



**Felipe Martínez Marzoa**

# **DE LA REVOLUCIÓN**



En esta colección de ensayos Felipe M. Marzoa analiza la idea de «revolución» dentro del pensamiento marxista. «Pues bien, que “hable de” las cosas de las que yo quería hablar aquí, no conozco otro pensamiento esencial que el de Marx, y, por consiguiente, en contexto como el que aquí se adopta [...] yo estaba ineludiblemente obligado a ser marxista».



Felipe Martínez Marzoa

# De la revolución

ePub r1.0

AlNoah 18.03.14

Título original: *De la revolución*

Felipe Martínez Marzoa, 1976

Diseño de portada: AlNoah

Editor digital: AlNoah

Escaneo y ePub original: Blok

ePub base r1.0



Los ensayos que constituyen el presente libro fueron escritos entre mayo de 1974 y el mismo mes de 1975, y en septiembre de este último año recibieron el «imprimatur» de su autor. Desde entonces han estado en trámites editoriales.

A juzgar por hábitos de lectura y de crítica bastante arraigados, temo que sea preciso aclarar lo siguiente: Entre los escritos aquí presentes y lo demás de mi obra publicada no media ni un «corte» ni siquiera una «evolución»; los contenidos de un lado y de otro son rigurosamente coetáneos, y están

esencialmente ligados entre sí; puede decirse que ni siquiera hay «un lado» y «otro». Quizá esta declaración lleve a alguien a preguntarse por qué, entonces, el presente libro tiene el aspecto de querer ser rigurosamente marxista, de un marxismo que casi podríamos llamar «purista», aunque no homologado. No siento la necesidad de disculpar tal hecho, sino sólo de apuntar a su justificación, en la medida en que ella se encuentra en las páginas mismas de este libro y de los otros. Por una parte, trato de distinguir entre el pensamiento esencial y la «filosofía» de consumo; por otra parte, todo escrito «habla de»

algo, se mueve en un cierto tejido de términos, en una determinada verbalización y teorización de las cuestiones, y, todavía por otra parte, nadie puede pensar ni expresarse sin tomar sus recursos intelectuales de alguna tradición de pensamiento. Pues bien, que «hable de» las cosas de las que yo quería hablar aquí, no conozco otro pensamiento esencial que el de Marx, y, por consiguiente, en contexto como el que aquí se adopta (y que uno no tiene otro remedio que adoptar entre otros, a no ser que, con total falta de honradez, quiera expresamente rehuirlo), yo estaba ineludiblemente obligado a ser

marxista. Ni siquiera podía ser «revisionista» en relación con el marxismo, porque creo tener una idea de en dónde reside la verdadera fuerza de un pensamiento: en esas temidas aristas que todo revisionismo tiende a dulcificar.

Vigo, abril de 1976.



---

# **ESTRUCTURA ECONÓMICA Y PROYECTO REVOLUCIONARIO**

Repetidamente se ha planteado el intento de recuperar a Marx para la historia del pensamiento, arrancándolo al dominio de la pura y simple utilización. Incluso podemos decir que nadie capaz de pensar aceptará el poco limpio recurso de que el pensamiento marxista, por ser

un pensamiento esencialmente orientado a la «práctica», es inseparable de la actividad práctica a la que dio origen; en primer lugar, porque nadie puede presentar un certificado que defina por encima de toda discusión cual es el verdadero «origen» de cierta actividad práctica materialmente existente, y no tiene a este respecto ni mucho ni poco valor el hecho de que el nombre de Marx haya sido incluido por unos sí y por otros no en el santoral.

Pero ¿qué quiere decir eso de «recuperar a Marx para la historia del pensamiento»? Reconocer que Marx es un pensador de primera línea, aparte de

no ser ninguna novedad, puede ser sencillamente el recurso para librarse de Marx. Lo que comúnmente se entiende por «la historia del pensamiento» es una galería de personajes cuyas «doctrinas» se exponen, a los que se admira y a los que, por lo mismo, no se toma muy en serio. Así, cuando se pretende recuperar a Marx para la historia del pensamiento, puede ser que implícitamente se pretenda hacer de Marx un «autor» igualmente útil para personas con actitudes políticas muy diversas, e incluso para aquellos que no tienen ninguna actitud política (esto es: que no tienen otra que la obediencia pasiva al

poder establecido); bajo el pretexto de interpretación «filosófica», se convierte a Marx en alguien que dijo ciertas cosas bastante vagas acerca de la «alienación» y la «liberación del hombre», ciertas cosas que cualquiera puede aceptar y que tienen la ventaja de no inquietar en absoluto a la policía. Este género de interpretación recibe el apoyo de la convicción habitual de que el historiador y, en general, el pensador o el investigador no deben «hacer política». No tenemos por qué dar una respuesta a esta tesis; podemos limitarnos a decir que el pensador o el investigador tiene que hacer lo que

como pensador o como investigador tenga que hacer, y que, si le vienen con prohibiciones a priori, tiene derecho a suponer que tras esas prohibiciones hay intereses extraintelectuales.

No tenemos, sin embargo, el derecho de repudiar solamente el apoliticismo. Permítasenos decir que un enemigo no menos grave se encuentra de otro lado, donde el «marxista» de serie, que se siente «políticamente comprometido», maneja sus cuatro clarísimas verdades sobre «la dialéctica», «las fuerzas productivas», la «Superestructura» y la «infraestructura», y posee un procedimiento altamente eficaz para des

hacerse de todo el que intente sacarle de su torre de marfil compartida: pensará que él ha tomado partido y por eso ve las cosas de cierta manera, mientras que su interlocutor está —por así decir—, fuera del cotarro. Con Marx se han hecho, en materia de difusión y estudio de su obra, cosas que no pueden hacerse con un pensador serio; así, la circulación de sus escritos en la forma de «trozos escogidos» ordenados y clasificados por temas, expediente muy «práctico», esto es: que permite encontrar una cita para cada necesidad, pero no leer a Marx. Otras veces simplemente se han ejercido de un modo

más sistemático de lo que se ejercen sobre otros pensadores, por ejemplo: de costumbre los mismos procedimientos inadmisibles: el resumen doctrinario, el manual, la traducción acríticamente adoptada como fuente, etcétera. De modo general, en el estudio de la obra de Marx se ha procedido con notable ligereza de método histórico, quizá porque se ha pensado que el marxismo es una cosa presente, que hay unas autoridades vivas (o muertas hace poco) que representan oficialmente el marxismo, y que la bendición de esas autoridades puede suplir la deficiencia de trabajo sobre los originales.

Sin embargo, este defecto histórico-filológico no explica la trivialidad de lo que hoy circula como «marxismo»; es sólo una de las formas de esa trivialidad. La verdadera explicación radica en esto otro: hoy en día falta un planteamiento revolucionario en el sentido en que fue revolucionario el planteamiento formulado por Marx. En ausencia de la revolución, las proposiciones que se encuentran en la obra de Marx pierden su sentido; al convertirse en enunciados puramente teóricos, se convierten de paso en enunciados unilaterales y, en definitiva, falsos. El proyecto revolucionario es



substituido por la presunta «verdad científica», mil veces «brillantemente confirmada» por «la experiencia». El tránsito del proyecto revolucionario a la «verdad científica» no puede hacerse sin producir a la vez distorsiones del contenido; vamos a citar una de ellas, que es inherente al propio tránsito mencionado.

Según una exposición habitual, Marx descubrió las «leyes del acontecer social». En esta expresión está ya dicho que, según quienes eso dicen, Marx consideró «el acontecer social» como objeto de conocimiento, es decir: de un modo teórico. El concepto «leyes del

acontecer» está ligado indisolublemente a la fundamentación (moderna y, en especial, kantiana) de las ciencias «de la naturaleza», donde «naturaleza» no quiere decir otra cosa que esto: el objeto del conocimiento teórico. Con arreglo a la mencionada interpretación del pensamiento de Marx, la revolución proletaria estaría determinada por esas «leyes del acontecer histórico» y, por lo tanto, sería «inevitable». Ahora bien, si Marx creyese que la revolución era «inevitable», se hubiera sentado a esperarla, y no fue esto lo que hizo. Lo que ocurre es que Marx no «descubrió» ninguna clase de «leyes del acontecer

histórico». O, para ser más exactos, lo que trató de descubrir fueron las leyes internas del movimiento de la sociedad capitalista: «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna» («sociedad moderna» quiere decir aquí «Sociedad capitalista») y este tipo de análisis es, en Marx, rigurosamente sincrónico, no futuroológico; cuando Marx expone las «tendencias», los «procesos») o, si se quiere, las «leyes» de esos procesos, lo único que hace es poner en conceptos la propia realidad que se está desarrollando ante sus ojos, desvelar, más allá de los datos empíricos, la estructura de esa realidad.

Es muy fácil observar que, de las «leyes económicas» que Marx descubre, ninguna conduce al socialismo; todas conducen a un callejón sin salida del capitalismo, pero ninguna al socialismo. Marx no dijo que el capitalismo no pudiese mantenerse indefinidamente en el callejón sin salida; sólo dijo que el callejón no tenía salida. Dijo también que la fuerza capaz de dar una salida a la situación (esto es: de acabar con el capitalismo), la fuerza materialmente suficiente y que «no tiene nada que perder», estaba presente; pero no dijo que esa fuerza hubiese de actuar necesariamente, «inevitablemente».

Entre la absurdidad del capitalismo y su destrucción efectiva hay un salto que ninguna «ley histórica» puede garantizar. Marx no se preguntó «¿qué tiene que ocurrir?» (a esto su respuesta hubiera sido «nada tiene que ocurrir»), salvo que entendamos «tiene que ocurrir para ...», a saber: para que no se pierda todo sentido, inclusive aquél —ya el único que queda— que consiste en asumir la pérdida de todo sentido); se preguntó más bien esto otro: ¿qué puede ocurrir?, esto es: ¿qué auténtica tarea histórica es posible? Lo que se ha interpretado como «inevitabilidad» de la revolución no es otra cosa que esto: que no hay otra

verdadera salida que la subversión radical del orden existente, en otras palabras: que, en virtud del condicionamiento recíproco entre unos y otros aspectos de la sociedad presente, cualquier acción sobre un punto o aspecto de ella (acción política, económica, pedagógica o de cualquier otra índole) será absorbida de uno u otro modo por el sistema mismo y, por lo tanto, transformada a su vez en mecanismo de alienación, y que, sin embargo, el proyecto de una subversión integral del sistema no es nada absurdo ni utópico, sino el proyecto reclamado, exigido (pero como proyecto, por lo

tanto exigido de la conciencia, no materialmente determinado según leyes, por lo tanto no «inevitable») por las condiciones de la realidad presente; que ahora, por primera vez en la historia, un proyecto de subversión total puede ser enunciado de manera internamente coherente y sin que falte ningún elemento esencial. ¿Y por qué ahora por primera vez?; precisamente porque la sociedad moderna (la sociedad capitalista) ha llegado al fondo: ha establecido como principio para el hombre la privación de toda humanidad, responsabilidad, libertad. En todas las sociedades anteriores había ciertas

privaciones determinadas, que la burguesía se siente quizá orgullosa de haber superado; en efecto, la sociedad burguesa ha superado todas esas privaciones particulares, porque ha alcanzado la perfección en ese campo: aquel sistema que no necesita privar a los hombres de esto o aquello, porque, de antemano, como sistema, los ha privado de todo, los ha declarado vacíos. Ya no hace falta, por ejemplo, someter al esclavo a su amo; él mismo irá a someterse «voluntariamente», porque el sistema no le deja otra salida. «Grandeza», «dignidad», «espíritu», estas palabras pueden manejarse ahora



con más facilidad que nunca, porque ya no significan nada. Todos los hombres tienen su dignidad, su espíritu; al fin y al cabo, para lo que ello importa, ¿por qué habría que negárselo? Todos son iguales, ¿por qué no, si todos son igualmente nulos?

Allí donde se priva al hombre de su humanidad, no hay, en definitiva, privadores y privados; la estimación práctica que cada uno hace del otro en cuanto tal es la estimación que hace de sí mismo, porque es la estimación que hace de lo que él mismo es, del hombre; Marx se propone mostrar esto, como todo lo demás, en el plano de los

mecanismos de base económica, mostrando que, en sí mismas, las decisiones del poderoso son tan poco libres como las del sometido; pero no es menos cierto que el uno es el poderoso y el otro el sometido; la privación afecta a todos, pero sitúa a unos en el poder y a otros en el arroyo, a unos gozando de ella y a otros padeciéndola. La clase dominante representa positivamente el sistema mismo; la otra clase lo representa negativamente. La privación total es, para la clase dominante, el hecho de que puede perderlo todo; para la clase explotada, el hecho de que no tiene nada que perder. Y, aquí, la

situación da la vuelta: quien no tiene nada que perder es, precisamente por eso, libre: él, y sólo él, es capaz de esa clara visión que sólo se puede tener cuando uno no está obligado a conservar nada.

Interesa destacar que los conceptos del proletariado y de la revolución son, en la aparición cronológica de la obra de Marx, anteriores a la enunciación de «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna». El descubrimiento de aquellos conceptos fue lo que hizo de Marx el crítico de la economía política. No pretendemos con esto decir nada parecido a que la obra «de juventud» de

Marx contenga su «filosofía», que esta «filosofía» haya empujado a Marx al campo de la «economía política» y que lo posterior pertenezca más a este campo que al de la «filosofía», de modo que las tesis fundamentales de Marx estarían precisamente en sus escritos «de juventud». No creemos válida esta historia, ni siquiera que se pueda entender nada de la «filosofía» de Marx sin entrar de lleno en economía política. La constitución de la teoría marxista, la historia intelectual de Marx hasta que Marx «llega a ser aquello que es», es el camino cuyo punto de llegada se nos revela por primera vez con toda

claridad en la obra (aparecida en 1859) *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Pero lo que sí es cierto es que la investigación de Marx en el campo de la economía política no es otra cosa que el necesario autoesclarecimiento y desarrollo del concepto del proletariado o, lo que es lo mismo, del concepto de la revolución.

En el prólogo de *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en un párrafo muy conocido y al que luego volveremos, Marx escribe: «Con el cambio de la base económica, se trastorna, más pronto o más tarde, todo el imponente edificio montado sobre

ella. En la consideración de tales transversiones, hay que distinguir siempre entre la transversión *material*, *que ha de ser y que puede ser constatada con la exactitud propia de la ciencia de la naturaleza*, en las condiciones económicas, en las condiciones de la producción, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra: ideológicas, en las cuales los hombres toman conciencia del conflicto y lo riñen» (subrayamos nosotros, no Marx). Todo el párrafo al que pertenecen estas frases habla de la contraposición y relación entre la «base real» y las

formas jurídicas, políticas, etcétera. Ahora bien, aparte de decir que «las condiciones económicas, las condiciones de la producción» son «la base real», el único atributo que se da a esas condiciones (o al cambio en ellas), y, por lo tanto, lo único que puede aparecer como justificativo de que se las considere «la base real», es ese «materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden» que hemos subrayado en nuestra traducción. ¿Qué importancia tiene aquí la palabra «naturwissenschaftlich» («propio de la ciencia de la naturaleza», «al modo de la ciencia de la naturaleza»)? «La

ciencia de la naturaleza» quiere decir fundamentalmente la física matemática. ¿Qué es lo que tiene en común con la física matemática el procedimiento de Marx en el análisis «económico»?

La exactitud propia de la moderna ciencia de la naturaleza presupone el carácter matemático de esa ciencia, que es algo más amplio que el carácter «numérico» o «cuantitativo». El carácter fundamental de la moderna ciencia física consiste en que se busca, para la exposición de un campo de fenómenos, la formulación de un esquema constituido con relaciones de dependencia que pueden ser definidas



contando con la pura forma de la experiencia (es decir: a priori), antes de cualquier experiencia efectiva. El esquema debe contener la determinación de qué ocurre al variar una magnitud cualquiera de él. La validez de hecho (validez para el campo de fenómenos de que se trate) del modelo así construido consiste en que el mismo dé resultados teóricos que coincidan con las experiencias que se realicen; esto, dada la infinidad de las condiciones que constituyen cada caso empírico, sólo es posible definiendo un conjunto de condiciones (por ejemplo: una esfera perfecta rodando sobre un perfecto

plano inclinado) que nunca podrá ser encontrado en estado puro en la experiencia, de modo que la verificación empírica no consiste en que un resultado teórico se encuentre en coincidencia inmediata con una medición empíricamente efectuada. El modelo construido es matemático en el sentido de que es construido en la pura forma de la experiencia, sin contener dato empírico alguno, sino sólo símbolos que representan datos empíricos posibles, y, por lo tanto, es válido para cualesquiera datos empíricos (es decir: en cualquier experiencia en la que se den —o en la

medida en que se den— las condiciones del esquema, han de darse los resultados previstos en el mismo); es matemático, pero no en el sentido de que sea necesariamente «cuantitativo»; cada símbolo presente en el modelo es de un tipo determinado (definible por las dependencias en las que puede entrar), y la cantidad es sólo un tipo posible.

El modelo que Marx construye de la sociedad capitalista es, por una parte, de la misma índole. No es extraído de los datos empíricos, sino construido a partir de ciertas nociones simples. Lo mismo por lo que se refiere al modo de verificación: en ninguna parte se dan,

por ejemplo, el capitalista puro u el obrero puro; en ninguna parte se ha dado en toda su pureza el mercado libre, en el que el precio de la mercancía está determinado por su valor, esto es: por la cantidad del «trabajo humano igual», materializado en ella. Ahora bien, en seguida salta a la vista una diferencia entre el proceder de la ciencia física y el de la ciencia histórica. En lo que se refiere a la ciencia física la investigación formula hipótesis y produce en la naturaleza las condiciones previstas; el experimento es precisamente la producción lo más exacta posible de las condiciones de un

modelo ya constituido. En cambio en el campo de la historia no tiene sentido hablar de producir en la realidad las condiciones de un modelo. El investigador de la historia, por lo mismo, no «produce en la mente» unas condiciones, ni siquiera las «más simples abstracciones» a partir de las cuales ha de realizarse la construcción de un modelo. De alguna manera, es la propia realidad la que ha de darnos las «abstracciones» que aparecen en el esquema. ¿De qué manera?

Nadie es puramente un capitalista, nadie es puramente un obrero, etc., pero todo ese esquema constituye el supuesto

conceptual desde el cual puede «verse» lo que de hecho (empíricamente) ocurre en la sociedad capitalista, y, en cambio, no constituye la base conceptual que permita «ver» lo que ocurre en la sociedad feudal o en la sociedad antigua.

A veces se lee en los manuales de filosofía el término «inducción»; con este término se pretende designar el procedimiento consistente en que, de la observación de una serie de casos concretos, obtenemos una «verdad» universal: de que a una serie de objetos con el carácter *a* les acontece *b*, «concluimos» que el carácter *a*

comporta  $b$ . Obviamente, esto es falso; cualquiera puede comprender que, si hasta el momento siempre se ha visto que  $a$  aparece junto con  $b$ , lo único que se puede decir es eso: que, hasta el momento,  $a$  siempre ha aparecido junto con  $b$ , y entonces no se «concluye» nada; simplemente, se dice en una frase lo mismo que ya se había dicho en varias. Todo esto es muy conocido, pero ya no lo es tanto el que el término «inducción» es una traducción (acompañada de una pésima interpretación) de la palabra griega *epagogé*. Cuando decimos, por ejemplo, que toda cosa que vemos y tocamos se mueve de alguna manera, o

bien que todo hombre morirá,  
indudablemente decimos algo  
verdadero, pero ¿decimos simplemente  
que hasta el momento no se ha visto  
ninguna cosa en la que no hubiese algún  
movimiento, ni hombre alguno que  
durase indefinidamente?; difícil sería  
mantener tal aserto; más bien ocurre esto  
otro: que la noción de movimiento forma  
parte del simple hecho de que algo (sea  
lo que sea) nos haga frente  
sensiblemente, que la muerte forma parte  
del puro y simple relacionarnos con un  
hombre; no decimos del «Concepto  
“hombre”» o del «concepto “cosa  
sensible”», sino del ser de «Otro» para



mí, de en qué consiste el que «Conmigo» haya «Otro», o de la presencia sensible, de en qué consiste el que algo nos haga frente sensiblemente. La noción de movimiento no se obtiene por abstracción a partir de la percepción de muchas cosas; por el contrario, está ya supuesta —bien que no como noción expresa— en la presencia sensible de cualquier cosa (no decimos que «existe antes», sino que *en* la presencia misma de la cosa está *supuesta* como constitutiva de esa presencia); la noción de la muerte no se extrae del conocimiento de muchos seres humanos que han muerto, sino que está supuesta

en cualquier trato con un ser humano; y por eso es legítimo decir que toda cosa sensible se mueve y que todo hombre muere. Pero estas nociones supuestas, precisamente porque están siempre supuestas, no están expresadas, han sido siempre dejadas atrás; incluso cuando efectivamente formulamos las proposiciones antes citadas, la idea que nos formamos del «movimiento» o de la «muerte» es puramente convencional y no responde a la fuerza de lo que se encuentra supuesto, dejado atrás, olvidado. Lo primero, lo que está supuesto en toda comprensión de algo dentro de determinado campo de

objetos, eso, de modo inmediato, permanece oculto.

