futuro, sino una ideología que, por esa vía, justifica el presente, descalifica el cambio y cierra el paso a todo impulso utópico a una vida mejor, imaginada o soñada.

Frente a esta ideología del “fin de la utopía”, esta última como imagen de un futuro deseable, posible y realizable, cumple la función positiva de elevar la conciencia de que la historia no está escrita de una vez para siempre y de que el hombre, en la medida en que la comprenda y actúe, en condiciones determinadas, y de acuerdo con los fines que él mismo se trace, puede intentar cambiarla en dirección a una vida futura, más noble, más digna y más justa.

1995

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, 3 vols.
- Bacon, Francis, *La nueva Atlántida*, Buenos Aires, Aguilar, 1960.
- Cabet, Esteban, *Viaje por la Icaria*, Barcelona, Orbis, 1985.
- Campanella, Tomaso, *La ciudad del Sol*, Madrid, Aguilar, 1972.
- Engels, Federico, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, Península, 1969.
- , *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1964.
- Fourier, Charles, *El nuevo mundo amoroso*, Madrid, Fundamentos, 1975.
- González Casanova, Pablo, *Una utopía en América*, México, El Colegio de México, 1953.
- Ímaz, Eugenio (ed.), *Utopías del Renacimiento, Moro, Campanella, Bacon*, México, FCE, 1956.
- , *Topía y utopía*, México, FCE, 1946.
- Marcuse, Herbert, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1981.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1936 (ed. esp. *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1958).
- Marx, Carlos, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- , *Crítica del Programa de Gotha*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. II, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955.
- Marx, Carlos y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955.
- , *La ideología alemana*, México, Grijalbo, 1956.
- Morton, A. L., *Las utopías socialistas*, Barcelona, Martínez Roca, 1976.
- Muguerza, Javier, “Razón, utopía y disutopía”, en *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1990.
- Munuesa, Bernat, *Sociología de la utopía*, presentación y selección de B. Munuesa, Barcelona, Hacer, 1992.
- Moro, Tomás, *Utopía*, México, Porrúa, 1981.
- Popper, Karl, “Utopía y violencia”, en B. Munuesa, *Sociología de la utopía*, Barcelona,

- Hacer, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Ruyer, Raymond, *L'Utopie et les Utopies*, París, PUF, 1970.
- Platón, *República*, México, UNAM, 1971.
- Saint-Simon, *El nuevo cristianismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975.
- , *Filosofía y economía en el joven Marx*, México, Grijalbo, 1982.
- , “Después del derrumbe: estar o no a la izquierda”, en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, Madrid, mayo, 1992.
- , “La filosofía de la praxis”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta (en prensa).

¹ A. Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, p. 10.

² Cf. C. Marx, *El capital*, t. I.

UNA UTOPIA PARA EL SIGLO XXI

¿NUEVO asedio a la utopía? Sí, porque en tiempos de incertidumbres y desencantos, esta torre de sueños y esperanzas, resiste los embates teóricos para removerla y, sobre todo, los intentos prácticos de derribarla. Ante esa doble resistencia, nos proponemos examinar si la utopía, o más exactamente, la utopía socialista, sobrevive o ha llegado a su fin. Nuevo asedio también, de mi parte, porque no es la primera vez que trato de escalar esa torre de sueños y esperanzas.¹ Y, al escalarla de nuevo, como utopía socialista, no puedo saltar dos escalones o referentes forzosos: uno, histórico y concreto: el llamado “socialismo real”, y otro, teórico: el proyecto de nueva sociedad que acariciaba Marx. El carácter forzoso del primero radica en ser el intento histórico más ambicioso —por su amplitud, duración y consecuencias— de realizar, o pretender realizar, la utopía socialista; y el del segundo se explica porque la utopía que, después de la Revolución rusa de 1917, se pretendió realizar, se inspiraba en —o se remitía a— Marx. Cualquiera que sea el significado o el alcance que se atribuya a esta invocación —para nosotros: sincera, esperanzada, en sus comienzos; retórica, ideológica, después—, no se puede dejar de relacionarla con Marx, ya que —con razón o sin ella— se pretendía llevarla a cabo o legitimarla en su nombre, o más exactamente en nombre de la nueva sociedad que él proyectó.

La relación insoslayable entre el “socialismo real” y Marx² plantea un sinnúmero de cuestiones de las cuales destacaremos por lo pronto dos: primera, ¿por qué la intención utópica que se remitía a Marx, desembocó no sólo en un fracaso histórico, al no poder realizarse, sino incluso en la negación de los valores socialistas que se proclamaban?, y segunda, ¿por qué ponerla en relación con Marx, si él se expresó siempre como un crítico del “socialismo utópico”, y, en general, de toda utopía? Tomando en cuenta, a su vez, la usurpación del socialismo por el “socialismo real”, y la crítica marxiana del “socialismo utópico”, se plantean otras dos cuestiones medulares: una, ¿el socialismo está condenado a ser utópico, en el sentido peyorativo de irrealizable?, y otra, ¿sólo será realizable si abandona su contenido utópico, y se pasa —como postulaba Engels— del socialismo “utópico” al socialismo “científico”? Pero ¿qué entender propiamente por uno y otro? Cuando Marx critica el “socialismo utópico” que hay que dejar atrás y Engels exhorta a pasar de él al “socialismo científico”, y cuando en nuestros días hablamos de la intención utópica incumplida o negada en el “socialismo real”, ¿se está denotando lo mismo? Es obligado, pues, precisar el significado del término “utopía” o “utópico”, para poder responder a las cuestiones planteadas y a otras que se derivan de ellas.