Los ejemplos que acabamos de alegar son válidos para ilustrar mediante una cierta (aunque lejana) relación la cuestión que nos ocupa. Acerquémonos ahora más a nuestro tema e imaginémonos alguien que observa una sociedad «primitiva». Anotará todo lo que vea, todos los movimientos, los gestos, de los «primitivos» del caso, las particularidades de todos los útiles de los que se sirven. Ahora bien, todo esto, en principio, será para él un amasijo de datos, algo perfectamente ininteligible; los comportamientos de aquellas gentes

le parecerán «absurdos». En principio, el observador no dispone de los conceptos necesarios para entender aquello. Pero lo más interesante es que tampoco los «primitivos» del caso tienen esos conceptos; se limitan a vivir en ello como en el suelo que pisan, pero no lo piensan expresamente; lo «saben» en el sentido de que saben en cada caso lo que tienen que hacer, pero no serían capaces de expresar la norma por la que se rigen. Pues bien, algo así ocurre en la «sociedad moderna», con la diferencia —entre otras— de que en ella la norma no es directamente aplicable a individuos, porque el número de éstos

es lo bastante grande para que la sociedad pueda permitirse el lujo de marginar total o parcialmente a bastantes. Para que la sociedad capitalista funcione como tal, no es preciso que nadie sea expresamente consciente de su ley de funcionamiento; y, sin embargo, todo el que actúa dentro de la sociedad capitalista conoce de alguna manera esa ley; conoce, en efecto, al menos en la medida en que no está perturbado por factores subjetivos, qué es lo que en cada caso tiene que hacer si quiere sostenerse. Lo que falta es elevar a conocimiento expreso ese supuesto, encontrar la fórmula general

de esa norma; pero esto no es otra cosa que la formulación expresa de lo que ya estaba supuesto en cada paso de quien vive dentro de las relaciones estructurales básicas de la sociedad capitalista.

Resumamos ahora brevemente el camino andado desde la cita de «*naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden*» (palabras que siguen, por el momento, sin explicar del todo). Empezamos reconociendo una semejanza entre el método de la ciencia de la naturaleza y el método de la ciencia histórica: el que lo que una y otra establecen no son datos materiales,

sino esquemas. A partir de ello hemos establecido una diferencia fundamental entre el método (experimental) de la ciencia física y el método (estructural-fenomenológico) de la ciencia histórica. Por «fenomenología» no se entiende aquí el tomar nota de lo que se presenta en la actitud más inmediata y fácil para después (en una actitud supuestamente postfenomenológica) plantear unos u otros problemas acerca de ello; por «fenomenología» entendemos el atenerse a lo que se muestra y tal como ello se muestra, esto es: sin poner de antemano la exigencia de un determinado tipo de explicación (por contra, tal exigencia se

da, desde luego, en la ciencia físico-experimental). Puesto que ningún conocimiento tiene lugar si no es por conceptos, la tarea fenomenológica consiste en dejar que el propio fenómeno (esto es: el mostrarse de aquello que se muestra) nos dé los conceptos adecuados, el «lenguaje» en el cual ello puede ser dicho; en otras palabras: la tarea fenomenológica consiste en atender no sólo a *lo que* aparece, sino, ante todo, a las «condiciones de la posibilidad» de ese aparecer, esto es: a aquello previo dentro de lo cual (y sólo dentro de ello) algo tiene lugar, tiene sentido, *es* algo.



Una frase es puro sonido (o puro dibujo sobre un papel) para el que no conoce en absoluto la lengua en la que está dicha o escrita (a lo sumo se puede, por la forma fónica o gráfica, colegir que aquello debe de ser un lenguaje para alguien); pero una frase que pretende comunicar un dato histórico sólo tiene sentido a nivel lingüístico (esto es: sus morfos son conocidos, su sintaxis es correcta) si no es sobre la base de un estar de antemano en relación con el ámbito histórico (sea el de la «sociedad moderna» u otro) al cual se refiere ese dato. Siempre que se asume un dato histórico (por ejemplo: en la Atenas de

fines del siglo V había «fábricas» con más de cien operarios, muchos de los cuales eran libres y trabajaban por un salario), se hace «entendiendo» algo, es decir: sobre la base de una previa comprensión del ámbito histórico del caso. Ocurre que esa comprensión puede no resistir la crítica, porque otros datos del mismo ámbito no puedan ser entendidos según la misma comprensión previa (así, por muchas y conocidas razones, no vale imaginarse a los propietarios de las «fábricas» del ejemplo como una especie de empresarios capitalistas, ni a los mencionados obreros como proletarios).

La comprensión previa ha de poder pasar la prueba de los datos; pero no se «obtiene» de la materialidad empírica de los datos, por simple manejo de los mismos; no hay ningún «procedimiento» que permita pasar de una masa de datos materiales a una verdadera relación con el mundo histórico en el que esos datos son (o fueron) cosas. La comprensión previa, ciertamente, ha de venirnos del propio mundo histórico del que se trata, pero esto sólo puede producirse mediante un efectivo diálogo con ese mundo. Aun si suponemos que la estructura que ha de ser descubierta es de tipo «económico», sigue siendo

cierto que esa estructura no podría ser descubierta si ese mundo no nos hubiera legado formas: arte, pensamiento, lenguaje, y que esas formas serían a su vez puros datos materiales (y, en consecuencia, tampoco nos resolverían el problema) si no nos importasen en absoluto en sí mismas, si —por ejemplo— la filosofía de Aristóteles no nos dijese nada esencial ni la tragedia de Sófocles tuviese para nosotros valor fundamental alguno.

Lo «previo» de la sociedad moderna es lo que Marx busca cuando busca «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna». Marx llama a esto

«ley» porque es lo necesario; pero lo es como ley interna del modo de producción capitalista, no ley que determina el paso de ese modo de producción a otro. Empleando unos términos de moda, podemos decir: lo estructural es sincrónico, no diacrónico; caracteriza lo que ocurre dentro del sistema. Por otra parte: que, si yo digo «niña» en vez de «niño», he de decir «hermosa» en vez de «hermoso», eso pertenece a la estructura de la lengua castellana; pues bien, lo estructural no es material: no hay ninguna imposibilidad material de decir «niña hermoso», como no la hay, en el estado

actual de la técnica, de que todos los hombres dispongan de todos los bienes de que pueden realmente servirse; y, sin embargo, la imposibilidad de esto último tampoco depende de que los hombres (o algunos de ellos) sean «buenos» o «malos», «tontos» o «inteligentes». Es un aspecto esencial de la estructura de la sociedad moderna (y, en diferentes modos, de otras sociedades) el que esa estructura esté en su conjunto garantizada por una fuerza material (el Estado). Pero la estructura misma no es nada material; lo necesariamente material es su realización en cada caso. En el lenguaje,

lo material es el habla, no la lengua; paralelamente ocurre por lo que se refiere a las formaciones sociales.

Una formación social sigue siendo la misma (por ejemplo: la sociedad actual sigue siendo la sociedad capitalista, no es una formación social nueva, distinta del capitalismo) no porque siga produciéndose tal o cual fenómeno determinado, no porque siga siendo subsumible bajo tal o cual universal. Esto no es ni condición necesaria ni condición suficiente. La condición necesaria y suficiente es que los fenómenos puedan seguir entendiéndose mediante una estructura que resulta por

desarrollo del esquema básico inicial. Este esquema básico encierra ciertas tendencias; si se puede ver, con los conceptos contenidos en ese mismo esquema, que el desarrollo de esas tendencias conduce a cierta situación, esto es: si esta situación puede ser construida, en su aspecto estructural, por aplicación continuada de las propias condiciones del esquema básico, entonces, cualesquiera que sean las diferencias entre la nueva situación y el esquema inicial, podemos decir que estamos dentro de la misma formación social. Por ejemplo: no se puede construir la estructura de una sociedad



capitalista por aplicación continuada del esquema de la sociedad feudal; la primera surge «dentro» de la segunda, pero es un sistema radicalmente nuevo; en cambio, sí es posible desarrollar los aspectos estructurales de la sociedad actual como posibilidad de construcción a partir del esquema de la sociedad capitalista clásica y empleando como reglas de desarrollo las contenidas en ese mismo esquema.

Hemos tratado de insistir en que cada mundo histórico (Marx diría «cada sociedad») tiene su propia estructura, dentro de la cual (y sólo dentro de ella) tiene sentido cualquier dato relativo a

ese mundo. Esta afirmación, en cuanto que pretende estar de acuerdo con Marx, choca quizá con la convicción habitual que atribuye a este pensador la fijación de determinado esquema de validez en cierto modo suprahistórica, puesto que valdría para todas las «Sociedades» y, además, determinaría el «paso» de una «Sociedad» a otra; se trata de la conocida fórmula según la cual la «totalidad» de ciertas «relaciones de producción», correspondientes a un determinado «grado de desarrollo de las fuerzas productivas», constituiría la «estructura económica» de la sociedad, la cual es «la base real sobre la cual se

levanta un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia sociales», de modo que «en un determinado grado de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las presentes relaciones de producción» y «se produce entonces una época de revolución social» (todo ello en el prólogo de *Zur Kritik der politischen Oekonomie*). El texto en cuestión está en el prólogo de una obra dedicada al estudio de la sociedad capitalista, y se presenta con la pretensión de «formular brevemente» el «resultado general» de

la investigación de Marx, quien unas líneas más arriba ha escrito: «Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las relaciones de derecho como las formas de Estado no han de ser concebidas a partir de sí mismas ni tampoco a partir de la llamada evolución general del espíritu humano, sino que enraízan más bien en las relaciones materiales de vida, cuya totalidad abarca Hegel, según el uso de los ingleses y franceses del siglo XVIII, con el nombre de “sociedad civil”, y que, por otra parte, la anatomía de la sociedad civil ha de ser buscada en la economía política». «Sociedad civil»

*(bürgerliche Gesellschaft)* es aquí la misma expresión que otras veces — incluso dentro del mismo párrafo que estamos citando— se traduce por «Sociedad burguesa», lo cual se hace equivaler a «sociedad capitalista»; además, lo que Marx llama siempre «economía política» concierne, en efecto, a la «anatomía» de la sociedad burguesa. Tras las palabras acerca del «desemboque» de su investigación. Marx nos dice que a continuación se dedicó a estudio de la economía política; luego viene el texto antes citado sobre las «relaciones de producción» y las «fuerzas

productivas». Es, pues, bastante claro que el esquema que Marx pasa a exponer como «breve formulación» del «resultado general» responde a un trabajo teórico sobre la sociedad moderna y no pretende expresar directamente una ley abstracta de desarrollo de las sociedades en general. El que Marx se pronuncie de una manera generalizante se justifica por el hecho de que el modo de consideración propio de una toma de conciencia de la sociedad moderna es el que responde a la tarea histórica efectivamente planteada (o, si se quiere decirlo así, es el «nuestro») y, por lo tanto, tampoco podemos

despedirnos de él para el estudio de otras épocas y situaciones. Marx no trató de encontrar la «ley económica de movimiento» de otra sociedad que la «moderna», ni pretendió que tal empresa tuviese consistencia en sí misma; sus indicaciones sobre el «modo de producción feudal», el «antiguo» o el «asiático» son, desde luego, «económicas», pero —lo que es lo mismo— están siempre incluidas en el curso teórico del estudio de la sociedad moderna.

Una estructura histórica es *económica* en cuanto que los datos reclamados como realización material

de esa estructura son hechos *materiales* en el sentido de: hechos «que pueden ser —y que han de ser— constatados con la exactitud propia de la ciencia de la naturaleza». Luego hemos aquí otra vez ante las palabras «*materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierende*», que constituyen el núcleo de la cuestión. (Por supuesto, el concepto «*naturwissenschaftlich treu zu konstatierende*» no se añade al concepto «*materiellen*», sino que lo expone, dice en qué sentido hay que entender aquí la palabra «*materiellen*».

La «ciencia de la naturaleza» no es simplemente un tipo de disciplina



científica que haya venido existiendo junto con otros. Es una determinada manera de entender los fenómenos, característica de cierta época histórica, y esto Marx no lo ignoraba. La física matemática (que es lo que Marx llama «ciencia de la naturaleza») es un punto de vista característico de la Edad Moderna. Según ese punto de vista, todo cuanto es ha de ser formulable en términos matemáticos, y «en términos matemáticos» (fuera de cualquier sentido restrictivo de la palabra «matemático») quiere decir: de modo que una construcción a base de dependencias definibles «a priori»

pueda expresar el hecho observado. El proceder por relaciones definibles «a priori» obtiene esta primacía por su condición de que puede constituir enunciados totalmente precisos, en el sentido de que, dada la ley matemática de un fenómeno, es posible hacer previsiones totalmente exactas y, por lo tanto, actuar sobre el fenómeno en cuestión de modo que (si la actuación está a su vez exactamente definida) se obtengan resultados perfectamente determinados. En suma, algo matemáticamente expresado es algo controlado, algo con lo cual se puede contar; lo es por ser algo que se ha

hecho «entrar en razón», que ha sido reducido al modo de ser requerido. El ser de lo ente es ahora dominio de lo ente. Este dominio de lo ente no tiene nada en común con la posibilidad de actuar según capricho; por el contrario, el que el ser de algo consista en la posibilidad de ser dominado significa que, precisamente en la posibilidad de ser dominado, ese algo es precisamente lo que ello es.

Pues bien, lo que Marx pretende en *Das Kapital* es mostrar que la estructura de la sociedad moderna es económica, es decir: que los hechos que la realizan son estrictamente materiales en el

sentido que exponemos unas líneas más arriba, y pretende demostrar esto mostrando concretamente esa estructura. En otras palabras: no pretende descubrir «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna» dando por su puesto que el movimiento de la sociedad moderna obedece a una ley económica, sino que pretende mostrar que el movimiento de la sociedad moderna obedece a una ley económica poniendo de manifiesto esa ley. El significado profundo de esta pretensión y de esta demostración no es otro que el siguiente:

Al mostrar la «ley de movimiento de la sociedad moderna» en su carácter

«económico», Marx no hace otra cosa que darnos una versión más elaborada de aquella tesis suya según la cual en la sociedad moderna, por primera vez en la historia, es posible un proyecto de subversión radical. En efecto, puesto que la realidad que realiza esa estructura es una realidad material (en el sentido dicho), es posible apoderarse de ella conscientemente, desarticular los mecanismos de la ley y sustituir ésta por un plan racional.

Más aún, el hecho de que la sociedad moderna tenga una estructura «económica», una «ley económica», es lo que hace que el conocimiento de la

estructura de la sociedad moderna sea efectivamente la comprensión adecuada de esa sociedad. De otro modo, una estructura sólo podría ser un modo de acercamiento, un andamiaje. La razón de ello es clara: la estructura es algo «matemático», en el amplio sentido indicado más arriba, y, con arreglo a esto, si una estructura es económica cuando los hechos que la cumplen son «constatables con la exactitud propia de la ciencia de la naturaleza», entonces una estructura que pretenda expresar lo esencial de la cosa misma, no sólo facilitar desde fuera un acercamiento a ella, tiene que ser necesariamente

«económica». Ahora bien, una estructura, juzgada según la mera condición de que sea cumplida por los hechos materiales, no es excluyente; siempre podría haber otras que fuesen igualmente cumplidas, y entonces la elección estaría confiada (paralelamente a lo que ocurre en la física) a criterios como el de la mayor o menor simplicidad. Por lo tanto, los datos económicos proporcionan a la estructura de la sociedad moderna (tal como Marx la concibió) su aplicabilidad, pero no su verdad; ésta sólo se la proporciona su relación con algo que ya no es mero dato, sino pensamiento, forma, lenguaje.

En otras palabras: el que la estructura sea económica no quiere decir que se obtenga o se verifique a partir sólo de hechos económicos. Es económica ella misma, pero Marx no hubiera podido establecerla sin estar en una relación profunda con los «hechos» de carácter político, filosófico, artístico; y estos hechos no serían de tal carácter (sino, a su vez, puros datos materiales) si no importasen en sí mismos y en su propio carácter. La influencia decisiva de estos hechos no sólo está marcada en la trayectoria intelectual de Marx, sino que puede descubrirse en cada página de *Das Kapital*, aun cuando sea difícil



concretarla en la presencia de este o aquel dato, porque los hechos del carácter mencionado, a diferencia de los económicos, nunca son «datos concretos».

El que la esencia de la sociedad moderna pueda expresarse en la forma de una «estructura económica» se identifica con el hecho de que la sociedad moderna es aquella que ha establecido como principio para el hombre la privación de toda humanidad, responsabilidad, libertad; aquella sociedad en la que las grandes palabras no son otra cosa que grandes engaños. En efecto, significa que el camino hacia

la comprensión de lo supuesto en el ser de la sociedad moderna nos conduce a descubrir el proceso productivo como el ámbito de la calculabilidad total, en el que ni los hombres ni las cosas son más que el «uno y otro y otro», el «más» y «menos», lo puramente formal-matemático en lo que todo contenido propiamente dicho es accidental. Pero se daría del marxismo una interpretación reaccionaria si se lo pensase como una oposición a esa negación de valores que la sociedad burguesa ha producido, como una petición de respeto a lo «propiamente humano», etc. Por el contrario, lo fundamental en el marxismo

es el convencimiento de que la nulidad de los valores es esencial e irreversible, que la aparente vigencia de los mismos no es más que un recurso para enmascarar (y, por lo tanto, hacer insuperable) esa nulidad, y que, si algo queda como posición absolutamente seria y, por lo tanto, como posible fundamento de algo, es solamente la conciencia radical de la nulidad. Sólo suprimiendo efectivamente la falsa validez de esos valores, podrá algún día tener sentido la cuestión de qué es lo que vale y lo que no. Por eso la tarea se plantea ahora para la clase que es la propia sociedad moderna en su aspecto

negativo, la clase que «no tiene nada que perder»; esa tarea se cumplirá cuando esa clase asuma como conciencia lo que ella misma ya es en la realidad, y consistirá en suprimir las grandes mentiras, empezando por la mentira de que unos hombres son «dueños» de los medios de producción, mentira que se desenmascara por el hecho de que esa «propiedad» impide que se imponga radicalmente el principio de la total calculabilidad y planificabilidad del proceso productivo, principio al que el propio desarrollo de la sociedad moderna ha conducido.

---

# **SOBRE LA CUESTIÓN DEL PARTIDO REVOLUCIONARIO**

Hubo un tiempo en que los partidos (al menos los partidos revolucionarios) agrupaban a las personas que tenían una posición política bien definida; la posición política producía la afiliación, y ésta hacía posible la eficacia de aquélla. Hoy no hay tal; los partidos

«revolucionarios» están para que las personas puedan no tener una posición política bien definida; la afiliación supe (y, a la vez, estorba) la definición precisa de actitudes; los motivos de la elección pueden ser bastante diversos, y nunca esenciales, porque los mismos programas de los partidos, por lo que se refiere a sus diferencias, se quedan generalmente en lo inesencial.

Hubo un tiempo en que el peligro de los partidos (que no contradice la necesidad de los mismos) estribaba en que toda organización, por el hecho de serlo, desarrolla en su interior tendencias conservadoras. Hoy en día,

los partidos no tienen por qué temer demasiado el desarrollo de tendencias conservadoras en su interior, ya que no son revolucionarios.

No hay partidos revolucionarios. No hay revolución. Y entonces se piensa que las «predicciones» de Marx no se han cumplido. Marx fracasó... como futurólogo, campo en el que nunca pretendió ejercer.

Es perfectamente contraria al pensamiento de Marx la idea de que la revolución se seguiría «necesariamente» en virtud de una «ley» del acontecer histórico. La única «ley» que Marx investigó es la del propio desarrollo del

capitalismo, y ésta es una ley sincrónica, no diacrónica; una ley del acontecer interno del sistema, que conduce a éste a un callejón sin salida; produce el proletariado como la negación «en sí» de la propia sociedad moderna, pero no hace de esta negación «en sí» la negación «para sí». El salto de la situación material del proletariado a la revolución proletaria es el salto de la espontaneidad a la conciencia, y este salto no puede estar determinado por «ley» alguna ni es ningún fenómeno «material»; aquí es donde todo puede fallar de hecho sin que Marx resulte por ello «refutado». Y aquí es también



donde se sitúan una serie de vidriosas cuestiones.

En su «¿Qué hacer?», Lenin expuso que la «conciencia revolucionaria» debe ser introducida en el proletariado «desde fuera». Lo que esto quiere decir es, más o menos, lo siguiente:

La palabra «proletariado» designa un aspecto esencial de la sociedad moderna, precisamente su aspecto negativo; por lo tanto, designa un aspecto de la «ley» que Marx investiga; y esta «ley» no incluye, no determina, no hace necesaria la propia conciencia de ella misma. La conciencia revolucionaria y la conciencia de la

«ley» son la misma cosa, y esta misma cosa es la negativa conciencia de sí que la sociedad moderna (negativamente considerada, esto es: el proletariado) puede tener; tal conciencia es el ser para sí aquello que el proletariado es ya en sí por el hecho de ser materialmente proletariado; por lo tanto, el proletariado, por el hecho de ser materialmente proletariado, puede, como clase, tener esa conciencia, pero no la tiene ya por el hecho de ser materialmente proletariado; esto es lo que quiere decir la tesis de que tiene que venirle «de fuera»: de fuera de su propia actividad (y lucha) espontánea,

«económica» (en amplísimo sentido), por muy graves que sean las formas que esta lucha adopte.

De aquí se desprende que el elemento en el que toma cuerpo la conciencia revolucionaria no coincide de modo material e inmediato con la propia clase revolucionaria; ése «otro» elemento es lo que podemos llamar «partido revolucionario».

La tesis de Lenin en el «¿Qué hacer?» ha sido objeto de una falsa interpretación en la que no por casualidad coinciden —sólo que unos buscando apoyo y otros atacando, unos en la práctica y otros en la prosa—

burócratas «marxistas» y defensores de la «espontaneidad» de «las masas». Esa interpretación consiste, con unas u otras variantes, en decir que, según Lenin, el partido posee las tesis correctas y debe adoctrinar con ellas a la masa obrera. Pero lo cierto es que Lenin no pensaba que una determinada organización pueda tener el derecho de autoproclamarse «el partido de la clase obrera»; por el contrario, lo que pensaba es que la única demostración definitiva de la validez revolucionaria de un programa de partido la da la clase obrera misma, ya que tal demostración no es otra cosa que la revolución, y sólo entonces, a

posteriori, podrá quizá decirse que hubo un «partido de la clase obrera».

De esto se siguen varias importantes tesis:

Primera, que el partido no es una forma de organización de la clase misma, ni siquiera de la «parte más consciente» de ella, sino que es algo realmente distinto de la clase. Su relación con la clase estriba en que se dirige a ella y la acepta como tribunal que ha de juzgar prácticamente de la validez de su actitud; juicio que sólo *habrá sido* pronunciado cuando ya no haya ni clase ni partido.

Segunda, y consecuencia de la

primera, que el partido revolucionario no pretende ser el partido en el poder. La dictadura del proletariado no es el poder de ningún partido, sino el poder de la propia clase proletaria, y hemos dicho que el partido es algo realmente distinto de la clase. Es la clase, y no el partido, quien ha de «hacer» la revolución.

Tercera, que el partido no es en modo alguno una masa; su delimitación no es por condiciones materiales de existencia. Una consecuencia de esto es que el partido no debe ser considerado y evaluado con arreglo a criterios estadísticos. Por ejemplo, el número de

militantes de un partido tiene sólo una importancia técnica. Igualmente, la extracción social de los militantes de un partido sólo tiene importancia en la medida (que nunca es nula) en que ese partido no es revolucionario. La fuerza de un partido revolucionario reside en las ideas (en las que también reside la manera de expresarse y producirse), no en los factores materiales que lo configuran como organización y entidad sociológica.

Cuarta, que toda la actividad de un partido revolucionario puede entenderse como expresión, como palabra. Esto no tiene nada que ver con la absurda

afirmación de que la actividad de un partido revolucionario haya de consistir materialmente en palabras. Lo único cierto es que toda la actividad de un partido tal ha de juzgarse como elaboración y explicación de su postura y desde el punto de vista de si pretende y consigue llevar a sí mismo y a la clase a una visión más clara, más carente de ilusiones, más penetrante. Lo que jamás hará un partido revolucionario, por muy brillantes que pudieran ser los resultados inmediatos es alimentar ilusiones, llamar a la acción alegando motivos no reales; en una palabra: engañar.



Hemos dicho que el partido revolucionario es el elemento material definido por la «Conciencia revolucionaria». Nunca se insistirá demasiado en que un partido revolucionario no es una «masa» sociológica, sino un conjunto de individuos. Quienes piensan poner peros a una presunta concepción marxista del papel del individuo en la historia citando el hecho de que, sin la llegada de Lenin a Rusia en abril de 1917, no se hubiera producido la toma del poder en octubre, puede ser que no yerren acerca del episodio en cuestión, pero yerran acerca de qué es lo que dice el

marxismo sobre el papel del «individuo» en la historia. Por otra parte, puestos a poner tales peros, sería más acertado referirse al papel desempeñado por la obra del propio Marx, «individuo» ciertamente no repetido. Se sigue también que un partido es revolucionario si (y sólo en la medida en que) los «individuos» que lo forman son revolucionarios y, de ellos, los unos saben que lo son los otros, de modo que una actuación solidaria con un principio de decisión democrático sea posible.

Si el partido debe representar la conciencia revolucionaria, y si éste es el

elemento que ninguna «ley del acontecer histórico» puede hacer «inevitable», si ello es así según el marxismo, entonces el que la revolución no se haya producido no refuta a Marx si puede mostrarse que la clase obrera podía efectivamente hacer la revolución y que lo que faltó fue un partido revolucionario. Y, en efecto, puede mostrarse que, allí donde un partido con una fuerte componente revolucionaria llegó a mantener una línea política propia, la revolución echó a andar, y sólo no siguió porque el paso adelante dado tenía que ser continuado en otra parte donde no lo fue. Ahora bien,

puesto que la revolución acontece en la sociedad capitalista (no «en» este o aquel país), la cuestión del partido se plantea también a escala internacional o, mejor, anacional. Lenin creyó que podría organizar sobre la marcha un partido marxista en todo el mundo capitalista, que había elementos marxistas suficientes; lo que no creyó fue que pudiese llevar adelante la revolución «en Rusia».

Lenin siempre había puesto su esperanza en la existencia de un marxismo auténtico en la Europa occidental. Hasta 1914 se había considerado solidario de la

socialdemocracia alemana, por más que hoy, recorriendo la historia, podamos descubrir muchos episodios y datos que hubieran podido hacerle desconfiar. Al comenzar la guerra, se resistió a creer que el partido alemán hubiese aceptado la «defensa de la patria» (ante el número del *Vorwärts* que informaba del voto «socialista» en el Reichstag, pensó que debía de tratarse de una falsificación policial), y finalmente no encontró mejor concepto que el de «traición»; los «traidores» eran, en realidad, doctos y autorizados burócratas de la «revolución», señores que, desde hacía bastante tiempo, tenían mucho que

perder; el partido mismo era una eficaz institución pública con locales de recreo y demás; la revolución era para ellos una cosa muy lejana. La «traición» de la socialdemocracia alemana, el poderoso partido hacia el que miraban todos los marxistas del mundo, el partido que se consideraba heredero directo de Marx y Engels, produjo una desorientación general; a partir de entonces todo fueron escisiones, discusiones y pasos en falso, mientras las condiciones materiales de la revolución maduraban y se pudrían. En Rusia, quizá porque las escisiones se habían producido antes (es decir: a tiempo), se llegó a la toma del poder, y,

desde entonces todo estuvo, desde Rusia, en si la revolución se producía en Occidente, y, en Alemania, en si se formaba un verdadero partido revolucionario antes de que fuese demasiado tarde. No se puede achacar el empantanamiento de la revolución a que la situación objetiva no daba para más; no hubo revolución porque apenas había revolucionarios.

No hubo revolución porque los partidos «revolucionarios» la estorbaron. Y entonces viene el hablar de que toda organización, por el hecho de serlo, desarrolla tendencias conservadoras (lo cual es indudable), y

entonces viene el huir de la organización e irse cada uno a su casa a meditar sobre lo mal que están las cosas; porque lo que aquí se entiende por «organización» no es otra cosa que la actuación en general. A uno le queda, desde luego, la posibilidad de reunirse de vez en cuando con algunos amigos para penetrarse recíprocamente en un ejercicio de auto-contemplación colectiva. Estas posturas tienen mucho de lo que pretenden combatir. Es típica lógica de burócrata la plana convicción de que, si esto encierra la tendencia a aquello y se quiere destruir aquello, hay, por de pronto, que evitar esto. No puede



seriamente plantearse la cuestión de evitar a toda costa todo aquello que «puede conducir» a posiciones reaccionarias.

---

# **CULTURA «DEL PUEBLO», SUBCULTURA, CULTURA «PROLETARIA»**

Hoy es bastante frecuente oír hablar de «el pueblo» como el agente revolucionario. Como «línea política» de ciertos partidos «marxistas», esto es una herencia de las transformaciones de la época staliniana. Fue entonces cuando

se empezó a pregonar la «democracia popular» como variante de la «dictadura del proletariado», basándose en que «la inmensa mayoría de la población» está explotada por «unos pocos»; sólo esos «pocos» quedan excluidos del «pueblo». La respuesta marxista es bien conocida y podemos formularla en dos facetas: primero, que, si bien es cierto que «unos pocos» explotan al conjunto de la sociedad, ese conjunto está a su vez dividido y subdividido (digamos: «jerárquicamente») por relaciones de explotación; y, segundo y lo más importante, que no es lo mismo población oprimida y explotada que

clase revolucionaria; los esclavos de la antigüedad eran una clase oprimida y no eran una clase revolucionaria; los siervos de la gleba tenían unas condiciones de existencia más penosas que las de los burgueses, y, sin embargo, eran estos últimos, y no aquéllos, quienes representaban una alternativa real frente al orden entonces existente. Los campesinos y los pequeño-burgueses son población oprimida en la sociedad capitalista, pero sus condiciones materiales de existencia no encierran la posibilidad de una nueva organización de la producción; por lo tanto, no son clases revolucionarias.

Entretanto han surgido fundadas dudas sobre dónde puede encontrarse hoy, a escala mundial, la realidad material que corresponda al concepto marxista del proletariado, y quizá esta perplejidad haya sido parte importante en que — prescindiendo de elucidar la espinosa cuestión— se haya recurrido a algo cuyo carácter abstracto permite curarse en salud: el «pueblo». ¿Qué es el «pueblo»?

El término, sin duda, pretende sugerir una idea de la sociedad según la cual toda la sociedad está como secuestrada bajo el poder de un pequeño número. Según esto, la revolución será

algo así como la gran fiesta de la unidad nacional (porque, además, para estos señores la «revolución» suele ser nacional). Sin embargo, la revolución no es «la sociedad contra unos pocos», porque no hay «la sociedad», sino siempre una sociedad determinada, y contra ella es la revolución. La clase revolucionaria no es numéricamente la mayoría de la población, aun cuando la gran mayoría de la población pueda no tener otra salida que el apoyo. La revolución, si tendrá algo de fiesta, no será precisamente la fiesta de la unidad, y no podrá hacerse sin terror, incluso por parte de los oprimidos, porque lo

más terrible para el hombre es ser por un momento plenamente responsable de sus actos; lo carente de terror es el borreguismo.

Al hablar de «el pueblo», se pretende encontrar en toda la sociedad, al margen de ciertos órganos muy específicos, en primer lugar, una positiva comunidad, y, en segundo lugar, una común oposición (o, cuando menos, alienidad) al sistema. Según esto, la revolución no tendría nada que revolucionar, sino sólo expulsar a los cuatro o cinco bárbaros que impiden a ese bello conjunto desarrollar sus virtualidades. Lo cierto es que, cuando

se pretende encontrar un punto de vista común a muy diversas capas de una misma sociedad, lo que se encuentra es el punto de vista de la sociedad de la que forman parte, esto es: el de la clase dominante, y que, por lo tanto, «el pueblo» no es otra cosa que la burguesía idealmente desprendida (en el mejor caso) de sus cualidades policiales, de las que no puede desprenderse en la realidad.

Si al lado del concepto marxista del proletariado se coloca el concepto de «pueblo», correlativamente se introduce, junto al concepto de «revolucionario», el de «progresista», referido a las



actitudes políticas de ciertas «fuerzas». Este concepto, normalmente en boca de «marxistas», es tan poco marxista como el de «pueblo». ¿Qué es un «progresista»? La palabra evoca cosas muy diversas; por de pronto, el concepto positivista de la historia (y aquí se podría hablar de la masiva infiltración positivista en la teoría «marxista» después de Marx). Supuesto que la historia sea «progreso» (que ni lo es ni deja de serlo; es como preguntar si la historia es viva o muerta, rápida o lenta, blanca o colorada), un «progresista» es uno que está «a favor» de la tendencia histórica. Pero ¿qué es la tendencia

histórica? La historia no tiene una «tendencia» unívoca. En un momento dado hay una tarea revolucionaria posible, pero esa tarea es revolucionaria, no «progresista»; también hay la «tendencia» de la clase dominante a amoldarse a las circunstancias, y, de hecho, también se llama muchas veces «progresistas» a los representantes de esas tendencias «renovadoras». En fin, si queremos entender lo que quiere ser un «progresista» no tenemos otra solución que establecerlo en relación con el concepto antes mencionado de «el pueblo»; «progresista» es el que

representa las tendencias que se atribuyen a ese inexistente «pueblo».

Otro empleo —enteramente distinto— de un derivado de «progreso» tiene lugar cuando decimos que un determinado fenómeno histórico ha tenido una significación progresiva. Por ejemplo: la acumulación primitiva de capital (o, visto de modo más general, el que se allanen obstáculos para el funcionamiento de una industria capitalista) fue un fenómeno rotundamente progresivo. Pero las operaciones de este tipo nunca han tenido nada de «populares», y nos tememos que la política ligada a ellas

concuenda muy poco con la fisonomía que se quiere dar a un «progresista». Indudablemente, todavía quedan en la sociedad capitalista espacios para una tarea de tal índole, pero el enfoque práctico de esa tarea como un problema consistente por sí mismo dará lugar a métodos sustancialmente idénticos a los empleados en el pasado, mientras que su enfoque desde el punto de vista de la revolución es revolucionario y no «progresista».

Ante el hecho de que el adjetivo «progresista», como presunta designación de una actitud política, no significa nada definible con alguna

precisión, nos queda la posibilidad de tomarlo como designación de una pedestre y bien conocida realidad (más que actitud) perteneciente, sobre todo, al terreno sociocultural; nos referimos, naturalmente, al «progre», que, por otra parte, con frecuencia se cree revolucionario. La «progresía» es fundamentalmente el aspecto sociocultural de la burguesía que se desliga imaginariamente de los elementos policiales que sostienen su existencia y de los que no puede desligarse realmente. Si paramos nuestra atención en el «progre», es porque el mismo nos presenta la plasmación al

nivel de lo pedestre de una serie de puntos de vista, relacionados con lo que se suele llamar «cultura», «ideología», etc., que, con mayor o menor refinamiento, pasan por estar inspirados en el marxismo, y porque creemos del mayor interés revolucionario tratar de deshacer este equívoco. El «progre» pontifica sobre todo lo que considera importante (y sólo considera importante aquello sobre lo que pontifica) con la ayuda de sus cuatro verdades, de las cuales suele formar parte —por ejemplo— el encubrimiento del filisteísmo cultural mediante la forma de un neo-oscurantismo que declara «falto de

alcance real», «desligado de la realidad», «caduco», «inactual» o «elitista» todo aquello que requiere un esfuerzo intelectual que el filisteo no está dispuesto a emprender, y, en particular, todo aquello que requiere espíritu revolucionario a nivel intelectual. Así, por ejemplo, en relación con la poesía, el arte o la filosofía, lo que primeramente importa al progre es la relación de todo eso con una lucha «social» que él, previamente, ha definido a su (por lo general obtusa) manera, y, según los resultados de esta averiguación, atribuye o niega un valor a la obra, bajo la reserva de poder

atribuirle en todo caso una «calidad» de la que no sabe qué puede ser y que a él (al progre) sólo le interesa como aderezo de lo que realmente importa. Para el progre, el arte o la filosofía se justifican por su papel en la lucha social y, por ello, han de ser además efectivamente accesibles y efectivamente interesantes para aquello a lo que se supone protagonista de esa lucha, esto es: para «el pueblo». En suma: han de conducir al «hombre del pueblo» a una actitud determinada (considerada correcta) en relación con los «problemas reales»: concepción instrumental de la cultura, aun



suponiendo que los «problemas reales» lo fuesen efectivamente y que el progre no fuese en el fondo un reaccionario. Por añadidura, en lo que se refiere al arte, el juicio que, con arreglo a los criterios mencionados, ejecuta el progre tiene que basarse en la visión de qué es lo que la obra «expresa» o quiere llevar a la mente del espectador, lector u oyente; se pide, pues, de la obra un «significado», y éste, puesto que ha de ser juzgable con arreglo a una presunta teoría que el progre posee, ha de poder decirse enunciativamente, con lo cual queda en pie la cuestión de para qué hace falta la obra, si ella se justifica por

lo que expresa y eso puede expresarse también en prosa vulgar; parece que lo único que hay además en la obra es una capacidad de sugestión, de seducción del espectador, y entonces tendrá que ser explicado en qué difiere esencialmente esta capacidad de la que reside en cierta publicidad de una bebida o un modelo de alta costura.

Es cierto que la obra filosófica, artística, etc., tiene su raíz en la pertenencia a un mundo histórico determinado. Ahora bien, ¿de qué manera este punto de vista nos permite distinguir lo que verdaderamente es filosofía o arte frente a aquello que no

tiene la categoría de tal?; nadie pretenderá seriamente sostener que la diferencia entre Hegel y el doctor Pérez, o entre Dostoievsky y Echegaray, reside en algo ajeno a la sustancia misma de la actividad filosófica o artística; ello nos obliga a entender esa sustancia de un modo que precisamente no sea común a Hegel y al doctor Pérez. A la distinción entre cultura y subcultura podrá llamársela, embrollísticamente, «juicio de valor», pero lo que aquí nos importa es que es un juicio evidente, y tratar de demostrar que «hay» tal distinción es tan absurdo como discutir de colores con un ciego de nacimiento. Tampoco se trata,

por lo mismo, de suministrar «criterios» con ayuda de los cuales el que los conoce pueda distinguir lo uno de lo otro; la incomparabilidad de Hegel con el doctor Pérez, o de Dostoievsky con Echegaray, no se deduce de un criterio previamente fundamentado, sino que se ve, y es el propio Hegel, junto con Kant, o Marx, o Nietzsche, o Aristóteles, quien la muestra, proporcionándose su propio criterio, abriendo él mismo el ámbito dentro del cual puede ser entendido; y sólo a posteriori podemos preguntarnos en qué consiste tal incomparabilidad.