Veamos, primero, un concepto general del que la utopía socialista sería una variante específica. Con este sentido general, llamamos utopía o consideramos utopía a todo proyecto o idea de una nueva sociedad que, por los valores y principios que asume, se considera mejor y superior a la sociedad presente, en la que esos valores o principios se niegan, limitan u olvidan. Se trata de una sociedad inexistente aún, pero que dada su superioridad axiológica merece existir; es por ello preferible y deseable con respecto a la

sociedad existente. Así entendida, la utopía presupone una crítica que marca la inconformidad con la realidad presente, y un deseo de que ésta sea superada. La República de Platón, el reino de Dios cristiano medieval o el milenarismo de Thomas Münzer, el socialismo de Saint-Simon, Fourier o Cabet, la anarquía de Bakunin, el comunismo de Weitling, la sociedad comunista de Marx con sus dos fases y la “comunidad ideal de diálogo” de Apel y Habermas, comparten los rasgos de una sociedad inexistente, pero preferible y deseable por ser superior a la que existe realmente.

Compartiendo estos rasgos comunes, las utopías se diversifican por su distinta relación con el tiempo y la realidad, así como por su función o potencial práctico. Hay utopías no sólo sin lugar, sino fuera del tiempo; hay también las que descienden verticalmente a nuestro presente real como una idea regulativa que lo mide, sin identificarse con él, y, finalmente, están las utopías que se localizan en un futuro en el que se espera —esperanzados— que se hagan realidad. Consideradas por su potencial práctico, hay utopías contemplativas carentes de él y —como la platónica— indiferentes no sólo a la realidad empírica, sino también a su realización. En contraste con ellas, tenemos en la modernidad las utopías como objetos no sólo a contemplar o desear, sino a realizar, poniendo en obra diversos medios. Tales son las utopías socialistas de Owen, Fourier o Cabet en la primera mitad del siglo XIX o, posteriormente, de Marx y Engels. Estas utopías, que se caracterizan no sólo por su forma y contenido, sino por su función práctica, o voluntad de realización, son las que —desde este momento— ocuparán nuestra atención. Se trata de utopías que, de acuerdo con su posibilidad o imposibilidad de realizarse, podemos considerar a su vez como positivas o negativas, aunque sin trazar entre ellas una línea divisoria absoluta, pues —como decía Víctor Hugo— “la utopía de hoy, puede ser la realidad de mañana”.

Teniendo presente este concepto de utopía que toma en cuenta no sólo su irrealidad o inexistencia, sino también la intención y voluntad de realizarla y, por tanto, su división en positiva y negativa de acuerdo con la posibilidad o imposibilidad de su realización, nos preguntamos ahora: ¿qué es la utopía para Marx? Ciertamente, a lo largo de su obra, él habla de una nueva sociedad, necesaria, deseable y posible, pero nunca la llama o considera utopía ni en su sentido general ni en el específico, positivo, de utopía socialista-comunista. Como Engels, Marx siempre se refiere a la utopía como proyecto de una nueva sociedad, mejor, pero condenada a no realizarse. Y al empeño inútil de realizar este imposible, lo llama utopismo. De ahí su crítica a los socialistas “utópicos” del siglo XIX, como ellos los llaman peyorativamente. Lo que Marx critica de sus utopías no es su contenido, como proyecto de una sociedad mejor y más justa —que él comparte—, sino su impotencia o ineffectividad, desde el punto de vista de la práctica. Impotencia e ineffectividad determinadas —y éste es el meollo de su crítica—: *a)* por la inexistencia de las condiciones históricas necesarias, lo que hace imposible su realización y *b)* porque siendo legítimos los fines (el contenido valioso) que se pretende realizar, los medios a que se recurre para ello son inadecuados, ineficaces.

Tendríamos entonces como explicación de la naturaleza y necesidad de la utopía, una inmadurez histórica o déficit de la realidad, en cuanto que no se dan las condiciones