Pues bien, el propio modo

estrictamente marxista de teorización permite entender en qué reside la diferencia entre una tarea creadora y una tarea trivial: la segunda tiene un papel (más o menos importante) en el funcionamiento de su mundo con arreglo a las propias estructuras de éste; en cambio, en la primera es el propio mundo histórico del caso, en su rasgo esencial, lo que se pone de manifiesto, lo que es dicho y presentado.

De aquí, en primer lugar, que la tarea creadora, precisamente por pertenecer tan esencialmente a su época, no está encerrada en su época; precisamente al contrario, ya que la

cuestión de las condiciones mismas que definen un ámbito no puede entenderse *dentro* de ese ámbito. De aquí el hecho de que, en general, las grandes tareas no hayan sido entendidas en su época. De aquí también el que, en toda sociedad autoconservadora (y, que sepamos, todas las sociedades han sido autoconservadoras), el arte o la filosofía tengan que ser cosa de pocos y de no cualesquiera, porque el mantenimiento de unas formas fundamentales de vida, de pensamiento, de poder, requiere que el verdadero fundamento de esas formas no sea reconocido.

Las condiciones de existencia de una

sociedad determinada contienen también los criterios de validez de aquello que aparece en el ámbito de esa sociedad, esto es: los criterios con arreglo a los cuales algo es declarado «verdadero» o «falso», «real» o «irreal». Comoquiera que la tarea creadora, precisamente por pertenecer de modo tan esencial a su mundo histórico, no está pura y simplemente dentro de él, necesariamente habrá de andar por lo «irreal». Como quiera que la adecuación a las mentadas condiciones de validez constituye la «actualidad» de lo «actual», la tarea creadora habrá de ser necesariamente «inactual». Y esta

«irrealidad» e «inactualidad», puesto que reside en el carácter mismo de la tarea, no puede ser considerada como mera vestimenta que el pensador o artista adopta y de la que puede desprenderse, esto es: de modo que la cosa pueda ser trasladada a términos de «realidad», mediante los conceptos de «símbolo» o «alegoría».

Mientras que la actividad trivial se explica a partir del mundo en el que nace, la relación de la actividad creadora con su mundo histórico es doble: por una parte, ella no sería posible en otro mundo que aquel en el que se produce, y, por otra parte, ella



ilumina ese mundo, lo hace comprensible y visible en sus rasgos esenciales, abre el ámbito en el que las realidades de ese mundo tienen sentido, *son*. Es bastante normal que los «marxistas» consideren que, por ejemplo, la filosofía de Kant o la de Hegel debe entenderse partiendo de las condiciones de dominio de la clase capitalista, esto es: de las condiciones de existencia de la sociedad burguesa; pues bien, ¿a partir de qué son entonces «entendidas», a su vez, tales condiciones?; se dirá que a partir de la observación de la realidad económica; pero ¿con qué conceptos se «observa»

la realidad económica?; los puros datos materiales no dan ninguna «estructura», ninguna «ley», y tampoco la elaboración conceptual correspondiente puede consistir en «sacar» algo de los puros datos, porque nada se puede «sacar» de donde no lo hay. En realidad, la comprensión marxista de lo esencial de la sociedad capitalista (esto es: la posibilidad de dar sentido a los datos una vez que éstos se poseen) procede de la historia del pensamiento, y, si Marx pudo hacerlo, fue porque pertenecía a esa historia más esencialmente que otros. Esto no tiene ninguna relación con la discusión sobre si Marx fue más o

menos «hegeliano» u otra cosa; no se trata aquí de determinada «influencia» de uno u otro pensador determinado, sino de algo mucho más fundamental: el diálogo efectivo con la historia del pensamiento. Pero aún estamos pecando de unilateralidad al hablar sólo de los conceptos y de la filosofía. Porque, en último término, la actitud revolucionaria misma tampoco es conocimiento «objetivo» de la necesidad de un proceso histórico, ni puede tampoco proceder de un precepto moral, sino que reside en una alternativa anterior, que precisamente da al conocimiento y a la objetividad un tono determinado, y que,

si es anterior, es porque su definición no está dada por estos o aquellos hechos o normas, sino por la capacidad de estar abierto al ámbito mismo dentro del cual puede en general tener sentido algún hecho o norma; ahora bien, es en la obra de arte o de pensamiento o de cuanto hasta aquí hemos designado provisionalmente como tarea creadora, es en aquello en lo que acontece la verdad, donde se nos abre aquel ámbito. Con todo esto ha quedado pronunciada sentencia respecto a la posibilidad de un arte o un pensamiento «al servicio de» la lucha social material. No puede estar a tal «servicio» aquello que, únicamente

ello, puede proporcionarnos la luz en la cual la «realidad» de esa lucha pueda adquirir un sentido que no es el de la conveniencia oportunista. Hemos dicho más arriba que, al referirnos a la filosofía y al arte para sustraerlos al dominio de la mitología progre, considerábamos previa y absolutamente insuperable la distinción entre «Hegel y el doctor Pérez». Ahora nos corresponde precisar algo esta distinción, aun cuando no sea (porque ya hemos dicho que no puede ser) en la forma de un previo criterio de juicio. Es preciso distinguir entre: a) las tesis, lo «doctrinal», a las que conduce o es

conducida la obra de un filósofo, las cuales constituyen el material de una posible escolástica, y b) la tarea del propio filósofo, su lucha constante, que se ve o se presiente a lo largo de toda su obra y que constituye la dimensión más profunda de la obra misma. Distinción entre lo enunciado y lo no-dicho, entre lo que las tesis dicen y lo que ellas mismas no dicen, no porque el pensador oculte, sino porque la cosa misma es infinitamente capciosa y no-presente. Y, sin embargo, esto último es lo revolucionario de la obra, lo que perteneciendo a su época (y precisamente por pertenecer a ella con

inusitada profundidad), no está limitado a su época; lo otro, la «doctrina», es, en cambio, el aspecto conservador, lo que, como construcción positivo-doctrinaria, pasa a formar parte del patrimonio cultural-ideológico de esa sociedad, esto es: de su clase dominante. ¿Es Kant un «ideólogo» de la burguesía?; sí, pero eso también lo es el doctor Pérez, o, si se prefiere, el doctor Kant, Kant como depositario de una doctrina; la diferencia (que, sólo ella, nos autoriza a llamar a Kant «filósofo» en sentido esencial) no interesa a la burguesía, y sí, en cambio, a la revolución.

Ciertamente hay algo de unilateral en

la afirmación de que un filósofo en cuanto tal es un revolucionario. Pero el reconocimiento de esta unilateralidad (como vamos a ver) no quita, sino que añade razón a lo que venimos diciendo. Hay que invertir en cierta manera la tesis: no se trata de que un filósofo sea una figura de revolucionario, sino de que la revolución es una figura que llega a adoptar la filosofía. En efecto:

La historia es fundamentalmente tradición. Quien afirma haber roto (o querer romper) totalmente con «la tradición», afirma sólo su ignorancia de la tradición en la que se asienta y, por lo tanto, su incapacidad para dejarse



determinar libremente por ella. Cuando un filósofo «polemiza» con los anteriores, diciendo que no se trata de esto, sino de esto otro, es porque acepta de sus antecesores una noción común de aquello de lo que se trata (de lo que trata el filósofo y no el doctor); en caso contrario no sería posible la polémica; se ocupan de lo mismo, sólo que eso mismo, por su propio carácter internamente conflictivo, no puede ser reasumido sin ser a su vez reinterpretado, y cada nuevo estado de la cuestión invita a una nueva oposición. Marx reasumió, como antes habían hecho otros, el tema de la filosofía, y fue

este tema lo que adquirió en sus manos el nombre de «revolución». La revolución es la última reinterpretación de aquello mismo que por primera vez (que sepamos) definieron ciertos griegos de la época arcaica, y a la que ellos mismos dieron el nombre de *philosophia*. El proyecto revolucionario es la forma que adopta la filosofía llegando al final de su historia, y, por lo tanto, la historia de la filosofía forma parte de la autocomprensión y autopoición del proyecto revolucionario.

La filosofía —según una fórmula conocida y que, por lo tanto, no tiene

que ser explicada aquí— parte de las cosas en el intento de poner de manifiesto aquel ámbito dentro del cual esas cosas adquieren algún sentido, *son* lo que ellas *son*; o, lo que es lo mismo, parte de lo ente, de aquello que es, tratando de poner de manifiesto en qué consiste su ser. La filosofía se encamina, pues, al reconocimiento de un «a priori», de algo «anterior», de algo que está inaparentemente supuesto en todo «ser esto» o «ser aquello», supuesto (y como dejado atrás) en el ser de toda cosa. Esto quiere decir que, si la filosofía parte de la presencia de las cosas, si las cosas nos son ya presentes,

es porque de antemano moramos ya en ese ámbito, en ese espacio abierto, en cuyo abrirse estriba el aparecer —el *ser*— de las cosas. Ahora bien, ¿en qué acontecimiento tiene lugar esa presencia de las cosas de la que arranca toda filosofía?; ¿acaso en la ciencia?; nada más absurdo; la ciencia es precisamente lo contrario del dejar que las cosas sean lo que ellas son, es el engullimiento de toda cosa en la uniformidad de un único modo de presencia, la reducción de todo a un solo tipo de realidad, definido por ciertos supuestos que tienen que cumplirse. La abertura del ámbito abierto, la claridad en la que las cosas

aparecen, en la que son lo que ellas son, es lo que tiene lugar en el acontecimiento al que llamamos «obra de arte». El poeta (y, en este sentido, no sólo toda «literatura» propiamente artística, sino todo arte, es de un modo u otro poesía) es el que *dice*, —esto es: reconoce en su pura presencia, deja brillar— aquello que luego el filósofo ha de considerar. Es en la poesía (en este amplio sentido) donde lo que es es originariamente dicho, originariamente presente; es, por lo tanto, al poeta a quien el filósofo debe ante todo escuchar. La ciencia es, para el filósofo, un tema de estudio; la poesía es, en

cambio, algo así como la fuente misma de la que la filosofía se nutre.

Si la filosofía es aquello que al final de su historia ha llegado a ser proyecto revolucionario, y si la poesía (el arte) es el acontecer de aquello a lo que el filósofo ha de prestar atención, entonces difícilmente puede comprenderse que lo uno o lo otro puedan tener en la lucha revolucionaria un valor instrumental, puesto que ambos lo tienen directivo, en cuanto que sólo por ellos y a partir de ellos puede definirse una actitud revolucionaria. El error de los «marxistas» de serie consiste en considerar todas las actividades «desde

un punto de vista revolucionario» sin preguntarse en dónde, en qué ámbito, se constituye y se define ese punto de vista; dando por supuesto que el que considera esto es un revolucionario, sin preguntarse por qué lo es; y el caso es que la actitud revolucionaria no puede ser ni una cuestión de conocimiento objetivo, de «ciencia» (ya que hemos rechazado la tesis de que la revolución sea una necesidad objetiva ante la cual no quepa elegir), ni tampoco de voluntad (especie de imperativo moral), ni mucho menos algo así como una necesidad fisiológica o psicológica (en cuyo caso podría ser sustituida por una terapia *ad*

*hoc*); está, pues, perfectamente justificada la pregunta sobre cuál es el ámbito al que pertenece y en el que se constituye la actitud revolucionaria; y lo que hemos dicho es que en ese ámbito entran como condiciones constitutivas esenciales el arte y la filosofía. Ambos no son algo a considerar desde un punto de vista revolucionario, sino aquello de lo cual brota el punto de vista revolucionario, ya que éste no es otra cosa que la figura que acaba por adoptar la filosofía, la cual no es posible sin nutrirse de la fuente de la poesía.

Cuando un «marxista» pretende observar la filosofía desde fuera,



«objetivamente», «entendiéndola» como expresión de la «base económica» o algo así, entonces es que el «marxista» no está en la filosofía; luego ¿dónde está? En otras palabras: ¿cuál es aquel modo de consideración que está más allá (o por encima) de la filosofía, aquella instancia superior ante la cual la filosofía comparece como hecho «objetivo» para ser explicada? La respuesta no puede ser simplemente «la acción revolucionaria», porque esto reproduciría la cuestión: esa «acción revolucionaria» tiene que haber surgido históricamente de algo, y, si se responde que de la situación material, nosotros

respondemos que, excluida la causalidad mecánica (que, para un marxista, no viene a cuento aquí), la acción revolucionaria no puede derivar propiamente de la situación objetiva, sino consistir en cierto modo de considerar esa situación, y he aquí de nuevo la cuestión inicial: ¿cuál es ese modo de considerar, esa teoría?; si pensamos que es filosofía, con ello no queremos excluir (sino todo lo contrario) que sea la inversión de la filosofía; pero la inversión de la filosofía es filosofía, y, entonces, el marxista no podrá permitirse contemplar la filosofía desde fuera, «explicarla». Si

ese nuevo modo de consideración no es filosofía, como nuestro «marxista» parece suponer, ¿qué es?; tratemos de pensar que es simplemente algo nuevo, la teoría de la revolución; pero no, no puede haber nada «simplemente» nuevo. A nuestra reiterada pregunta, conocemos una respuesta (perteneciente al «marxismo» vulgar): ese modo de consideración es «ciencia». Si por «ciencia» se entiende algo basado en la fundamentación moderno-matemática de la ciencia de la naturaleza, remitimos al lector a cosas que escribimos en otras partes (inclusive en otros lugares de este mismo ensayo), y, si por «ciencia» se

entiende otra cosa, nos situamos de nuevo en uno u otro punto del precedente razonamiento.

La distinción, arriba establecida, entre el pensamiento propiamente dicho y la «doctrina» de los pensadores, no impide que toda filosofía haya tenido que darse como doctrina, y, lo que es lo mismo, haya tenido que incorporarse al acervo ideológico de una determinada sociedad, esto es: de su clase dominante. La filosofía (al menos la que forma parte de nuestra historia, y la que, por lo tanto, tenemos que asumir antes de saber si puede haber «otra») coincide con la sociedad de clases. La filosofía,

o, si se prefiere la metafísica, alcanzó en la obra de Hegel su culminación, que no dejaba ya otra posibilidad que la de la inversión presente en la obra de Marx y de Nietzsche; la inversión de la metafísica no es sino el último resultado de la metafísica misma. La filosofía moderna, que arranca de Descartes y culmina con Hegel, o, en el sentido de una inversión, con Marx y Nietzsche, no es otra cosa que la última forma posible de la filosofía, como la sociedad moderna (la sociedad capitalista) es la última forma de la sociedad de clases; lo es porque desarrolla en su interior el punto de vista puramente negativo, tal

como la filosofía produce de sí misma su propia inversión, el «nihilismo» expresamente asumido, metódico y sistemático, comprendido como el verdadero resultado de todo lo anterior. La filosofía moderna puede ser llamada «filosofía burguesa», sin perjuicio de que, en lo que tiene propiamente de filosofía (lo cual no es elaboración doctrinaria), ella no interesa en absoluto a la burguesía como clase y sí, en cambio, a la revolución. Después de todo esto, cabe preguntarse si, tal como hay una filosofía burguesa, podrá haber también una «filosofía proletaria» o, si se quiere, una «filosofía

revolucionaria»).

Por de pronto, la cuestión no puede ser respondida apelando al hecho. Se dirá que ahí está un imponente «materialismo dialéctico». Los dioses nos libren de entrar en tal avispero; bástenos con observar que ese «materialismo dialéctico» (que es una cosa bien distinta del marxismo) apenas ha jugado papel alguno en la malograda revolución, y si, en cambio, en su malogramiento, concretamente en la institucionalización del Estado «soviético» y de los partidos «Comunistas» como elementos que tienen un papel determinado en el

sistema. Pero, si no ha habido una filosofía perteneciente a la revolución, ¿podría al menos haberla?, ¿en qué sentido?

Si hay una «Sociedad burguesa», no hay, en cambio, una «sociedad proletaria». El proletariado no puede ser una clase dominante, porque su constitución histórica es precisamente la negación de toda situación de dominio por su parte; cuando el proletariado se constituye en poder estatal (la dictadura del proletariado), no lo hace para mantener una forma social con su propia «dinámica objetiva», sino para desmontar mediante plan consciente la



«dinámica objetiva» dada, esto es: no para mantener un dominio de clase, sino para destruirlo, y, cuando lo haya destruido totalmente, el proletariado y su Estado habrán desaparecido, se habrán disuelto, y, entretanto, lo que hay no es una sociedad o forma social, desarrollándose con arreglo a su ley interna, sino el proceso consistente en que conscientemente, violentamente (esto es: contra la «dinámica» espontánea) se va destruyendo todo lo que constituye la sociedad burguesa. Mientras hay clase dominante, ésta sigue siendo la burguesía; el proletariado sólo es «dominante» en el sentido de que

posee (o, mejor, constituye) el Estado. Toda clase dominante tiene su condición de dominante no porque en un momento dado acceda al dominio, sino porque en su propia constitución como clase tiene esa condición; a la burguesía, por su propia definición económica, le es inherente tener por debajo al proletariado; el enfrentamiento con la nobleza feudal no hace de la burguesía una clase dominante; lo era ya antes, si bien sólo ahora ese dominio pasa a ser la estructura fundamental de la sociedad entera. Este dominio, precisamente porque sí constituye una forma social determinada, con una «ley objetiva», no

es un dominio consciente, sino espontáneo; esto incluso por parte de la clase explotada (el proletariado), que para alzarse contra la explotación necesitará superar la espontaneidad. Tal superación de la espontaneidad no es estrictamente necesaria para la burguesía, precisamente porque su condición de clase dominante está apoyada en una dinámica económica; el tránsito a la sociedad burguesa tiene siempre, en mayor o menor medida, el carácter de un compromiso con las fuerzas de la sociedad precedente, en la forma de una transacción de situaciones privilegiadas del género anterior por

otras de la nueva índole; en algún momento es preciso suprimir determinadas instituciones, venciendo ciertas resistencias, y entonces la burguesía enarbola «principios», los cuales, sin embargo, no son sino la expresión ideal (en la forma de «verdades eternas») de sus condiciones de dominio; éstas se expresan no como condiciones de dominio de una clase, sino como el concepto de «la verdad» y «la justicia». Insistamos en esto: precisamente porque el dominio no es conscientemente asumido como tal, sino espontáneo, «económico», precisamente por eso se expresa en una norma

ideológica, metafísica, en aquello que para nosotros define como «burgués» un conjunto de ideas, de producciones intelectuales, en suma: una «cultura». Pues bien, el proletariado sólo puede ejercer un dominio consciente, no económicamente determinado; expresamente violento, no consistente en la actuación de una «ley objetiva» o «ley económica», sino precisamente enderezado a desmontar la «ley económica» que todavía existe en la medida en que existe alguna. En consecuencia, el proletariado no sólo no necesita una conciencia ideal (a modo de «principios») de lo que está

haciendo, sino que necesita rechazar expresamente tal idealización. A la idealización de las condiciones de dominio de una clase pertenecen las «doctrinas». Ya hemos mostrado antes que, si bien la filosofía no es doctrina, le es esencial el darse mediante una doctrina a la que ella misma da lugar; lo que nosotros podemos entender por «filosofía» coincide —dijimos— con la sociedad de clases, y toda doctrina filosófica expresa las condiciones de dominio de una clase. Pues bien, si el proletariado no trae unas nuevas condiciones de dominio a las que dar expresión ideal, entonces tampoco

puede tener una doctrina. La burguesía tenía que oponer a la situación anterior otra entendida como «lo bueno», «la verdad» y «la justicia» precisamente porque la burguesía llevaba en sí sus propias condiciones de dominio, las cuales definían idealmente un «bien», una «justicia» y una «verdad»; el proletariado no sólo no tiene tal cosa, sino que es proletariado precisamente por no tenerla.