necesarias para realizarla, entre ellas la de la existencia del sujeto llamado a producir el cambio social y la construcción de la nueva sociedad. Y se explicaría, asimismo, por una inmadurez teórica, o déficit de conocimiento lo que obliga —para cubrirlo— a recurrir a la imaginación. De este modo, lo que la ciencia no puede dar, lo daría imaginaria o ilusoriamente la utopía. En resumen: la crítica marxiana apunta a la utopía en cuanto que, por su doble inmadurez: teórica e histórica, se halla condenada a no realizarse. Por el contrario, el proyecto de una nueva sociedad se vuelve realizable (es decir, deja de ser utópico) al alcanzar la madurez teórica necesaria (o sea: al fundarse científicamente) y al darse las condiciones históricas que se requieren para su realización. ¿Significa esto que para Marx la ciencia excluye la utopía, entendida ésta no sólo en el sentido negativo al que apunta su crítica? Al parecer, la excluye toda vez que el déficit de conocimiento que entraña, la vuelve quimérica o imposible de realizar. Y de ahí la necesidad del paso del socialismo “utópico” al “científico”. Pero, a mi modo de ver, semejante exclusión presupone una concepción “cientifista”, o determinista en clave científico-natural, de la historia, que no podría atribuirse sin más a Marx. Detengámonos, aunque sea brevemente, en este punto, en el que está en juego la relación entre ciencia (de la historia) y utopía, o más concretamente: entre los llamados socialismos “utópico” y “científico”. Ciertamente, si la historia se concibe como un proceso sujeto a una férrea necesidad, se cerrará el campo de lo posible y sólo quedará espacio para una e inevitable efectividad, que tocaría a la ciencia predecir. El socialismo sería entonces el resultado inexorable del desarrollo histórico. No quedaría, por tanto, espacio para una posibilidad que se apartara del curso inevitable de la historia, y, en consecuencia, para la utopía. La ciencia que habría de garantizar ese desarrollo lineal, así como su forzoso desenlace, sería incompatible con la utopía. Pero, la dimensión científica del socialismo, como nueva fase social en el devenir histórico, no tiene por qué rendir tributo a esa interpretación determinista y fatalista de la historia. Una y la misma realidad histórica engendra un abanico de posibilidades, no todas destinadas a realizarse, sin que por otra parte esté predeterminado qué posibilidad ha de convertirse en realidad efectiva. Condición necesaria para que la posibilidad del socialismo se cumpla, no es sólo cierto nivel del desarrollo histórico-social, sino también la intervención consciente, organizada y práctica de los hombres, intervención que en modo alguno puede estar predeterminada. La ciencia que descubre la posibilidad del socialismo en la realidad capitalista que la engendra, no puede garantizar su realización. Hay textos de Marx que prueban fehacientemente la idea de que el socialismo no es un resultado inevitable del desarrollo histórico. Sólo una concepción determinista, objetivista y fatalista de la historia, que él no compartía, cierra las puertas a lo posible, a lo no inevitable, y, por tanto, a la utopía.

Si se deja a un lado esa concepción, la dimensión racional, científica del socialismo, lejos de excluir la utopía, la fundamenta, al descubrir su posibilidad en la realidad misma. Pero, al privar así a la utopía socialista de su carácter quimérico o ilusorio, contribuye a su realización. Dicha utopía, como proyecto de una sociedad futura, necesaria, deseable y posible, aunque no inevitable, requiere del conocimiento de la realidad y de las posibilidades que encierra, aunque ciertamente no basta ese conocimiento para

transformar la posibilidad del socialismo en realidad. Así, pues, utopía y ciencia sólo serán mutuamente excluyentes, si la utopía se concibe exclusivamente en el sentido negativo, criticado por Marx, o si la ciencia (de la historia) se interpreta como un proceso natural, rígidamente determinado y lineal.

A lo largo de su obra, desde su juventud hasta sus últimos escritos, Marx va dibujando con trazos parcos, pero nítidos, su proyecto de nueva sociedad, que él llama comunismo, como alternativa al capitalismo. Este proyecto de sociedad futura, necesaria y deseable, puede considerarse como una utopía y, dada la posibilidad de su efectividad, como una forma positiva de ella. Y esto independientemente de que Marx no la reconociera como tal. Como hemos venido insistiendo, él sólo habla de la utopía en sentido negativo: como proyecto de una sociedad futura mejor, pero imposible de realizar. Y tal es el sentido al que apunta su crítica de los socialistas “utópicos”. Pero si aplicamos al propio Marx el mismo criterio que él aplicó a ellos, veremos que en su proyecto de nueva sociedad hay también elementos utópicos en el sentido negativo de imposible de realizarse. Baste citar dos textos importantes: uno, su obra juvenil, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y otro, uno de sus últimos escritos, la *Crítica del Programa de Gotha*.

En los *Manuscritos...* el joven Marx habla de una superación total y definitiva de la enajenación, al identificarse en el comunismo la existencia del hombre con su esencia. La superación de la enajenación no está determinada aquí por las condiciones reales que engendran su posibilidad, sino que tiene por base una concepción especulativa del hombre con la consiguiente separación y unidad de su esencia y existencia. Semejante superación de la enajenación, en forma absoluta y definitiva, dado su fundamento abstracto, especulativo, sólo puede considerarse utópica en el sentido de imposible de realizarse. En su *Crítica del Programa de Gotha*, Marx traza el cuadro de una nueva sociedad, con sus dos fases: inferior y superior. En esta última, propiamente comunista, Marx propone un principio de distribución de la riqueza social conforme a las necesidades de cada individuo. La condición necesaria para la aplicación de ese principio es, ciertamente, como reconoce Marx, un enorme desarrollo de las fuerzas productivas, pues sólo así se puede asegurar la satisfacción de esas necesidades. Ahora bien, hoy sabemos que ese desarrollo ilimitado entraría en contradicción con el imperativo ecológico de no destruir la base natural de la existencia humana. En consecuencia, el principio de justicia distributiva que Marx postula, resulta utópico en el sentido negativo con que él mismo juzgó otras utopías. Y, al considerar otros principios de esa nueva sociedad, como los de la extinción del Estado, la desaparición del derecho, disolución de la moral normativa en la costumbre, etcétera, tenemos que proceder con cautela ante el doble déficit de realidad y conocimiento con el que ha de cargar un proyecto de nueva sociedad en su fase superior, comunista.