Con decir que el proletariado no puede tener una doctrina, puede ser que hayamos dicho una cosa esencial, pero es una cosa todavía poco entendible, por estar dicha de un modo pedestremente

negativo. Ganaríamos mucho en claridad si pudiésemos dar una respuesta (aunque sólo fuese provisional) a la pregunta siguiente: ¿qué clase de ocupación filosófica (esto es: relacionada con lo que tradicionalmente se entiende por «filosofía») corresponde o pertenece a la actitud revolucionaria?, en otras palabras: ¿en qué relación nos encontramos con la filosofía como hecho histórico, con la historia de la filosofía? Esa relación no puede ser la del olvido, ni siquiera la de considerar todo eso como un hecho al lado de otros, porque la propia actitud revolucionaria —según ya hemos expuesto— se configura en



virtud de ese ámbito que presuntamente habría de ser olvidado o simplemente tenido en cuenta, y recuérdese que la actitud revolucionaria sólo es posible como actitud expresamente asumida.

En el ámbito de las instituciones, la burguesía pudo poner de manifiesto la historicidad de las formaciones anteriores de un modo puramente negativo, esto es: mostrando que no tenían valor eterno. Cuando la historicidad se entiende de esta manera, irremisiblemente se la niega, se la entiende como erroneidad, contraponiéndose, a la historicidad de aquellas formas a las que se reconoce

tal carácter, un valor absoluto de otras; la burguesía hizo esto de manera explícita, al atribuir carácter absoluto a sus propios criterios; algunos «marxistas» actuales hacen lo mismo de manera un tanto solapada, al considerar el «carácter de clase» de las teorías como una «deformación» de «la realidad». Ahora, puesto que no se trata de implantar ninguna nueva «Situación» (esto es: «estructura» o «ley»), ningún nuevo dominio, tampoco hay en perspectiva ninguna doctrina que sea la buena (ni siquiera como meta de un progreso «infinito», en cuyo caso, esencialmente, estaríamos en lo mismo);

y, precisamente por eso, toda filosofía acontecida puede ser entendida en cada caso a su propia luz. Es esencial a la cuestión el que una negación radical (porque no recae sobre esto o aquello, sino sobre todo), la negación radical que constituye el carácter histórico del proletariado, capacita para afirmar a la vez todo, mientras que cualquier negación parcial sólo autoriza a afirmar unas cosas y negar otras; aquí, el no tener nada que perder, el no estar aferrado a nada, permite precisamente que toda cosa aparezca con aquel brillo que le es propio. Más aún, como la actitud revolucionaria no tiene lugar de

otro modo que en cuanto figura que adopta la filosofía en un punto final de su esencial historia, la presencia de cada momento esencial de esa historia en su propia luz (cada pensador en la luz que él mismo abre) es la sustancia misma de la actitud revolucionaria. Ya no hay que elegir entre Aristóteles y Kant o entre Kant y Hegel, y se ha elegido ya entre Aristóteles-Kant-Hegel y el doctor Pérez. No hay que elegir entre una y otra doctrina, porque la cuestión no es de doctrinas; pero sólo buceando en las doctrinas (y, por ello, reconociéndolas tal como son y desmontándolas pacientemente) podrá

llegarse a lo que importa; en un futuro posible —aunque en ningún modo necesario— los libros de filosofía (o de algo que le corresponda de alguna manera) serán seguramente mucho más breves, pero antes quedan aún muchos volúmenes por escribir; es, en términos marxistas, la diferencia entre el proceso total de la revolución y algo (no sabemos qué) que quizá acontezca después. Sabemos qué hay que destruir, y sabemos que esta destrucción (que de otro modo sería impracticable) puede asumir la forma técnico-económica de una construcción, de un «plan»; ahí termina el proletariado, y con él la

revolución y, por lo tanto, la tarea histórica a nosotros propuesta, de modo que terminan también nuestras previsiones.

Dijimos que la filosofía (lo que para nosotros se llama tal, de modo que sólo una vez comprendido eso podremos preguntarnos si hay «otra» filosofía) es, para nosotros, de fundación griega, y que su historia coincide con el desarrollo histórico de la «Sociedad de clases». Algo parecido ocurre con el arte: nuestro concepto del arte tiene su origen en el arte griego, y sólo gracias a ese concepto podemos luego calificar o no de «artísticas» ciertas producciones

de «pueblos» o «culturas» externos a la tradición heleno-occidental. También en arte lo que cristaliza como estética, manera o criterio de valoración no es lo que distingue al gran artista del simple «autor». Arte y filosofía, no exactamente como tales, sino en cuanto que son actividades que producen determinados productos, se consideran hoy pertenecientes a cierto dominio del trabajo humano o a cierto ámbito de recursos sobre el que pueden recaer determinadas decisiones; a este ámbito o dominio se le da el nombre de «cultura». Por supuesto, la situación «cultural» vigente traduce la garantía de las

condiciones (en este caso condiciones mentales) de dominio de la clase dominante. Hay, desde luego, una cultura burguesa, la cual, además, ha ido amoldándose a las cambiantes necesidades del sistema y adquiriendo cada vez más flexibilidad y capacidad de maniobra: el importantísimo profesor y el progre de coloquio son, ambos entre otros, agentes indispensables, y es también indispensable el que se desprecien mutuamente. Pues bien, del mismo modo que hay una cultura burguesa, ¿puede haber una «cultura proletaria»? Creemos que la respuesta ya está dada más arriba: una



determinada cultura es la expresión de unas condiciones de dominio, y el proletariado no tiene unas condiciones de dominio propias, no es una clase dominante; se constituye en poder sólo para desmontar la forma de dominio existente, que es la última y definitiva; cuando tal tarea haya terminado, ya no habrá tampoco proletariado; el proletariado es la clase negativa, y una determinada cultura es una determinada construcción positiva. Esto no quiere decir que la revolución haya de instaurar la incultura, entre otras cosas porque «incultura» no es más que el término correlativo definido al determinarse una

cultura. Lo que queremos decir se aclarará mejor en lo que sigue.

Todo «producto» «cultural» es, de manera más o menos próxima o remota, resultado de algún acontecimiento esencial, pero, en cuanto «producto» «cultural», en cuanto cosa manejada, traída y llevada, es sólo resultado de aquello. Provisionalmente llamaremos «subcultura» al conjunto de aquellos productos que, como valores de uso, presentan la forma material de productos culturales, pero en los cuales no hay ya relación alguna con aquel origen esencial. La subcultura tiene una importancia cada vez mayor en la

sociedad actual; asume formas extraordinariamente diversas y es un formidable medio de manipulación de masas. Ello se debe precisamente a que su independencia respecto a «la cosa misma» hace posible que la subcultura sea fabricada totalmente «*ad hoc*», incluida su capacidad de llegar a todos, al «ciudadano medio», al «hombre de la calle», o a capas determinadas de la sociedad; la subcultura es una formidable palanca de ese mecanismo (cada vez más vasto, más ineludible) que tiende a «integrar» a los hombres en la sociedad establecida. La subcultura sí es algo estrictamente instrumental,

manipulado y manipulativo, y los poderes de la sociedad burguesa están vitalmente interesados en disponer, en escala cada vez mayor, de ese medio «educativo». Es, por ejemplo, falso que la «música ligera» exista porque el ciudadano medio no soporta fácilmente a Beethoven; lo cierto es que el ciudadano medio no soporta a Beethoven porque la «música ligera» le ha estructurado el cerebro. La cultura propiamente dicha debe quedar reducida a aquellas minorías a las que ya no puede soliviantar (carácter de «alta sociedad» de ciertas manifestaciones culturales) o a aquellas que constituyen

inocuos casos perdidos (carácter marginal de otras). En condiciones normales en la sociedad actual, los propios poderes económicos saben lo que tienen que hacer; una sociedad que no quiere problemas, una sociedad sustancialmente satisfecha, genera sus propias fórmulas de autoengaño. Además, en los países que han generado desde los comienzos una economía capitalista seria, puede haberse llegado a ese equilibrio de una manera bastante natural. No así en otras partes, donde la subcultura puede incluso adoptar la forma de cultura oficial (y —¿por qué no?— de «Cultura socialista»).

Pues bien, la revolución empezará por destruir los poderes que sostienen la subcultura; no hará falta «prohibir» nada, porque la subcultura se hundirá por sí sola al ser privada de su aparato propagandístico, sus canales de imposición, al tener los ciudadanos otras cosas de qué ocuparse, etc.; la subcultura caerá por su propio peso en cuanto no haya un poder que la sostenga, y los poderes (sean económicos o políticos) que la sostienen son de los primeros que la revolución ha de tomar en sus manos, porque son los que deciden sobre un aspecto absolutamente fundamental para la revolución: la

situación cultural de las masas. La revolución, del mismo modo que no puede sino constituirse en Estado, pese a la contradicción que ello implica, tampoco podrá dejar de tener una política cultural, pero ¿en nombre de qué?; no podrá ser en nombre de una «nueva» cultura, de una «cultura proletaria», porque no hay tal. La política cultural de la revolución tendrá que estar relacionada de alguna manera con la tarea del pensamiento revolucionario. Y hemos dicho que la tarea del pensamiento revolucionario no es la elaboración de una nueva doctrina, sino la genuina apropiación de toda la

tradición de la que el propio concepto de revolución no es sino un punto final. Esta apropiación es ella misma pensamiento y, por lo tanto, no puede ser producida por ninguna política cultural; lo único que puede hacer una política cultural es poner a los hombres en condiciones materiales y culturales de emprender una tarea que emprenderán o no, o que emprenderán de una u otra manera, esto es: ponerlos en situación de posible acceso a la totalidad de la cultura anterior. Tal posible acceso no se da en la sociedad burguesa ni siquiera para los «ricos», porque los obstáculos no son sólo de carácter



económico; la subcultura misma es uno de esos obstáculos, y uno fundamental. Ahora bien, subcultura es también lo que se pretende cuando se pretende crear una cultura que esté «al alcance» de «el pueblo»; sólo la subcultura se puede «crear» «al alcance de ...».

Es propio de toda política cultural, y, en general, del concepto mismo de cultura, el hecho de que considera los productos y capacidades relacionados con el arte o el pensamiento como recursos planificables, esto es: como lo que no son, del mismo modo que todo Estado (y, por lo tanto, toda política) considera a los hombres como lo que no

son: como piezas de un engranaje o moléculas estadísticas. En el hecho de que la revolución asuma una política cultural hay la misma contradicción que en el hecho de que se constituya en Estado. La contradicción reside no sólo en el término «política», sino también en el término «cultura», que implica la consideración de ciertos «bienes» «poseídos», de un tipo especial de «riqueza». Ahora bien en el momento en que esos «bienes» estén por igual al alcance de todos los hombres, ya no será la posesión o no posesión de ellos, sino que será auténtica decisión personal lo que diferencie a unos hombres de otros,

y entonces el concepto de cultura habrá perdido su valor distintivo primario, esto es: no será ya un concepto aplicable a esa situación.

Hablando del ámbito que visto desde fuera aparece como «cultura», adrede hemos dejado para el final hablar de la «ciencia».

Frecuentemente se habla de «ciencia(s) física(s)» y «ciencia(s) histórica(s)» como la división más general de las ciencias. Esto es válido en el sentido de que no queda fuera ciencia alguna, y también en el sentido de que unas y otras «ciencias», la «física» y la «historia», tienen distintos

tipos de rigor y criterios de validez. Pero no es válido en otro aspecto. El concepto moderno de ciencia arranca de la fundamentación que la filosofía moderna (culminando en Kant) hizo del conocimiento riguroso de las cosas; el ámbito de lo accesible a este conocimiento, de los «objetos del conocimiento», recibió entonces el nombre de «naturaleza», y, por lo tanto, la expresión «ciencia de la naturaleza» o «ciencia física» es propiamente una tautología. La ciencia, en este sentido, recibió de la filosofía moderna su fundamentación, su delimitación; pero precisamente esa fundamentación

fundamenta el que la ciencia pueda moverse siguiendo exclusivamente su propio «seguro camino», sin depender, en cuanto a su contenido, de la filosofía ni de ninguna otra cosa; la filosofía decide sobre la constitución esencial, el fundamento y, lo que es lo mismo, los límites de la ciencia, pero no puede determinar ninguna proposición de las que constituyen el contenido de la ciencia; igualmente la ciencia no toca como tema en su seguro proceder ninguna cuestión filosófica; la ciencia interesa al filósofo, sobre todo en el momento de una «crisis de fundamentos», por su manera de

proceder en general, no por sus resultados. Todo esto no es cierto por lo que se refiere a la historia, la cual es esencialmente filosófica. Se pueden aislar determinados aspectos «constatables con la exactitud propia de la ciencia de la naturaleza»; esto podrá parecer muy marxista, pero ni lo es ni es historia; es constatación y ordenación de datos sobre un tablero, no comprensión alguna; cuando Marx distingue entre la base económica y lo demás, lo hace para hacer consistir la historia en la relación esencial entre ambos términos; la historia es muda y ciega sin las palabras y las obras; es puro artificio de

tecnócrata; los conceptos de «burguesía» y «proletariado» —por ejemplo— no salen, tal cual, de la estadística económica; los conceptos nunca surgen de la simple constatación y ordenación de datos, aunque hayan de poder dar cuenta de los datos; la Grecia antigua no es nada sin Homero y sin Heráclito; ellos pertenecen a aquella «sociedad», pero a la vez le dan luz, coherencia, sentido, la hacen ser históricamente, hacen que nos importe. Ahora bien, la filosofía sólo puede entenderse filosóficamente, y la comprensión de la poesía, si no es a su vez poesía, es filosofía. Por eso

decimos que la historia es esencialmente filosófica. En fin de cuentas, y por poner un ejemplo marcadamente claro, la física misma es un acontecimiento de la historia, que forma parte de eso que llamamos Edad Moderna, de modo que la comprensión de en qué consiste ese acontecimiento es historia, y, precisamente, tal comprensión tiene lugar desde la filosofía.

Para atenernos al concepto de un campo autónomo, que tiene su propio «seguro camino», hemos de entender por «ciencia» la ciencia físico-matemática, la cual debe esa seguridad precisamente a la estricta limitación de su alcance. La



ciencia no es una actividad más que venga a sumarse a la filosofía y el arte; la ciencia pertenece al dominio de la filosofía, pero no porque sea filosofía, sino porque es la filosofía quien en un momento determinado de la historia (momento que coincide con el nacimiento de la sociedad burguesa) fundamenta y delimita una «ciencia (físico-matemática)» como el verdadero conocimiento de las cosas. A lo largo de la historia de la filosofía moderna se va precisando que este exclusivismo de la ciencia como modo de conocimiento de lo material responde a un nuevo modo de presencia de lo ente, a saber: lo ente

como aquello de lo que se dispone, el ser de lo ente como el «poderse contar con...», como dominio de lo ente. Esto corresponde a la demostración espléndidamente desarrollada en *Das Kapital*, de que el modo de producción capitalista crea por primera vez la posibilidad de una organización matemática —de una planificación racional— de la producción. La aplicación total de este principio tendría la consecuencia de su propia abolición, porque, en primer lugar, desarrollaría las fuerzas productivas hasta un punto en que desaparecería la escasez y, por lo tanto, el sentido de la «propiedad», y,

por otra parte, haría del conjunto total de la producción una sola cosa de carácter enteramente racional y, por lo tanto, perfectamente comprendida por todos los individuos, de modo que la propia planificación perdería su carácter explícito y relevante, es decir: desaparecería como tal planificación.

Vemos, pues, que, en la vertiente técnico-económica, el concepto marxista de socialismo reclama la aplicación hasta el final de un principio de cuya posibilidad es el descubrimiento un rasgo esencial del modo de producción capitalista. Ahora bien, la posibilidad de una planificación racional de la

producción y el modo de presencia físico-matemático de lo ente son la misma cosa.

Es, por otra parte, esencial a la teoría marxista el que ese intento no puede cumplirse sólo en la vertiente técnico-económica; el hecho de que el mando de la producción esté en manos particulares introducirá necesariamente un elemento de irracionalidad; mas, por otra parte, esa propiedad de los recursos productivos es el punto esencial de la sociedad existente, punto que el Estado burgués se encarga de garantizar. Postulamos entonces que «la sociedad» tome posesión de los recursos

productivos; pero, como con esto se trata de destruir las bases del orden social existente, «la sociedad» sólo puede significar aquí el aspecto negativo de la misma, esto es: el proletariado. Es, pues, el proletariado, constituido en Estado, quien ha de llevar hasta el final la planificación científico-matemática de la producción.

Hemos relacionado la cientifización exhaustiva de la producción con su reducción a un plan comprendido por todos. Esto implica, desde luego, la generalización de una sólida preparación científica (físico-matemática); pero, aun así, tropieza

aparentemente con una objeción. Parece a algunos que la progresiva cientifización de la producción conduce a una mayor «especialización», entendida en el sentido de que el «especialista» en tal o cual pieza puede ignorar lo relativo a todas las demás; les parece, igualmente, que una sólida preparación científica no da por sí sola una capacitación técnica, y que ésta es necesariamente especializada en un campo determinado; e, incluso, que la actuación en un punto del proceso productivo requiere cierta capacitación del tipo «experiencia» adquirida o transmitida, «destreza», «oficio», etc.,

que hace insalvables las barreras de la especialización.

Quienes así piensan consideran la cientifización de la producción únicamente dentro de ciertos límites (por ejemplo: los de una empresa, los de un país, en todo caso los de la sociedad actual). Si se considera el avance científico y técnico en amplia perspectiva (esto es: atendiendo a todo lo que puede dar de sí) y además se parte de la noción de un sistema social que no tiene ningún interés (si no todo lo contrario) en mantener la racionalización dentro de ciertos límites, fácilmente aparece que la

«experiencia» empirista es precisamente aquello a lo que se recurre cuando no hay conocimiento científico, que la importancia de la «destreza» es consecuencia de la insuficiente tecnificación del proceso, y, por lo que se refiere a la especialización científica y técnica, aparece fácilmente lo siguiente:

El progreso de la ciencia viene consistiendo fundamentalmente en: a) que zonas cada vez más amplias de fenómenos pasen de la descripción empírica a la deducción matemática, b) que esta deducción se haga de modo que una diversidad cada vez menor de



principios abarque un ámbito cada vez mayor de fenómenos, c) que la propia matemática, el lenguaje en el que se expresan las verdades científicas, deje de ser la yuxtaposición de series demostrativas diversas para convertirse en algo que procede a partir de unos principios (el menor número posible de ellos, previamente establecidos como tales, y mediante unas determinadas reglas de deducción también previamente establecidas como tales.

Puede ocurrir que todo esto, de momento y a simple vista, no simplifique, sino que «complique», por la sencilla razón de que todo lo nuevo,

por el mero hecho de ser nuevo, «complica» la situación y es más «difícil». Pero la tendencia esencial es a hacer de la ciencia toda una cosa cada vez más unitaria, menos yuxtapositiva; las especialidades dejan de ser compartimientos naturales. Eliminadas, por otra parte, la «experiencia» y la «destreza», el paso de una sólida preparación científica a la ejecución material consistirá sólo en datos que pueden encontrarse en tablas.

La ciencia no es ella misma revolucionaria. La revolución necesita de ella porque necesita dominar efectivamente el proceso productivo, y

esto no puede hacerlo de otro modo que científicizando al máximo ese proceso. La ciencia, de suyo, es tan apolítica como lo son las máquinas, a las cuales les es indiferente ser empleadas por la revolución o la contrarrevolución, sin que ello signifique que la revolución no necesite emplearlas a fondo y perfeccionarlas todo lo posible. La ciencia no suministra decisiones políticas, sino sólo decisiones técnicas (inclusive lo técnico que pueda servir de dato para decisiones que, en sí mismas, son políticas). La ciencia no molesta en absoluto a la burguesía; lo que ocurre es que la sociedad burguesa necesita de la

ciencia sólo hasta cierto punto; más allá de ese punto, no le molesta, pero sería un gasto inútil. Fue el avance de la burguesía el proceso histórico en el que la ciencia se definió como el conocimiento válido de lo ente. Para el capitalismo, la ciencia es la verdad acerca de las cosas materiales; para la revolución, en cambio, no es nada más que la posibilidad del dominio técnico de la totalidad del proceso productivo; no es «la verdad» acerca de las cosas lo que la ciencia dice de ellas; es sólo la posibilidad de contar con ellas en la planificación técnica de la producción.

---

# DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN

Parece ser una necesidad el que toda Constitución, Declaración de derechos, etc., resulte, cuando se la lee con cuidado, no poseer ningún significado preciso, y esto porque la casi totalidad de su texto se distribuye entre los siguientes tipos de formulaciones:

Primero: prescripciones (pseudo) metafísicas, como: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en

dignidad y en derechos. Están dotados de razón y de conciencia, y deben obrar los unos para con los otros con espíritu de fraternidad» (Declaración Universal de los Derechos del Hombre, artículo primero).

Segundo: empleo de conceptos cuyo alcance puede determinarse según las conveniencias de cada caso; por ejemplo: todo individuo tiene derecho a «la libertad» (Decl. Univ., art. 3); ninguna persona puede ser sometida a «tratos crueles, inhumanos y degradantes» (íd., art. 5); o bien cuando se dice que algo será «protegido», o que están prohibidos los «actos encaminados

a ...»; o cuando se habla de «las justas exigencias de la moral», «del bienestar», etc.

Tercero: reconocimiento de ciertos «derechos» y «libertades» en forma tal que es a la vez negación de los mismos. A este respecto es muy socorrida la fórmula «dentro de lo establecido por la ley» o «en la forma que la ley determine» (concepto frecuente en la propia Decl. Univ.) sin que se diga qué es lo que puede admitirse que la ley determine, de modo que los pretendidos «derechos» y «libertades» no quedan confirmados en medida alguna; o bien, lo que es lo mismo, se establece que a

uno no pueden hacerle tal o cual cosa «arbitrariamente» (también en la Declaración Universal).

Es un recurso clásico en las constituciones (o en relación con ellas) el «estado de excepción», esto es: la autorización al poder establecido para que éste suprima las libertades que haga falta suprimir cuando haga falta suprimirlas (caso de «peligro público», etcétera). Sin embargo, un examen algo atento de las constituciones y declaraciones de derechos (y no digamos ya de la aplicación efectiva de las mismas) lleva a la conclusión de que existe también el reconocimiento de un



estado de excepción permanente contra ciertas actitudes. Esto no puede englobarse bajo la rúbrica de que «el ejercicio de los derechos y libertades de cada uno no ha de impedir el mismo ejercicio por parte de los demás», ya que una publicación, reunión, incluso una asociación regular, o, pongamos, el hecho de andar desnudo por la calle, en ningún caso puede impedir a los demás ejercicio alguno, salvo que los demás decidan por su cuenta dárselo por impedido. En vista de ello se suele recurrir también a «las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general» (Decl. Univ., art. 29.

2); de hecho, esto es una patente de curso concedida al poder establecido, y, si éste no hace uso de ella más que hasta cierto punto, es porque generalmente no interesa ir más allá, no porque, con arreglo a la fórmula no se pueda. Cierto que la Declaración Universal añade «en una sociedad democrática»; y ¿qué es «una sociedad democrática»?; cabalmente, la que está de acuerdo con la Declaración Universal; luego este añadido no dice nada.<sup>[1]</sup>

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre, no de otro modo que como resumen de lo que ocurre en la generalidad de las constituciones

avanzadas, es un magnífico exponente de lo que podemos llamar el *fraude democrático*. No entendemos por tal el hecho (sobradamente conocido) de que el reconocimiento jurídico de derechos y libertades encubre la imposibilidad material de ejercerlos de que, por ello, materialmente esas libertades sólo existen para las clases poseyentes. Entendemos por «fraude democrático» el hecho de que el constitucionalismo burgués ha encontrado en su propio terreno la manera de escamotear aquella forma política (la «república democrática») a la que él mismo tendría que haber conducido en un desarrollo

lógico, pero a la que sólo hubiera podido conducir realmente en el imposible caso de que la burguesía no se hubiese encontrado a la defensiva. Estamos, pues, contraponiendo el «fraude democrático» a una situación en la que, en un plano jurídico y formal, las libertades y derechos estuviesen verdaderamente garantizados. Se nos dirá, sin duda, que hay contradicción entre «verdaderamente» y «en un plano jurídico y formal». Así puede ser, mientras no definamos más exactamente lo que queremos decir. Al hablar de una situación en la que la garantía de ciertos derechos y libertades fuese *formalmente*

*verdadera*, nos referimos a que tal garantía no pueda demostrarse falsa mediante el análisis lógico, gramatical o semántico de los preceptos constitucionales efectivamente aplicados. Otra cosa es que pueda o no demostrarse falsa mediante un análisis de la situación material subyacente. Esto último no está incluido (ni que sí ni que no) en el concepto de «república democrática», que tomamos por el momento como mero concepto, pero que existe efectivamente en la historia real de las ideas políticas con el contenido que le estamos dando; es un puro concepto, pero un concepto que, aun

cuando no haya sido cumplido, tampoco ha surgido simplemente del cerebro de alguien. La «república democrática» es sólo la democracia formal, pero formalmente verdadera; en su concepto no está dicho que no haya falsedad material, pero lo está que no haya eso que hemos llamado «fraude democrático».

La «república democrática» no se cumplió nunca; sin embargo, como idea, es real en el sentido de que todas las formas políticas a las que la burguesía dio origen se piensan a partir de aquella idea, la cual es, por lo tanto, el fundamental concepto político

(efectivamente actuante en la historia) de la burguesía. Lo es también en el sentido de que la medida en que la burguesía se aproxima a él depende sólo de su atrevimiento y de sus temores. Ahora bien, precisamente aquí reside lo contradictorio del desarrollo político de la burguesía: antes de haber cumplido sus objetivos revolucionarios, la burguesía es ya, al mismo tiempo (y, finalmente, en exclusiva), una clase en defensa. Esto hace que no pueda convertir en realidad política la república democrática.

Por otra parte, el Estado nacional soberano ha dejado de existir, para ser

sustituido por un equilibrio mundial cuyo garante son las grandes potencias. Según la teoría marxista, el Estado es la fuerza organizada para mantener el dominio de la clase dominante; pues bien, el dominio de la clase dominante tiene lugar hoy a escala mundial, no país por país, porque toda la humanidad se encuentra básicamente incluida en una única estructura económica; las líneas de la división de la sociedad en clases sólo se pueden trazar sobre el mapa de toda la sociedad; no hay propiamente «la sociedad española actual» o «la sociedad francesa actual». Así, también el poder mantenedor del orden es un



poder mundial; el control que las grandes potencias tienen sobre lo que pasa en cualquier zona del mundo es mucho más efectivo que el que tenía un gobierno burgués del siglo pasado sobre cualquier zona de su territorio nacional. Y este poder mundial (el verdadero poder estatal de nuestro tiempo) se ejerce de manera absolutamente no democrática. Cuanto más una formación social —una clase dominante— ha agotado su tarea histórica y está puramente a la defensiva, tanto más es incapaz de proceder según principios, aunque esos principios sean los suyos propios (como son siempre); el Estado

burgués clásico era el guardián del *derecho* burgués; el poder mundial de la actualidad no puede formalizar su actuación en norma jurídica alguna; por ello mantiene la ley y el derecho relegados al ámbito de las naciones y las relaciones entre naciones y, en consecuencia, inoperantes en cuanto al verdadero y fundamental ejercicio del poder, ya que el poder fundamental y verdadero no tiene lugar a escala de naciones y relaciones entre naciones. En tal situación, la división de la sociedad en naciones se ha convertido en uno de los instrumentos esenciales para el mantenimiento de la ficción

democrática, del fraude democrático: allí donde ello es posible, los ciudadanos de un país gozan de ciertos derechos democráticos, pero gozan de ellos dentro de su país, es decir: dentro de un ámbito lo bastante limitado para que ninguna cuestión esencial se juegue dentro de él; por otra parte, gozan de derechos democráticos, en particular, los ciudadanos de países avanzados, es decir: los ciudadanos mayoritariamente satisfechos, los cuales, sabiendo, como saben, que su bienestar depende de que en otras partes no lo haya, se guardarán muy bien de hacer un uso verdaderamente crítico y democrático

de sus derechos; de manera que tales derechos «democráticos» se reducen al conocido hecho de que el hijo del rico puede permitirse más cosas que el hijo del pobre, inclusive —¿por qué no?— plantearse serios problemas éticos y existenciales y tener una intensa preocupación social; tales derechos «democráticos» equivalen al hecho de que los poderes que gobiernan toda la sociedad hayan de ser elegidos solamente por el sector satisfecho de ella, y que sólo ese sector pueda expresarse libremente, reunirse libremente. La ausencia de «democracia» en otros países se carga

en la cuenta de esos países, cuando lo cierto es que no se puede tener derechos democráticos como ciudadano de un país que tiene que seguir el rumbo que le marquen.

En el esquema burgués clásico de la república democrática los ciudadanos votarían libremente (lo cual presupone las libertades de reunión y expresión) para elegir un órgano de poder; la libertad de voto sería efectiva en todos los aspectos conceptuales de la cuestión (no condicionamiento de las candidaturas, no coacción sobre el voto, etc.), e igualmente las libertades citadas (no censura, no «autorización», etc.). En

la actualidad esto no es posible, y la posibilidad de fingirlo depende de circunstancias diversas. No es posible a causa de que la burguesía ha dejado de ser la defensora de unos principios internamente coherentes (aun cuando fuesen contradictorios desde un punto de vista más radical), y, en ausencia de principios, desaparece también la posibilidad de una defensa formalmente leal, y hay que recurrir al puro y simple engaño, a la verbosidad fraudulenta y al manejo psicológico. Por otra parte, el ciudadano de un Estado burgués democrático (según el esquema clásico) elegiría los órganos de un poder

soberano; tal soberanía no es propiamente engaño, porque sólo es falsa para un análisis de otro tipo (que demostraría que el verdadero poder no reside en los órganos electos en cuanto tales); en cambio, en la actualidad la soberanía nacional es palmariamente un engaño; la cuestión del poder no se plantea a escala nacional.

De lo dicho se desprenden evidentemente dos conclusiones; una es que la república democrática (la democracia formal, pero formalmente verdadera) no es ya posible; la segunda es que la cuestión de la democracia sólo puede plantearse seriamente a escala

mundial.

La tesis habitual en el campo «marxista» es que la «democracia burguesa» es la «democracia puramente formal» y que, frente a esto, los marxistas pretenden una «democracia real». Esto es cierto, pero precisiones al respecto son especialmente deseables; en primer lugar, porque el concepto «democracia real» y su pretendida oposición a la «democracia formal» ha sido repetidamente utilizado para justificar la ausencia de toda democracia; en segundo lugar, porque, admitido que, de todos modos, la democracia formal es una cosa «muy



importante», con frecuencia los «comunistas» no tienen inconveniente en alinearse, junto a «demócratas» de toda laya, en posiciones «democráticas» del tipo fraudulento arriba mencionado, escudándose en que los programas entonces esbozados pertenecen sólo a la «etapa democrática», como si la «democracia formal», por el hecho de ser formal hubiese de tolerar incluso aquello que no es formalmente democrático. El juego semántico a que se somete en nuestro tiempo la palabra «democracia» con sus diversas adjetivaciones, justifica que volvamos por un momento al análisis de

declaraciones «democráticas»; sólo que ahora no trataremos de constituciones y declaraciones de derechos, sino de programas reivindicativos.

En primer lugar, se observa que, *además* de pedir las libertades de reunión y de expresión, se piden cosas que, en buena lógica, parecen estar ya incluidas en las mencionadas libertades, por ejemplo: libertad «de pensamiento», «de conciencia», libertad «de religión»: ¿qué otra libertad pueden democráticamente pedir los adeptos de una religión que el hecho de que se les deje reunirse y expresarse libremente?; y, lo más común de todo, «legalidad» (o

«reconocimiento» o «permisión» o lo que se quiera) de los «partidos políticos». Es obvio, es absolutamente palmario, que, si todo ciudadano es libre de reunirse y expresarse, no hay manera de impedir el funcionamiento de los partidos políticos. No somos tan ingenuos como para pensar que los autores de estos programas reivindicativos cometen un simple error lógico, y que no se han dado cuenta de que repiten lo que ya estaba dicho; es de suponer que o bien admiten calladamente una concepción restrictiva de las libertades de reunión y expresión (por lo cual se sienten obligados a

precisar puntos a los que no deben llegar las restricciones), o bien reclaman para cierto tipo de casos de reunión y expresión (como son los «partidos políticos») ciertos derechos especiales; probablemente ambas cosas a la vez. Empecemos por examinar desde un punto de vista democrático lo segundo. El conceder a los partidos políticos, en virtud de su condición de tales (y, si no fuese así, no haría falta mencionarlos), determinados derechos supone, ante todo, una definición de lo que es legalmente un partido político, supone, pues, el establecimiento de unas «condiciones», y, desde el momento en

que existen unas condiciones, es obvio que algo o alguien las cumplirá y algo o alguien no las cumplirá, con lo cual el que se nos hable de «legalización, sin exclusiones, de los partidos políticos» nos deja bajo la impresión de estar sufriendo un timo verbal. Democráticamente, ¿por qué determinados agrupamientos han de tener privilegio sobre otros?<sup>[2]</sup> No se comprende bien qué papel democrático puede tener un concepto legal de «partido político» si se presupone que todos los ciudadanos pueden reunirse y expresarse (por lo tanto expresarse también colectivamente) con toda

libertad, y si, en consecuencia, se supone que no hace falta estar «reconocido» ni «legalizado» para que la policía le deje a uno en paz.

Este entusiasmo por el «reconocimiento» legal y por la «legalización» nos lleva directamente a la probabilidad, arriba indicada, de que con todo ello se estén admitiendo tácitamente concepciones restrictivas de las libertades básicas. En efecto, una manera bastante socorrida de restringir esas libertades es el «legalizarlas»: dictar preceptos legales que las «definan». Salvo el hecho de que el Estado pudiera poner a disposición de

los ciudadanos lugares para celebrar reuniones o papel e imprenta para publicar sus opiniones (y esto es asunto que no es preciso discutir ahora mismo), por lo demás las libertades de expresión y reunión no necesitan de precepto alguno; por el contrario, consisten en ausencia de precepto. El ejercicio de estas libertades no puede en ningún caso impedir por sí solo que los demás ejerzan las mismas libertades; por lo tanto, no hay nada que «legislar». Incluso una legislación que persiga la noticia crasamente falsa, no impide la enunciación de esa noticia, sino que se limita a penarla. Reglamentaciones en

nombre de «la moral», «el bienestar», etc., son, con toda evidencia, democráticamente inadmisibles; una burguesía que fuese capaz de democracia formal lo sería también de no utilizar órganos del Estado, sino sólo su propio peso social, para mantener las «buenas costumbres». Otra cosa es organizar la disponibilidad de medios de difusión, locales de reunión, etcétera; esto no puede ni siquiera pensarse democráticamente en un Estado burgués, lo que no quiere decir que, ante el abuso, peligroso en ciertos casos para la propia burguesía, que se seguiría del mero ejercicio del derecho de



propiedad, no se hayan establecido por parte del Estado algunos arreglos (como el «derecho de réplica»).

Otra serie de aspectos del fraude democrático se comete en nombre de la unicidad del Estado. En un esquema formalmente democrático se presupone la correspondencia entre Estado y nación (porque llamar a algo «nación», políticamente, significa ni más ni menos que reconocerle el derecho a formar un Estado independiente y unitario) y que la nación está delimitada por una serie de factores que se resumen en el efecto conjunto de todos ellos: la voluntad de los habitantes de tener un solo Estado;

esto quiere decir que, en pura democracia formal, corresponde a los propios ciudadanos de un país el decidir sobre si ese país debe formar un Estado independiente o integrarse en uno más amplio.

Probablemente se cree ser muy democrático cuando, para resolver tal o cual cuestión, se recurre a una «consulta popular», a un «plebiscito». Ahora bien, tal recurso bonapartista significa precisamente que no hay democracia. Si los órganos soberanos se constituyen por los votos de los ciudadanos y pierden su validez tan pronto como pierden esos votos, y además hay plena libertad de

discusión, de modo que los gobernantes son elegidos o destituidos precisamente en virtud de la opinión que sus programas y actuaciones merecen, en una palabra: si hay democracia, entonces no tiene sentido una «consulta» especial acerca de tal o cual cuestión. La prueba histórica de esto es que los plebiscitos recaen siempre sobre cosas que se pretende convertir en no tocables ni siquiera por vía democrática; ejemplo: sobre la integración en un Estado, precisamente porque las «democracias» que nos ocupan dan por intocable la unicidad del Estado; o sobre el conocido dilema «monarquía o

república»: es el caso que se pretende pedir permiso al pueblo para erigir una suprema magistratura que el pueblo no haya de elegir ni pueda destituir.

No vamos a continuar examinando reivindicaciones «democráticas», porque el lector puede hacerse ya una idea de cómo entendemos la «democracia formal» y de cómo ella no es lo mismo que los habituales programas «solamente democráticos» de nuestro tiempo. La identificación de «democracia burguesa» con «democracia formal» es falsa si se entiende por «democracia burguesa» aquello que la burguesía ha realizado o

puede aún realizar; es cierta si se entiende por «democracia burguesa» aquella democracia pensable en el pensamiento político burgués y que, de hecho, se obtiene, como idea, precisamente de ese pensamiento y no de otra parte. Nuestro concepto de la democracia (inclusive el de Marx) procede del pensamiento político burgués. Fue allí la transformación de una idea griega, a la que se arrancó todo aquello que es inherente al sistema social de la esclavitud. Ahora bien, la «democracia» griega no era «representativa», sino «directa»; los ciudadanos intervenían en el órgano

soberano por sí mismos, no a través de «representantes» elegidos. Pues bien, es totalmente falso que al pensamiento burgués le sea inherente la proscripción de la democracia directa y la exigencia de que la soberanía del pueblo haya de limitarse a la elección de representantes. Los demócratas burgueses más radicales (como Rousseau o Robespierre) vieron con toda claridad la distancia entre que el pueblo decida y que el pueblo elija representantes: «El pueblo inglés — escribe Rousseau— cree ser libre, pero se equivoca gravemente; solamente lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; una vez elegidos éstos, es

un esclavo, no es nada. (...) Desde el momento en que el pueblo se da representantes, deja de ser libre, deja de existir». Y entendieron por democracia el que el pueblo decida; sólo vieron que esto, radicalmente entendido, no era posible: «Teniendo en cuenta minuciosamente todos los detalles, no veo —sigue Rousseau— que en nuestra época vaya a poder conservar el soberano [i. e.: el pueblo] el ejercicio de sus derechos, salvo en el caso de que la comunidad sea muy pequeña (...) Resulta inimaginable que el pueblo permanezca reunido constantemente para ocuparse de los asuntos públicos».

Rousseau no pone en duda que éstos son auténticos «derechos» de «el soberano», pero ve una —por así decir— imposibilidad técnica; en consecuencia, inventará una serie de recursos para salvarla en lo posible; los elegidos del pueblo no serían sus «representantes», sino sus «comisarios»; «toda ley que el pueblo no haya ratificado en persona es nula»; Robespierre abunda en el mismo tema; «La voluntad soberana no se representa en ningún caso»; «La palabra “representante” no puede aplicarse a ningún mandatario del pueblo». Ni Rousseau ni Robespierre pensaban que los artificios por ellos inventados



resolviesen el problema: sólo creyeron que hacían lo «posible». El desarrollo de la historia, y, en primer lugar, el de la propia Revolución francesa, demuestra, desde luego, que, con independencia de toda imposibilidad real, la burguesía no estaba dispuesta a admitir otra «democracia» que el despotismo representativo. No nos interesa la cuestión de si esto constituía, a nivel psicológico, también un impedimento en las personas de Rousseau, Robespierre u otros. Una clase social con unos objetivos revolucionarios elabora un pensamiento en el cual se adopta un punto de vista determinado (que, para

esa clase, aparece como el punto de vista radical); ese pensamiento es coherente, es decir: tiene su propia lógica interna; cuanto más un pensador se atiene a esa lógica interna, en tanto mayor medida representa las posibilidades ideológicas de su clase; pero, si la clase revolucionaria es a la vez una clase poseedora, las posibilidades ideológicas no son posibilidades reales; la actividad social de esa clase está en la base de unos principios que, luego, esa misma clase no cumple radicalmente, porque quien tiene cosas que perder no puede ser radical en ningún punto de vista. Cuando

se habla de algo «burgués», es preciso distinguir entre si se habla de posibilidades ideológicas o si, por el contrario, se están describiendo «hechos». Ahora bien, hay una razón fundamental para que aquí nos atengamos a lo primero: la práctica política real de la burguesía no puede suministrarnos ningún concepto radical de la democracia, ni en general ningún concepto propiamente dicho, por cuanto lo que la diferencia de la ideología burguesa radical es precisamente el no atenerse a principios ni conceptos, sino a necesidades prácticas de defensa.