Aunque Marx, escarmentado por los excesos descriptivos e imaginarios de los socialistas “utópicos”, fue muy parco al diseñar la nueva sociedad, no dejó de señalar algunos rasgos fundamentales de su fase inferior, socialista, como los siguientes: propiedad social (colectiva) sobre los medios de producción; distribución de los bienes

producidos conforme al principio de “a cada quien, según su trabajo”; democracia real, efectiva, en todas las esferas de la vida social; pluralismo político y Estado bajo el control de la sociedad. Y entre las condiciones que Marx consideraba necesarias para la construcción de esa sociedad estaban: el carácter internacional de la revolución que permitiría instaurarla y sostenerla; la base económica de un capitalismo desarrollado; tradiciones políticas democráticas y consenso de la mayoría de la población, de los trabajadores.

Con la Revolución rusa de 1917, tenemos un intento de realización de la utopía socialista sin precedentes históricos. Los intentos utópicos anteriores, en cuanto a su realización, se habían desarrollado en un espacio muy limitado (como el de los falansterios o comunas de los socialistas “utópicos”) o en un tiempo históricamente efímero (como el de la Comuna de París). En verdad, con la Revolución de 1917, tenemos el primer ensayo histórico de realizar la utopía socialista marxiana, asumida como tal por los bolcheviques rusos. Ciertamente, las condiciones previas indispensables, señaladas por Marx se habían cumplido: conquista del poder, abolición de las relaciones capitalistas de producción y destrucción del Estado burgués correspondiente a ellas. Se planteaba, a continuación, el objetivo de construir una nueva sociedad, socialista, y no sólo en el terreno de la economía y la política, sino en todas las esferas de la vida social: la educación, el derecho, el arte, la moral sexual, etcétera. Y al pretender construirla, los bolcheviques volvían los ojos a Marx para encontrarse con un vacío: el de las condiciones necesarias que no se daban en la Rusia de aquel tiempo. Ante los recordatorios de los marxistas “ortodoxos”, los bolcheviques no dejaban de reconocer ese vacío. Pero acto seguido afirmaban con Lenin, que era el primero en reconocerlo: “No existen esas condiciones, pero tenemos el poder y, desde él, las crearemos”. Así, pues, el intento de realizar lo que para Marx habría sido imposible, y por tanto utópico, se consideraba posible. Ahora bien, desde la perspectiva marxiana, pretender realizar la utopía socialista, cuando no se daban las condiciones necesarias —es decir, pretender realizar lo imposible—, significaba tratar de imponerse a la realidad misma, o torcer la mano de la historia. Y ello sólo podía acarrear consecuencias indeseables para los millones de seres humanos involucrados en semejante intento. La creación de la base económica necesaria, industrial, inexistente y, a la vez, en un plazo histórico breve, así como la colectivización forzosa del campo, significaron en sacrificios un alto costo humano para los agentes —obreros y campesinos— de una y otra. La resistencia activa y pasiva de gran parte de la población trabajadora ante esos sacrificios, unida a las exigencias de la guerra civil y de la intervención militar exterior, obligaron a limitaciones de la democracia. Con el paso del tiempo, y transformando la necesidad en virtud —como advirtió Rosa Luxemburgo desde el primer momento—, dichas limitaciones conducirían, primero a la supresión de todas las formas de democracia —entre ellas la de los soviets— y más tarde a un terror generalizado como soporte principal del Estado soviético. Independientemente de las intenciones utópicas emancipatorias de los bolcheviques, el resultado de este proceso histórico fue la construcción de una nueva sociedad, atípica, ni capitalista ni socialista, con propiedad estatal (no social), Estado

omnipotente al margen de todo control social, fundido con el partido, y regimentación por ellos de toda la vida social: económica, política y cultural. En resumen, una utopía que, desde 1936, en la ex Unión Soviética se proclama —incluso constitucionalmente— socialismo ya construido, o “socialismo realmente existente”, cuando todo prueba su irrealdad. En verdad, esa pretendida realización de la utopía socialista tenía poco que ver con el socialismo marxiano al que, originariamente, se remitían los revolucionarios rusos.

Ahora bien, después de examinar el destino de la utopía socialista en este proceso histórico que se inicia con la Revolución de 1917 y llega a su fin en 1989 con el derrumbe del “socialismo real”, podemos concluir que dicha utopía no tiene la misma naturaleza, ni cumple la misma función, a lo largo de su recorrido histórico. En él podemos registrar dos periodos distintos y de desigual duración. En el primero, más corto, el partido y el Estado soviéticos, se hallan bajo la dirección de la vieja guardia bolchevique, encabezada por Lenin; el segundo, que cubre aproximadamente seis décadas —casi toda la existencia de la sociedad soviética—, se halla asociado tras la liquidación física de esa vieja guardia, a la capa más alta de la burocracia del partido y del Estado, o *nomenklatura*. En ese primer y breve periodo, nos encontramos con un proyecto utópico en el sentido negativo, criticado por Marx; es decir, en el de una nueva sociedad mejor y deseable, aunque condenada a no realizarse. La intención utópica de los bolcheviques era innegable, pero —como hemos señalado— su voluntarismo no se detenía ante nada, cualesquiera que fueran sus consecuencias. Creían que la utopía, inspirada por Marx, podía realizarse, aunque hubiera que pagar por ello un alto costo humano y sacrificar incluso valores socialistas como la libertad y la democracia. La ideología soviética cumplía en esos años la función de justificar el voluntarismo histórico, así como los costos y sacrificios que exigía. La ideología estaba así al servicio de la utopía. En el segundo periodo —el que corresponde al estalinismo y años posteriores— se considera que el proyecto de construir una nueva sociedad (o sea, la utopía socialista), se ha cumplido. Pero, aunque la realidad desmiente esa supuesta realización, se sigue invocando la utopía. Al invocarla e identificarla con la realidad (con el “socialismo real”), la ideología cumple la función práctica, justificadora que le es propia, y la utopía se convierte —como agudamente advierte Luis Villoro— en ideología.³ Tenemos, pues, que en el primer periodo histórico, la utopía que se pretende realizar no puede realizarse, en tanto que en el segundo, no obstante esa imposibilidad, se presenta como realizada. Pero, esta presentación sólo puede hacerse dejando atrás la intención utópica originaria, convirtiendo la utopía socialista en la ideología de una nueva clase, la burocracia estatal y partidaria, a la que interesa justificar la realidad presente, de acuerdo con sus intereses. Pero, aunque el derrumbe del sistema en que desembocó esa experiencia histórica, acarreó asimismo el fin de la ideología que lo justificaba, ¿significa esto, a su vez, el fin de la utopía socialista que estaba en sus orígenes? Abordemos la cuestión en relación con los dos escalones forzosos a los que nos referimos al comienzo de nuestro asedio a la utopía: Marx y el “socialismo real”.

Con respecto al pensamiento marxiano que inspiró a los revolucionarios rusos en su praxis propiamente utópica, cabe preguntarse si el resultado final de esta experiencia

histórica, su derrumbe, significa el fin de la utopía socialista de inspiración marxiana. Ahora bien, si tenemos presente lo que ha sido efectivamente esa experiencia, de acuerdo con la caracterización que hemos hecho de sus dos periodos, podemos concluir lo siguiente: en el primero, como intento imposible de realizar la utopía, ésta podría ser descalificada —como descalificó Marx otros intentos utópicos cuando no se daban las condiciones y mediaciones necesarias para realizarlos—, pero esa descalificación no alcanzaría a su contenido valioso. Por ello, la utopía así descalificada no podría serlo como proyecto de una nueva sociedad, posible y realizable en otras condiciones y con las mediaciones correspondientes. Empeñarse en lo contrario, entrañaría el rígido determinismo que cierra las puertas de la historia. En el segundo periodo de la experiencia histórica que estamos considerando, el intento utópico, como ya señalamos, quedó atrás, aunque se mantenía su contenido formal, retóricamente. En verdad, no existía realmente una sociedad socialista, o sea: la realización de la utopía originaria, aunque se recurriera a ella, ideológicamente, para legitimarla. Por tanto, la utopía socialista no puede ser descalificada a menos que se la identifique falazmente con el “socialismo realmente existente”, como harían en su tiempo los dirigentes soviéticos y los ideólogos del capitalismo. Pero, aún rechazando semejante identificación y dejando a salvo el contenido utópico, se podría desplazar el blanco de la crítica a la posibilidad de su realización, para sentenciar que la utopía, al pretender realizarse, produce inevitablemente (una vez más asoma su oreja el determinismo) la negación de su propio contenido. Dicho lisa y llanamente: la utopía sería buena a condición de no empeñarse en realizarla. O sea: el fracaso histórico del intento utópico, generado por la Revolución de 1917, sería el destino inexorable que aguarda en el futuro a la utopía socialista, cualesquiera que sean las modalidades, condiciones y mediaciones de su realización.

Ahora bien, como posibilidad real, objetiva, y no como pura fantasía, el socialismo existe —como el ser en potencia de Aristóteles— enraizado en, o condicionado por, la realidad capitalista. Es una posibilidad realizable, no realizada aún, que podría no realizarse. Supone, en consecuencia, un desplazamiento ideal desde el presente, en el que existe potencialmente, al futuro en el que puede o no realizarse. Así, pues, no es parte integrante de la realidad efectiva, sino de aquella que —como dice Bloch— *no es todavía*,⁴ aunque podría no ser. Pero, justamente por ello es una posibilidad entre otras. Con respecto a esta pluralidad de posibles, cabe recordar que en el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels se admite la posibilidad de que la lucha de clases conduzca no a la victoria de una sobre otra, sino a su destrucción mutua. Y al formular el dilema de “socialismo o barbarie”, Marx estaba admitiendo una dualidad de posibles de signo opuesto. La posibilidad de la barbarie, en nuestro tiempo, representada por la amenaza de un cataclismo ecológico, un holocausto nuclear o una incontrolable ingeniería genética, alcanza un grado de negatividad absoluto —puesto que está en juego la propia supervivencia humana— que Marx no podía sospechar.