Nuestra intención es examinar ahora

hasta dónde el concepto de democracia es válido desde el punto de vista de la revolución proletaria. Una opinión frecuente en cierta «extrema izquierda», en ciertos «socialistas» de hoy que pretenden el monopolio de los adjetivos «marxista-leninista» y «revolucionario», conduce a la perfecta inutilidad del concepto de la democracia radical. Según ese punto de vista, la «democracia burguesa», sin más precisiones, es falsa, y lo más que se puede hacer con ella (supuesto —nótese bien— que ella es un sistema político realmente existente) es utilizar las relativas libertades que concede para

desarrollar una propaganda, una organización, etc.; pero no tiene ningún valor como principio; no lo tiene porque la «verdadera» democracia, la democracia que «nosotros» vamos a implantar, «la forma más avanzada de democracia», en una palabra: el Estado socialista, no se compromete a nada en materia de principios democráticos clásicos. En conversaciones no muy formales, estos «socialistas» no se recatan de manifestar que ellos, desde el poder, impedirán que se diga aquello que a ellos no les conviene que sea dicho, impedirán aquellas reuniones cuya realización no les interese y no

admitirán depender de ninguna manifestación electoral. Hablando más formalmente, estos «socialistas» substituyen la expresión «nosotros» por «el proletariado» o «el pueblo» o algo así, bien entendido que «el proletariado» o «el pueblo» no es aquello que puede manifestarse con absoluta libertad (de expresión y de reunión) en asambleas libres, etc., sino que es, por definición, aquello que actúa «bajo la dirección de nuestro partido». La posición de estos «socialistas» encierra, como puede verse, aspectos que trascienden las condiciones de posibilidad de una discusión en general;

pero volvamos al punto que nos interesa: ellos no distinguen en absoluto entre el principio democrático, el concepto de democracia, que tiene su origen en la revolución burguesa, y lo que hay, como sistema político efectivo, en los Estados burgueses de régimen nominalmente democrático. Quizá porque consideran ocioso ocuparse de un concepto. Pero tampoco puede ser así, porque, si dicen que lo suyo es «la forma avanzada de democracia», es que la misma palabra «democracia», sigue teniendo algo que hacer; si se trata de un «nuevo» concepto de democracia, si ese concepto no conserva nada del anterior,

entonces no es lógico utilizar la misma palabra. O será quizá que ese Estado «socialista» es democracia por aquello mismo por lo que «nuestro partido» es el partido del proletariado, a saber: porque sí, simplemente porque aspiramos a tapar la boca de quien quiera decir lo contrario.

En la «Crítica del programa de Gotha», dice Marx de la «república democrática» lo siguiente: «es precisamente en esta forma de Estado — la última— de la sociedad burguesa donde la lucha de clases ha de ser zanjada con las armas definitivamente». Adelantamos aquí la cita de esta frase



(que, en cierto modo, va a ser la clave del presente trabajo) para evitar que el lector que la conozca se adelante por su parte a echarnos en cara alguna de las falsas interpretaciones que han circulado de ella. El hecho de que Marx diga, por una parte, que la lucha de clases se va a zanjarse definitivamente en una forma de Estado que es la última de la sociedad burguesa, y, por otra parte, que «va a zanjarse por las armas» (*ist auszufechten*), esta aparente contradicción dentro de una misma frase, indica que Marx quiere decir aquí algo bastante especial y cuya interpretación requiere bastante cuidado.

Cómo debe entenderse esta frase de Marx es cosa que esperamos quede clara al final del presente artículo.

Si la revolución ha de hacerla el proletariado, es evidente, por de pronto, que el proletariado, en el proceso revolucionario, ha de gozar de plena libertad de expresión y de reunión (o, mejor, que ha de imponer esas libertades en cada momento del proceso), y que además es el propio proletariado quien ha de tomar las decisiones, y es claro que por proletariado hay que entender el proletariado, no aquellos proletarios que tengan unas ideas que ciertos señores han definido como

«proletarias»; porque, aun suponiendo que tales ideas sean revolucionarias, la revolución no podrá hacerse si no es precisamente la clase (potencialmente) revolucionaria quien las asume. El proletariado no es, ciertamente, la mayoría de la población (nunca llega a serlo dentro de la sociedad burguesa). Tampoco puede, dentro de la sociedad burguesa, arrastrar tras sí a la mayoría, por una muy sencilla razón: no tiene el poder. Amplios sectores de la sociedad burguesa, que no son directamente parte en la contradicción fundamental de esa sociedad, se mueven, por ello mismo, en razón de problemas que no tocan fondo,

de promesas y expectativas parciales, en una palabra: se mueven de manera oportunista. Sus intereses no alcanzan la cuestión fundamental del poder. No tener ninguna posición definida sobre la cuestión del poder es apoyar el poder de aquella clase que de hecho lo tiene;<sup>[3]</sup> he aquí por qué, bajo un poder burgués, las elecciones dan invariablemente un resultado burgués. Esto, sin embargo, no quiere decir que bajo un poder obrero unas elecciones generales hayan de dar, dejadas las cosas a su aire, un resultado socialista, porque el poder obrero es un poder contra la corriente, un poder que precisamente sólo existe mientras la

burguesía conserva aún en parte su poder económico o, cuando menos, ideológico. No obstante, sigue siendo cierto que esos sectores no centrales de la sociedad burguesa no se oponen a una fundamental situación de fuerza, ya que, por así decir, no entienden la posibilidad de un cambio en la propia estructura básica de la sociedad; sus votos son guiados por aspectos accidentales al problema estructural básico (por ello son tan fácilmente presa de la demagogia). Desde el punto de vista de sectores cuya situación material no constituye base para un programa coherente, la solidez de una situación de

fuerza es por sí misma un argumento; lo será la capacidad del proletariado para hacerse realmente dueño de la situación (no sólo en la toma militar del poder, sino en la aplicación efectiva de las medidas esenciales para mantenerlo), tanto más cuanto que, desde un punto de vista económico, esos sectores, aun mientras permanezcan como tales, en general no van a perder: son sectores explotados, aunque no revolucionarios, y el poder proletario podrá, a favor de la transformación socialista o, por lo menos, sin comprometerla, ponerlos en una situación llena de perspectivas nuevas. La política del proletariado

hacia esas capas tiene un claro sentido pedagógico que, por supuesto, no tiene nada que ver con el adoctrinamiento: los campesinos, por ejemplo, ensancharán su horizonte por el hecho de que tendrán nuevas oportunidades, contrarias a su aferramiento tradicional y, sin embargo, muy sugestivas. Ahora bien, es claro que tal cosa no puede hacerse sin permitirles que se manifiesten libremente. Que tal manifestación se produzca sobre la base de una situación de fuerza en el conjunto de la sociedad ocurre siempre; la única cuestión es cuál es en el caso esa situación de fuerza, en otras palabras: qué clase tiene el poder.

Más aún: democráticamente, todos los votos tienen el mismo valor; lo que no ocurre, democráticamente, es —por decirlo de algún modo— que todos los sectores de la población hagan uso de su voto en la misma medida. En la sociedad burguesa, la movilización electoral (mediante procedimientos psicológicos) de una masa que propiamente no vota por nada tiene una gran importancia precisamente para asegurar unos resultados dentro del orden establecido; esta movilización se realiza al servicio de la burguesía, porque es la burguesía quien posee los gigantescos medios de propaganda que



permiten realizarla. El proletariado, por su parte, no podrá (aun cuando haya ocupado esos medios, como sin duda hará desde el primer momento) emplear los citados procedimientos psicológicos, porque ello es incompatible con sus objetivos pedagógicos; la agitación proletaria siempre se basará en ideas precisas; el proletariado no buscará engañar a nadie, y tratará noblemente incluso a sus enemigos, a los que dirá: vamos a por vosotros. Pero, por supuesto, esos medios de movilización ya no podrán ser utilizados por la burguesía (y ¡ay de la revolución, si se les deja que los

sigan poseyendo!), sino que, por el contrario, servirán para una información y discusión libre, que desenmascare mentiras y aclare verdades. La primera condición de la democracia es que el voto deje de ser el estúpido rito de depositar un papel en una urna, guiándose por las promesas de unos señores muy fotogénicos, televisivos y simpáticos; y, al decir esto, estamos completamente dentro del concepto burgués de democracia, aunque completamente fuera de lo que la burguesía, para su defensa, necesita. Ese «cincuenta y uno por ciento de los votos» que tanto interesa a elementos de

la burocracia «comunista» europea, puede ser que lleguen a tenerlo ellos, pero no lo tendrá la revolución mientras el voto no llegue a ser un compromiso serio, como la democracia radical burguesa pensaba que fuese. Y para ello es preciso que dejen de pertenecer a la burguesía una serie de medios. En el primer momento decisivo habrá muchas gentes que, por voluntad propia, se abstengan, de dos maneras: unos porque la situación desbordará momentáneamente su capacidad de entender, otros porque, entendiéndolo o no, prefieran actuar por encima del principio democrático; en el caso de los

primeros, la abstención puede ser sólo parcial, una participación «pero menos», que la aritmetización de la democracia puede difícilmente expresar, pero que, en aquel momento en que adoptar una postura es algo muy distinto de depositar un papel, se expresa materialmente en el nacer y perecer de instituciones que pueden no durar más que un día o durar décadas; el caso de los segundos, en cambio, no plantea ningún problema de «derechos democráticos», sino sólo un problema militar. Creo que este punto de vista quedará más claro si sometemos a análisis algunos interrogantes muy

socorridos.

La «libertad de prensa». ¿Qué quiere decir esto?; puede querer decir dos cosas: a) la libertad que tiene la prensa (es decir: los propietarios de medios de prensa y los profesionales por ellos contratados) para publicar aquello que quieran, y b) la libertad que todos los ciudadanos tienen de utilizar la imprenta (combinada con otros medios de comunicación) para comunicar sus puntos de vista a los demás y, lo que es lo mismo, el derecho de todo ciudadano a conocer los puntos de vista de otros ciudadanos por los medios de comunicación de que se disponga.

Evidentemente, el primer punto no es sólo libertad de publicar, sino también libertad de *no* publicar, es decir: libertad *de censura* y, por supuesto, de manipulación. Entre el punto *b* y el *a* hay contradicción flagrante. La revolución no establecerá ninguna censura, sino más bien una contracensura: quitará los medios de comunicación de manos de sus propietarios y los integrará en una planificación adecuada para producir la más amplia y libre comunicación entre los ciudadanos.

A todo esto, ¿quiénes son los ciudadanos? Se ha insistido a veces en que la revolución priva de derechos

políticos a ciertas categorías de personas, y se ha alegado esto para sostener la imposibilidad de apelar al concepto burgués de democracia, de nuevo sin distinguir entre el concepto ideológico radical y la práctica «democrática» de la burguesía. En realidad, todas las categorías de personas a las que la revolución priva de derechos ciudadanos se sitúan ellas mismas al margen del principio democrático. Este principio exige, por una parte, que todos puedan expresarse libremente, reunirse libremente, etc., y, por otra parte, que todos renuncien a actuar políticamente por otra vía que la

democrática; ahora bien, de sobra se sabe que muchos no se acomodarán a esta condición. ¿Y esto no es democrático-burgués?; ya lo creo que sí; ¿acaso la Francia revolucionaria, para ser democrática, tendría que haber reconocido a Luis XVI la «libertad» de entenderse con los emigrados y las cortes extranjeras?, ¿acaso tendría que haber permitido a los girondinos que se reservasen la posibilidad de emplear la fuerza para mantener ciertas cosas cualquiera que fuese la voluntad del pueblo?

Una «revolución» que no sea la aplicación radical del principio



democrático no puede ser la revolución proletaria, porque ¿qué sentido tendría entonces decir que es el proletariado quien hace la revolución, y decir que amplias capas de la sociedad lo apoyan en mayor o menor medida, o, cuando menos, se abstienen de actuar en contra?; ninguno, si el proletariado y esas otras capas no pueden expresarse y reunirse con entera libertad, oír todo lo que alguien tenga que decirles, etc.; entonces el proletariado no *hace* la revolución, no *decide* nada, sino que, a lo sumo, puede servir de «base social» de aquellos que tienen el poder, y una clase que no decide las cosas por sí

misma, sino que se limita a «apoyar», que, además, «apoya» sin tener verdadera opción, porque otras posturas no pueden manifestarse, una clase que permite que la adoctrinen, no está actuando como clase revolucionaria, aunque potencialmente lo sea.

Es habitual hoy en día la consideración de que un régimen socialista es un régimen de «un solo partido». Desde luego, la revolución sólo es posible sobre la base de una sólida concepción política, que, sin duda, será representada por algún conjunto de personas al que, si se quiere, se puede llamar «partido

revolucionario»; pero ni la condición de partido revolucionario está demostrada de antemano, ni tiene otra demostración que la revolución misma en la totalidad de su proceso (lo cual ningún partido ni Estado puede dar por acabado, ya que, si estuviera acabado, no habría ni Estado ni partido), ni la revolución puede hacerse de otro modo que por cuanto el proletariado hace suya la concepción revolucionaria, ni puede hacerla suya si no tiene entera libertad de decisión, ni puede tener entera libertad de decisión si no es libre de oír todo lo que alguien tenga que decirle. Por lo demás, trasládese aquí todo lo

dicho más atrás sobre la «reivindicación democrática» del «reconocimiento de los partidos políticos».

Volvamos ahora a la tesis de Marx cuya importancia para la presente cuestión ya hemos adelantado, «*gerade in dieser letzten Staatsform der bürgerlichen Gesellschaft* [i. e.: en la república democrática] *der Klassenkampf definitiv auszufechten ist*». Si uno admite que en esta frase Marx no dijo lo que «verdaderamente quería decir», puede uno imaginar que quería decir alguna de estas dos cosas:

Primera: que la república democrática es la última forma de

Estado a la que se llega bajo el dominio de la burguesía, y que en esa forma de Estado «se va a zanjar definitivamente, la lucha de clases». Interpretación «socialdemócrata», incompatible con el significado del verbo *auszufechten* («zanjar por las armas») y, sobre todo, evidentemente incompatible con el conjunto de la obra de Marx.

Segunda: que la república democrática es la última forma de Estado a la que se llega bajo el dominio de la burguesía y que, por tanto, es la forma de Estado que precede a la revolución. Esto no es compatible con la afirmación de Marx de que la lucha de

clases ha de ser zanjada «en esta forma de Estado». Esta segunda interpretación sirve de base a dos posiciones «socialistas» típicas: por un lado, la de aquellos para quienes la revolución — según hemos dicho más arriba— no se compromete a nada serio en materia de libertades y derechos democráticos (puesto que esas libertades y derechos pertenecen sólo a la «última» forma de Estado de la sociedad burguesa), y, por otro lado, la tendencia —que se manifiesta allí donde hay un régimen burgués manifiestamente no democrático— a anteponer cronológicamente a la revolución una «etapa» «sólo

democrática».

Por nuestra parte, separándonos de ambas interpretaciones, vamos a buscar la manera de entender la tesis de Marx de modo que no tengamos que admitir ni que Marx se expresó mal al decir «in dieser Staatsform» ni que se expresó mal en otros muchos casos. La justeza de nuestra interpretación se confirmará aún por el hecho de que ella no nos obligará a admitir que Marx dijo alegremente que bajo el dominio político de la burguesía se llegaría de hecho a la república democrática y que ésta sería la última forma de Estado anterior a la revolución.

El ascenso de la burguesía, en su vertiente ideológica, trajo al mundo una serie de ideas prácticas rectoras que la burguesía misma, como clase dominante, no puede convertir en realidades. Trajo al mundo, por ejemplo, el concepto moderno de la ciencia (físico-matemática) y con él el concepto de una organización racional de la producción, que habría de conducir a la superación del problema de la escasez material o, en otras palabras, al «dominio de la tierra»; pero la burguesía no podía realizar una organización racional total de la producción, porque es la clase de los propietarios, la cual, como clase, no



puede renunciar a su propiedad. Igualmente, el ascenso de la burguesía trajo al mundo el concepto de la democracia política, concepto que la burguesía no puede realizar porque, en cuanto clase dominante, con unos intereses vitales que defender, actúa necesariamente de modo antidemocrático. Ambas cosas, la racionalidad técnica y la democracia política, son, ciertamente, «burguesas»; son, para la burguesía, ideas rectoras y puntos de referencia ideales, pero la burguesía tiene que defenderse frente a ellas.

La realidad técnico-económica de la

revolución es la planificación, la racionalización. Su realidad política es el Estado proletario, la dictadura del proletariado. Ambos aspectos muestran que la sociedad burguesa no ha sido aún suprimida. Cuando lo haya sido, no habrá ya Estado, ni proletariado, ni propiamente racionalización o planificación. La sociedad burguesa es la última forma de la sociedad de clases; el proletariado mismo no es otra cosa que la sociedad burguesa en su aspecto negativo, esto es: en cuanto dotada de la facultad de destruirse a sí misma.<sup>[4]</sup> Por eso, porque la sociedad burguesa —durante el proceso

revolucionario— se está destruyendo, pero aún no ha sido destruida, por eso hay Estado y por eso hay dominio (planificación, racionalización) de la producción; ambas cosas son «de la sociedad burguesa». Y, así como la forma de la planificación es la cientifización (siendo la «ciencia», en el sentido moderno, un concepto ligado a la sociedad burguesa), así la forma del Estado revolucionario es la democracia, concepto que viene al mundo con el ascenso de la burguesía. La república democrática es así «la última forma de Estado de la sociedad burguesa», y precisamente *en* esa forma de Estado

«se va a zanjar por las armas definitivamente» la lucha de clases.

Cuando se habla de «democracia real» o «democracia efectiva» frente a «democracia teórica» o «ideal» o lo que se quiera, a menudo se olvida que no puede tratarse de dos conceptos diferentes, sino sólo, con arreglo a las mismas palabras que se emplean, de que un concepto (el de democracia) sea o no efectivo. Igualmente, si se habla de «democracia radical» frente a una — digamos— «democracia no radical», es preciso tener en cuenta que, con arreglo a las mismas palabras que se emplean, tampoco aquí puede tratarse de dos

conceptos, sino sólo de que un concepto (el de democracia) sea entendido y ejecutado con todas sus consecuencias. Y no es fácil hacerse a la idea de que un revolucionario pueda estar interesado en dar o aceptar una versión aguada de concepto alguno. Finalmente, si se nos dice que puede haber una democracia que no sea socialista (entiéndase: que no sea un Estado socialista), porque puede ocurrir que la mayoría del pueblo no esté por el socialismo, respondemos: puede, desde luego, ocurrir (y ocurre de ordinario) que la no democracia sea pacíficamente tolerada por la mayoría de la población, y éste puede ser el caso

tanto bajo un despotismo parlamentario como bajo otras formas de Estado; pero la instauración de la democracia requiere que efectivamente el pueblo se constituya como tal,<sup>[5]</sup> y esto sólo puede ocurrir si los medios esenciales son arrebatados de manos de la clase dominante por aquella clase que representa la negación de ese dominio. Si el concepto de democracia debe ser arrebatado al reino de la vaguedad (y esto es lo que ha de hacer un revolucionario con todos los conceptos auténticos), entonces no queda otra democracia que la dictadura del proletariado. ¿Quiere decir esto que

negamos pura y simplemente que la «democracia burguesa» sea democracia?; respondernos con otra pregunta: ¿de qué «democracia burguesa» se nos habla?; si es de alguna de las «existentes», lo negamos efectivamente; si es del concepto de democracia, el cual es un concepto propio de la sociedad burguesa e históricamente realísimo aun cuando no se haya realizado nunca, entonces no sólo no negamos que eso sea democracia, sino que entendernos por democracia precisamente eso, y lo que buscamos es que todas las condiciones materiales para su cumplimiento sean

efectivamente producidas y mantenidas.