Así, pues, el propio desarrollo del capitalismo crea, junto a la posibilidad de la barbarie extrema, la del otro cuerno del dilema: el socialismo. Crea su posibilidad, pero no su efectividad; es decir, su transformación frente a otras posibilidades, en realidad.

Ciertamente, esa transformación requerirá, junto a condiciones reales, objetivas, necesarias, la intervención subjetiva correspondiente; es decir, la conciencia en la mayoría de la población de la necesidad y posibilidad de esa transformación, así como de que *debe* realizarse, conciencia indispensable para pasar a la acción. Todo esto comprenderá un largo proceso histórico, cuya duración no se puede prever ni tampoco garantizar su resultado. Pero, desde la altura de nuestro presente, hay que reconocer que el eclipse de la utopía socialista, asociada infundadamente al fin del “socialismo real”, ha vuelto difícil e incierto su porvenir. Y, sin embargo, la persistencia del capitalismo, la agravación de los males sociales que engendra por su propia naturaleza, hacen hoy más necesario que nunca el socialismo, y no sólo para los individuos, grupos sociales o pueblos que los sufren más directamente, sino también —por los desastres ecológicos, nucleares o genéticos que nos amenazan— para toda la humanidad. Por ello, la utopía socialista, de inspiración marxiana, de una sociedad más justa, más digna, más libre y más igualitaria, lejos de haber llegado a su fin, al entrar en el siglo XXI mantiene su vitalidad, no obstante el eclipse por el que hoy pasa su vigencia.

Y la mantiene no sólo porque sigue siendo necesaria, deseable, posible y realizable, aunque no inevitable, sino también porque dado su contenido moral de justicia, dignidad, libertad e igualdad, esta utopía —sea o no sea en el futuro—, *debe ser*.

1998

¹ De la utopía me he ocupado en *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975; así como en los siguientes trabajos, incluidos en el presente volumen: “La utopía de don Quijote”, “En la utopía socialista ¿de qué socialismo hablamos?” y “La utopía del ‘fin de la utopía’”.

² Sobre esta relación, véase mi ensayo “[Marx y el socialismo real](#)” en el presente volumen.

³ Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, 1997, pp. 217-221.

⁴ Cf. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

- “El poder y la obediencia”. Conferencia dictada el 15 de septiembre de 1982 durante el Simposio “Los sentimientos políticos”, organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en Sitges, Barcelona.
- “La cuestión del poder en Marx”. Ponencia presentada en la VI Semana Galega de Filosofía, cuyo tema abordado fue Filosofía y poder, organizada por el Aula Castelao de Filosofía y llevada a cabo del 27 al 31 de marzo de 1989 en Pontevedra, España. Sus ideas básicas fueron expuestas y discutidas también en el Seminario “Filosofía política”, del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, España, en abril de 1989, para los profesores universitarios del país en esta materia.
- “Marx y la democracia”. Conferencia dictada el 8 de octubre de 1983 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga, España.
- “Democracia y revolución”. Las ideas fundamentales de este trabajo fueron expuestas en la ponencia presentada en el Simposio Internacional “Democracia y revolución”, celebrado en junio de 1989 en Managua, Nicaragua. Una versión más amplia de dicha ponencia fue presentada en las Jornadas de Otoño “Rostros y máscaras de la democracia”, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y llevadas a cabo del 13 al 16 de noviembre de 1989.
- “El movimiento del 68”. Intervención, con ligeras variantes, en los actos conmemorativos del Movimiento Estudiantil del 68, en las Facultades de Filosofía y Letras y de Economía de la UNAM, el 3 de octubre y el 24 de noviembre de 1993, respectivamente.
- “Reflexiones—¿intempestivas?—sobre la igualdad y la desigualdad”. Conferencia dictada el 28 de octubre de 1994 en el Coloquio “Los valores humanos en México”, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- “Anverso y reverso de la tolerancia”. Publicado en Rafael Cordera Campos y Eugenia Huerta (coords.), *La universidad y la tolerancia*, México, UNAM, 1996.
- “Filosofía, técnica y moral”. Conferencia dictada en el Congreso “Técnica, ciencia y cultura”, en homenaje al doctor Carlos Paris, organizado por la Universidad Autónoma de Madrid, España, y llevado a cabo del 16 al 20 de noviembre de 1992.
- “Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?” Conferencia pronunciada el 17 de noviembre de 1995 en el Simposio Internacional “Filosofía y educación”, organizado por la UNAM en homenaje a Fernando Salmerón.
- “Ideal socialista y socialismo real”. Ponencia presentada en el Simposio Internacional “Del socialismo existente al nuevo socialismo”, celebrado en Caracas, Venezuela, del 27 al 31 de mayo de 1981.
- “Marx y el socialismo real”. Conferencia pronunciada el 2 de noviembre de 1983 en la Fundación de Investigaciones Marxistas de Madrid, España.

- “Marxismo y socialismo, hoy”. Conferencia de clausura del Seminario de homenaje en torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, organizado por la Universidad de Cádiz y el Instituto de Cooperación Iberoamericana con motivo del otorgamiento del Doctorado *honoris causa* por esa Universidad. El seminario se llevó a cabo en Cádiz, España, en mayo de 1987.
- “Liberalismo y socialismo”. Ponencia presentada en el Coloquio de Invierno “Los grandes cambios de nuestro tiempo”, organizado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la revista *Nexos* y la Universidad Nacional Autónoma de México. Se llevó a cabo en la ciudad de México del 10 al 21 de febrero de 1992.
- “Socialismo y mercado”. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional “El socialismo del futuro”, organizado por la Fundación Sistema de Madrid y realizado en Sevilla, España, en 1990.
- “Después del derrumbe”. Publicado con el título “Después del derrumbe: estar o no a la izquierda”, en la revista *Sistema*, núm. 108, Madrid, mayo de 1992 (también en *Dialéctica*, núms. 23-24, Universidad Autónoma de Puebla, invierno de 1992-primavera de 1993).
- “Más allá del derrumbe”. Presentación del libro *Más allá del derrumbe*, de Gabriel Vargas Lozano (Siglo XXI y Universidad Autónoma de Puebla, 1995), realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 9 de marzo de 1995.
- “La utopía de don Quijote”. Ponencia presentada en el Cuarto Coloquio Cervantino Internacional, celebrado en la ciudad de Guanajuato del 9 al 11 de octubre de 1990.
- “En la utopía socialista ¿de qué socialismo hablamos?”. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional “El socialismo del futuro”, organizado por la Fundación Sistema y realizado en Madrid, en 1989.
- “La utopía del ‘fin de la utopía’”. Conferencia pronunciada en el Seminario sobre la Utopía, como parte de los Cursos de Verano de la Universidad Complutense de Madrid, España. Se llevó a cabo en El Escorial en agosto de 1995.
- “Una utopía para el siglo XXI”. Texto íntegro de la ponencia presentada —en forma resumida— con el título de “Nuevo asedio a la utopía” en la mesa redonda sobre “¿Fin de la utopía?”, con la participación de Gustavo Gutiérrez y Fernando Savater, durante el Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía. Se llevó a cabo en Cáceres-Madrid del 21 al 26 de septiembre de 1998.

ÍNDICE

Prólogo

PRIMERA PARTE POLÍTICA

El poder y la obediencia

El fetichismo del poder
Fenomenología del poder
Fenomenología de la obediencia
Poder y lenguaje
Componentes de la obediencia
¿Por qué se obedece?
Dialéctica del poder y la obediencia
Más allá del poder y la obediencia
El adiós al poder del poder propio

La cuestión del poder en Marx

¿Existe una teoría del poder en Marx?
Lugar teórico de lo económico y lo político en Marx
Conceptos políticos fundamentales
Límites de la autonomía del poder político
Poder y violencia
¿Conquista violenta o pacífica?
La fisonomía marxiana del nuevo poder
El problema de la extinción del Estado
Los otros poderes
Palabras finales

Marx y la democracia

Democracia y revolución

Una definición mínima de la democracia
El quién, dónde, cómo y sobre qué de la democracia
Valor potencial y subversivo de la democracia
La veta autoritaria de la izquierda latinoamericana
Democracia representativa o democracia directa: un falso dilema
Democracia y socialismo
La democracia y su historia
Democracia y capitalismo
Valor universal de la democracia

Las críticas a la democracia

Revolución y autoritarismo. Revolución y democracia

El movimiento del 68

Reflexiones —¿intempestivas?— sobre la igualdad y la desigualdad

¿Reflexiones intempestivas?

Tradicón igualitaria

Conceptos, valores e ideales

Identidad y diferencia en la justificación de la igualdad y la desigualdad

La igualdad que encubre la desigualdad

Principios igualitarios

Otros principios igualitarios

A modo de conclusión

Anverso y reverso de la tolerancia

Aclaraciones previas

Rasgos de la tolerancia

Disenso y tolerancia

Tolerancia y libertad

Justificación de la tolerancia

Tolerancia falsa o inauténtica

Límites de la tolerancia

Fines y medios tolerables e intolerables

Filosofía, técnica y moral

Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?

Derecha e izquierda en política

¿Fin de la dicotomía derecha-izquierda?

Criterios de una distinción política

La dicotomía de derecha e izquierda en otros campos

¿Y en la moral?

¿Más allá de la derecha y la izquierda en la moral?

SEGUNDA PARTE SOCIALISMO

Ideal socialista y socialismo real

El socialismo como ideal y como necesidad histórica

El “socialismo real” en la Unión Soviética

Cuestiones de fondo

¿Estado obrero degenerado?

¿Sociedad capitalista peculiar?

¿Sociedad socialista autoritaria?
Una sociedad de nuevo tipo
La crítica del socialismo real
Marx y el socialismo real
Marxismo y socialismo, hoy
Liberalismo y socialismo
Socialismo y mercado
Después del derrumbe
Más allá del derrumbe

TERCERA PARTE
UTOPIA

La utopía de don Quijote
En la utopía socialista ¿de qué socialismo hablamos?
La utopía del “fin de la utopía”
Fin de siglo e ideología del “fin”
La tradición de la utopía
Constantes de la utopía (siete tesis sobre la utopía)
Las críticas a la utopía
¿Fin de la utopía?
Una utopía para el siglo XXI
Procedencia de los textos



En esta obra, el autor, con un tono didáctico preciso e incuestionable, expone su concepción ideológica sin argumentaciones rebuscadas; el resultado es un dinámico compendio de filosofía donde se revelan con sencillez, pero con profundidad, las relaciones entre la ética y el poder, y la doctrina política y la utopía.

Adolfo Sánchez Vázquez reúne en este volumen una serie de ensayos destinados a explicar en lo posible estos conceptos; en la primera parte se hace el análisis del concepto de poder derivado del pensamiento de Karl Marx: su peculiar posición en el problema de la democracia, la situación del “socialismo real” y los esquemas técnicos de términos como igualdad/desigualdad, tolerancia/intolerancia. La segunda parte se ocupa de la moral y su complejo contexto; intenta definir las relaciones entre la política y la moral, las tendencias de derecha e izquierda respecto a ella, así como su situación actual y sus perspectivas. El libro culmina con el análisis de la utopía: primero sugiere una nueva lectura de *El Quijote* desde su contenido utópico; posteriormente intenta precisar los rasgos fundamentales de la utopía socialista, y por último trata de esclarecer lo que hay de ideología y utopía en la tendencia a anunciar, en nuestros días, el “fin de la utopía”.

Índice

Prólogo	7
Primera Parte. Política	10
El poder y la obediencia	12
El fetichismo del poder	12
Fenomenología del poder	13
Fenomenología de la obediencia	16
Poder y lenguaje	17
Componentes de la obediencia	17
¿Por qué se obedece?	18
Dialéctica del poder y la obediencia	20
Más allá del poder y la obediencia	21
El adiós al poder del poder propio	22
La cuestión del poder en Marx	27
¿Existe una teoría del poder en Marx?	28
Lugar teórico de lo económico y lo político en Marx	29
Conceptos políticos fundamentales	31
Límites de la autonomía del poder político	33
Poder y violencia	34
¿Conquista violenta o pacífica?	34
La fisonomía marxiana del nuevo poder	35
El problema de la extinción del Estado	36
Los otros poderes	38
Palabras finales	39
Marx y la democracia	45
Democracia y revolución	60
Una definición mínima de la democracia	60
El quién, dónde, cómo y sobre qué de la democracia	60
Valor potencial y subversivo de la democracia	61
La veta autoritaria de la izquierda latinoamericana	62
Democracia representativa o democracia directa: un falso dilema	63
Democracia y socialismo	64
La democracia y su historia	64
Democracia y capitalismo	65

Valor universal de la democracia	66
Las críticas a la democracia	66
Revolución y autoritarismo. Revolución y democracia	68
El movimiento del 68	75
Reflexiones —¿intempestivas?— sobre la igualdad y la desigualdad	83
¿Reflexiones intempestivas?	83
Tradicón igualitaria	84
Conceptos, valores e ideales	87
Identidad y diferencia en la justificación de la igualdad y la desigualdad	88
La igualdad que encubre la desigualdad	90
Principios igualitarios	91
Otros principios igualitarios	92
A modo de conclusión	94
Anverso y reverso de la tolerancia	97
Aclaraciones previas	97
Rasgos de la tolerancia	98
Disenso y tolerancia	98
Tolerancia y libertad	99
Justificación de la tolerancia	100
Tolerancia falsa o inauténtica	100
Límites de la tolerancia	102
Fines y medios tolerables e intolerables	105
Filosofía, técnica y moral	108
Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?	121
Derecha e izquierda en política	121
¿Fin de la dicotomía derecha-izquierda?	122
Criterios de una distinción política	124
La dicotomía de derecha e izquierda en otros campos	125
¿Y en la moral?	128
¿Más allá de la derecha y la izquierda en la moral?	132
Segunda Parte. Socialismo	136
Ideal socialista y socialismo real	138
El socialismo como ideal y como necesidad histórica	138
El “socialismo real” en la Unión Soviética	140
Cuestiones de fondo	142

¿Estado obrero degenerado?	143
¿Sociedad capitalista peculiar?	143
¿Sociedad socialista autoritaria?	144
Una sociedad de nuevo tipo	146
La crítica del socialismo real	147
Marx y el socialismo real	154
Marxismo y socialismo, hoy	168
Liberalismo y socialismo	179
Socialismo y mercado	184
Después del derrumbe	195
Más allá del derrumbe	208
Tercera Parte. Utopía	217
La utopía de don Quijote	218
En la utopía socialista ¿de qué socialismo hablamos?	231
La utopía del “fin de la utopía”	247
Fin de siglo e ideología del “fin”	247
La tradición de la utopía	247
Constantes de la utopía (siete tesis sobre la utopía)	252
Las críticas a la utopía	254
¿Fin de la utopía?	256
Una utopía para el siglo XXI	264
Procedencia de los textos	275