Cuando Rousseau escribió que «resulta inimaginable que el pueblo permanezca reunido constantemente para ocuparse de los asuntos públicos», esto, probablemente, era cierto; quizá lo era incluso bastantes años después. Hoy, de una manera u otra, «el pueblo permanece reunido» bastantes horas al día no «para ocuparse de los asuntos públicos», sino para que los poderes existentes puedan embobarlo. No vale ya decir que no es posible una comunicación prácticamente permanente, en vista de las maravillas técnicas que se emplean para otros fines menos respetables. No es probable que



la democracia pueda existir sin mandatarios, pero sí pueden técnicamente cumplirse dos condiciones esenciales que las «democracias» actuales no cumplen: una, que la actuación de los mandatarios sea en todo momento absolutamente pública, y, otra, que los mandatarios no sólo sean elegidos, sino que sean destituibles en cualquier momento. En otras palabras: si uno no presupone que, por su propia naturaleza, la telecomunicación, las computadoras, etc., sólo pueden usarse para hacer estúpida a la gente, entonces es posible una comunicación permanente, una publicidad permanente

y un voto permanente.

---

# A PROPÓSITO DE «MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICIS Y DE ALGUNAS OTRAS COSAS

Se trata aquí fundamentalmente del «problema del conocimiento». Lo primero que Lenin no toma en consideración (y que, sin embargo, debiera preocupar a un marxista) es que

ese problema asume el carácter de problema fundamental (en cierto modo de el problema fundamental) de la filosofía únicamente en la Edad Moderna. Admitiendo que la obra de Lenin es «una intervención en unas circunstancias muy determinadas», no vamos en ningún caso a reprocharle aquellas cosas de las que no trata, sino sólo aquellas que dice.

Eso que se llama «filosofía» podrá ser una cosa muy importante o no serlo, o ser importante como objeto de un rechazo global, pero, sea cual sea la postura que se adopte ante ello, será una postura ante la filosofía, y, por lo tanto,

es preciso tener algo así como una idea, noción o como se lo quiera llamar, de en qué consiste eso que llamamos «filosofía». No es preciso que el escritor que se ocupa de «filosofía» enuncie una determinación de qué es eso; pero es preciso que, cuando habla de «filosofía», tal determinación esté presente, en el sentido de que el escritor en cuestión no tome los argumentos de donde pueda y se le ocurra, sino que sea consciente de a qué ámbito pertenecen las cuestiones que trata. Si aparece algo tomado de «las ciencias naturales», junto a una apelación al «sentido común», junto a una cita de Engels, la

pregunta es: ¿qué paella se pretende cocinar con todos esos ingredientes?, pregunta inevitable si se quiere ser cauto y tener en cuenta la posibilidad de que algunos ingredientes sobren, de que simplemente no tengan nada que hacer en el caso; en otras palabras: ¿a qué viene todo esto?, ¿de qué va la cosa aquí? Puede ser que al camarada Lenin su innegable instinto revolucionario le haya hecho percibir oscuramente que el «empiriocriticismo» era una cosa reaccionaria y que los coqueteos de sus compañeros de partido con el «machismo» no podían conducir a nada bueno (en todo lo cual no le faltaba

razón), y puede ser que, sobre esta base, se haya asignado (a falta de otro) la tarea del ataque y, una vez decidido esto, haya empleado simplemente los argumentos que encontró a mano. Esto de sacrificar exigencias generales y de principio a objetivos del momento es lo que se llama «oportunismo». Sin embargo, no creemos demasiado en un oportunismo por parte de Lenin; creemos más bien en su falta de ideas filosóficas, en que él mismo tampoco sabía de qué iba la cosa en filosofía. La noción de filosofía va de la mano con la tarea de una serie de pensadores fundamentales; ahora bien, los

«Cuadernos filosóficos» nos presentan a Lenin en achaque de empezar la lectura de Hegel siete años después de haber escrito «Materialismo y empiriocriticismo»; a Kant (a quien se refiere ampliamente en esta obra) es evidente (por esas mismas referencias, que comentaremos más abajo) que no lo conocía; por ello, tampoco son de extrañar las referencias absolutamente gratuitas a Fichte, ni tampoco las limitaciones de la posterior lectura de Hegel (Kant es el auténtico nudo de la filosofía moderna, y también el pensador más profundo de ella; es peligrosísimo no entenderlo bien). ¿Y Marx?; a Marx



sí lo había leído y, en una determinada medida, lo había entendido, justamente en toda la medida (y muy bien aprovechada) en que es posible entender a Marx sin estar en lo demás de la historia del pensamiento occidental. Ahora bien, cuando se trata de definir el «materialismo», Lenin cita a Engels, a Feuerbach, a Diderot y a otros, sobre estas citas hace de «materialismo» un universal abstracto, en el cual debe estar subsumido Marx, nos repite en todos los tonos que el «materialismo» es lo bueno y que «es ignorancia, señor Tal» no saber que «todos los materialistas» han defendido *a, b, c...*; pero el

«materialista» Marx, el autor de *Das Kapital*, es el gran ausente en el festival de citas. No es que no haya ninguna cita de Marx, pero las pocas que hay no afectan al problema central, salvo una que aparece curiosamente «interpretada» por Plejanov: cuando Marx dice que «es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir: ...el “ser del lado de acá” (*Diesseitigkeit*) de su pensamiento», Plejanov y, tras él, Lenin toman «verdad» (en el sentido no problematizado de correspondencia del pensamiento con «Cosas existentes en sí mismas con independencia del

pensamiento») como explicación de *Diesseiligkeit*, en vez de hacer lo que el texto de Marx indica, que es lo inverso: tomar *Diesseiligkeit* como una indicación, entre otras, para el concepto de «verdad».

La filosofía ha sido (nos guste ello o no) la cuestión de en qué consiste eso que mencionamos ligeramente cuando decimos que algo «es...». No es cuestión de explicar aquí esto, que puede leer en otros sitios cualquiera que esté dispuesto a leer algo más que lo que uno tiene que conocer para ser un progre de provecho. También podemos esperar que en otros sitios, todos del dominio

público, aunque no tan editados como «Materialismo y empiriocriticismo», se entere el lector de qué quiere decir eso de «óntico» y «ontológico», así como otras «palabrejas» que aparecerán en la exposición siguiente; no es nuestra intención dejarnos intimidar por los aspavientos del camarada Lenin.

Pues bien, en los albores de la filosofía moderna —como también se encuentra en otros lugares, etcétera— se abrió paso una manera de filosofar que ponía como problema central el problema de la *certeza*, esto es: de cuándo, cómo, bajo qué condiciones, podemos estar ciertos de algo, afirmar

que algo *es*, que esto *es* así; hemos enunciado el problema de manera que se comprenda lo antes posible que el mismo es una nueva interpretación del problema de en qué consiste el «*es*», del problema ontológico. El primer pensador que planteó las cosas así fue Descartes. Sin embargo, ya en la obra de Descartes, aquello que *está cierto* y aquello *de lo que* está cierto como de cosa «externa» son proclamados como «sustancias», *res*. Esto quiere decir que Descartes no es totalmente consecuente con su proyecto de una nueva *ontología*, sino que inmediatamente incorpora «cosas» entendidas como tales en virtud

de una ontología habitual y no problematizada. Desde este momento, el «problema del conocimiento» —que es una manera de designar el problema de la presencia de las cosas mismas, esto es: el problema del *ser*, el problema ontológico— pasa a ser también tratable como problema de relación óptica, de relación de un ente (el «cognoscente», «yo») con otros entes; ya no como el *ser*, sino como procesos que acontecen en un ente determinado (el «hombre») en virtud de cierta facultad o capacidad de ese ente. Los grandes filósofos del racionalismo —Spinoza y Leibniz— continúan el problema en la vertiente

esencial de Descartes, y avanzan en la dirección de una nueva ontología, específicamente moderna. Pero ¿a qué conduce la otra posibilidad?; a que la cuestión de la certeza sea inmediatamente ligada a la cuestión del producirse de ciertos hechos en la mente, a la génesis psíquica del conocimiento, al hecho que acontece en la mente; a que el problema del conocimiento aparezca ya no como el problema del conocimiento, sino como el de ciertas cosas conocidas.

Vamos a interrumpir aquí la breve referencia general a la problemática del conocimiento en la filosofía moderna,

para observar que este segundo proceder, entender la cuestión de la verdad como cuestión de ciertos hechos y de su correspondencia con otros hechos, es también el proceder de Engels y, más claro aún, el de Lenin. En el «Anti-Dühring», para refutar la tesis de la «independencia de la matemática pura respecto del mundo experiencial», nos explica Engels que «los conceptos de número y figura» han sido tomados, por «abstracción», del «mundo real»: los diez dedos con los cuales los hombres han aprendido a contar, el «gran número de rectángulos y cilindros reales, aunque de forma muy



imperfecta» que ha habido que estudiar antes de que a alguien se le haya ocurrido la idea de que un cilindro se podía construir por revolución de un rectángulo; los conceptos de figura «no han nacido en la cabeza, del pensamiento puro»; «la matemática *pura*... ha sido tomada sencillamente de ese mundo». Es posible que Engels piense haber dicho aquí algo sobre la matemática, pero en verdad sólo ha dicho algo sobre el nacimiento en nosotros de ciertos hábitos mentales, sobre un problema totalmente genético-psicológico. Es posible que piense haberse opuesto a la tesis kantiana del

carácter a priori de la matemática, pero lo cierto es que Kant podía estar de acuerdo en que de hecho (tanto a escala individual como en la historia) los conceptos de la matemática se han formado partiendo de la experiencia y en que la matemática (como disciplina existente) «ha nacido de las *necesidades* de los hombres». Engels, al nivel en que plantea la cuestión, no puede discutir con Kant, cuyo problema es muy otro: Kant no se interesa por el *hecho* de *nuestra* certeza de las verdades matemáticas, sino por la certeza de las verdades matemáticas mismas; cualquiera que sea el proceso fáctico

por el que la humanidad (históricamente) o el individuo (psicológicamente) llega al convencimiento de las verdades matemáticas, lo cierto es que estas verdades tienen una certeza de distinto carácter que las simples afirmaciones de hechos.

Ligar el problema de la certeza a la cuestión de la génesis psicológica de los pensamientos significa hacer consistir el conocimiento en determinados hechos de nuestra mente; ahora bien, los hechos no nos dan nada universal y necesario: nos dicen que algo ha sido así en todos los casos experimentados, pero no que tenga

que ser así en todos los casos posibles. Por «Sensación» o «impresión» entendemos el puro hecho de conocimiento; pues bien, el carácter habitual de un cierto enlace de impresiones no es la necesidad de dicho enlace; ni siquiera la presencia de enlaces habituales de impresiones en general dice que haya de haber enlaces necesarios. Es absurdo pensar que el hecho del conocimiento puede darnos «leyes necesarias» de «la naturaleza», porque ningún puro hecho puede dar una ley necesaria. Nótese bien que aquí no estamos discutiendo sobre si el contenido del conocimiento responde a

una «realidad en sí»; esta cuestión es, por el momento, ociosa, ya que *ni siquiera en el propio contenido del conocimiento* encontramos la posibilidad de necesidad alguna; por lo tanto, no es cuestión de preguntar si tal necesidad es sólo del conocimiento o pertenece a las cosas mismas.

Por otra parte, no se trata sólo de la certeza de verdades universales y necesarias, como de la de unas verdades determinadas; se trata de la certeza en general. En efecto, si no hay en ningún modo regla universal y necesaria, si no hay condiciones universales del ser carecemos incluso de toda posibilidad

de discernimiento en favor de lo que *es*. La cuestión de la «objetividad» de un conocimiento no puede plantearse fuera del conocimiento mismo, y, por lo tanto, es preciso que la posición de objetividad de algo sea un elemento constitutivo del conocimiento; ahora bien, los hechos de la mente son sólo eso: hechos de la mente; referidos a un objeto requiere una posición especial, que ha de encerrar sus condiciones constitutivas, las cuales, si no hemos de volver al punto de partida, no podrán ser a su vez nada psíquico.

Obsérvese, de nuevo, que no estamos discutiendo sobre si a la

posición de objetividad en el conocimiento le corresponde efectivamente un objeto «real» «al margen del conocimiento mismo»; tal cuestión no puede plantearse, porque no disponemos de otro conocimiento que el conocimiento. Esto es una limitación del conocimiento a puros hechos de la mente, si de antemano se ha considerado la cuestión del conocimiento como cuestión de hechos de la mente; en tal caso, la única manera de proclamar una extramentalidad consiste en dar el puñetazo en la mesa y decir que ello es así porque «todo el mundo lo entiende» y porque es «el punto de vista de las

ciencias naturales» y que cualquier otra cosa no es sino el «galimatías» con el que los filósofos burgueses encubren su «venalidad». Pero los filósofos fundamentales nunca se ocuparon de la falsa cuestión de si lo que hay en el conocimiento corresponde o no a una «realidad en sí», porque, para ellos, «conocimiento» no significa cierto proceso que se da en cierto ente («el hombre»); significa pura y simplemente la presencia de las cosas. Mi bolígrafo está aquí presente, en mi mano; no está presente en manera alguna mi sensación del bolígrafo, sino el bolígrafo mismo; está presente una cosa, no dos, cuya



«concordancia» esté presente a su vez; igualmente, la ciencia no nos habla de sensaciones y de cosas y de la concordancia de lo uno con lo otro; nos habla simplemente de cosas; de cosas de las que siempre queda *fácticamente* algo por conocer, pero que son enteramente cognoscibles y que, por lo tanto, son presentes en el conocimiento, son *esencialmente* (no fácticamente) conocidas, pertenecen al ámbito de los objetos del conocimiento. Estas *cosas*, lo ente, lo que se manifiesta ello mismo, esto es el «fenómeno»; la palabra «fenómeno» no significa (ni en sí misma ni en el uso kantiano) nada distinto de lo

que es «cosa en sí» en el lenguaje ordinario y científico, mientras que la expresión kantiana «Dinge an sich» tiene otro sentido. Entonces, podría alguien preguntar, primeramente, ¿a qué viene el sometimiento (kantiano) de los fenómenos a las condiciones de «la forma de la experiencia»?; tal sometimiento parece querer decir que el fenómeno no es lo ente tal cual es, sino modificado por ciertas condiciones «subjetivas», y así lo entienden Engels y Lenin. Sin embargo, Kant no somete los fenómenos a condiciones, sino que investiga aquellas condiciones a las cuales están sometidos, es decir: qué es

aquello con lo cual está de acuerdo todo lo que aparece por el hecho de aparecer, o, en otras palabras, cuáles son aquellas condiciones en las cuales consiste el aparecer mismo, la presencia, el darse, el ser; cómo está constituida la presencia misma. Pero esas condiciones son —según Kant— «subjetivas», nos diría un defensor del «materialismo dialéctico»; vamos a verlo a continuación; esto concierne precisamente a la cuestión «de la relación entre el pensar y el ser», tal como efectivamente se ha planteado en la historia de la filosofía (no en la del epigonismo «filosófico») y ya desde

antes de que el «pensar» tomase el sentido de «conocimiento superior». Las condiciones no son «subjetivas» en el sentido de que pertenezcan a la constitución de un ente determinado al que llamamos «sujeto», del cual el «conocimiento» es una actividad y/o pasividad. La palabra «sujeto» (*subjectum*) significa aquello que subyace, que está supuesto; en el hecho de que un ente sea esto o aquello, de que aparezca con estas o aquellas características, está ya supuesto aquello en lo que consiste «ser», en lo que consiste «aparecer»; por eso es *a priori*, lo que no quiere decir que esté «antes»

en alguna parte, sino que, en el propio aparecer, aparece como supuesto de ese aparecer; el concepto de «sujeto» es *ontológico*, no *óntico*. Pero ¿no es el hombre (o «la mente») el sujeto?; lo es precisamente porque el «ser hombre» es pertenecer al ser y no es ninguna otra cosa; no «el sujeto es el hombre», sino más bien el hombre es el sujeto, en el sentido de que la manera en que el hombre *es* es erigirse en sujeto; pero la subjetividad del sujeto no es ninguna propiedad del hombre, sino el ser de lo ente; del mismo modo que es anterior a todo aparecer de algo (en cuanto que, en el propio aparecer, aparece como

supuesto de ese aparecer), así también, en el mismo sentido, es anterior a la experiencia fáctica del hombre: las «condiciones de la posibilidad de la experiencia» son a la vez «condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia».

Así pues, está fuera de lugar la afirmación de que el tiempo, etcétera, no es, para Kant, «algo objetivo». No es una cosa objetiva, ni tampoco una clase de cosas objetivas, sino condición de la posibilidad de los objetos en general, y aquí «posibilidad» significa lo mismo que «esencia», constitución; el tiempo, etcétera, forma parte de la objetividad de

los objetos, esto es: del *ser* de lo ente; es una condición ontológica, no una peculiaridad óntica. Todo el pecado de Kant, todo aquello que le vale a Kant el reproche de haber declarado «irreales» una serie de cosas, es que Kant trató de hacer precisamente una cosa determinada: ontología, es decir: filosofía, en vez de recoger y organizar en sugestivo conjunto una serie de contenidos de las ciencias, que están muy bien en su sitio, es decir: en las correspondientes ciencias. Todo lo que Kant ontologiza entiende Lenin que lo «irrealiza» y «subjetiviza».

La filosofía moderna se constituye

sobre la concepción de lo ente como el ámbito de calculabilidad, dominio y planificación. La verdad del conocimiento de lo ente (esto es: de la ciencia) consiste en que sabemos qué condiciones tienen que producirse para obtener tal o cual fenómeno y en que sabemos que, dadas tales condiciones, se produce tal o cual fenómeno; por lo tanto, la verdad de la ciencia tiene lugar precisamente en «el experimento y la industria» (Engels, «Ludwig Feuerbach»), en una cierta «práctica» (aquí no en un sentido kantiano, como es obvio, pero sí en un sentido posible). Nuestro conocimiento de la composición



química de la alizarina consiste en último término en la posibilidad de producirla, aun cuando la relación fáctica entre el conocimiento teórico y la producción pueda no ser tan simple, pero esto no tiene nada que ver con la «cosa en sí» kantiana; la alizarina es y ha sido siempre objeto de una experiencia posible, y, por lo tanto, fenómeno; y una prueba de que precisamente así no hay «subjetivización» alguna es que la alizarina sigue siendo exactamente lo que era antes de ser conocida, no se ha convertido de nada en nada, ni siquiera de «cosa en sí» en «cosa para nosotros»;

en el sentido en que Engels parece manejar esta expresión, la alizarina siempre ha sido y será una «cosa en sí», es decir: un fenómeno. Todo esto prueba también que Engels no ha leído o no ha entendido la «Crítica de la Razón pura», lo que no le impide proclamar que la misma «ha sido refutada en la teoría y en la práctica desde hace mucho tiempo». Para terminar, si se quiere un ejemplo definitivo de hasta dónde llega (en este caso en Lenin) la ignorancia de la filosofía de Kant y de otras cosas, baste citar sin comentarios el hecho de que, en «Materialismo y empiriocriticismo» (I, 4: «¿Existía la naturaleza antes que el

hombre?»), Lenin acepta la apelación de Plejanov «a la época en que en la tierra no existían más que muy remotos antepasados del hombre, a la época secundaria, por ejemplo. ¿Qué era entonces del espacio, del tiempo y de la causalidad? ¿De quién eran entonces formas subjetivas? ¿Eran formas subjetivas de los ictiosaurios? ¿La razón de quién dictaba entonces sus leyes a la naturaleza? ¿La del arqueopterix? La filosofía de Kant no puede responder a estas preguntas. Y debe ser descartada, como inconciliable con la ciencia contemporánea. El idealismo dice: “no hay objeto sin sujeto”. La historia de la

tierra demuestra que el objeto ha existido mucho antes de que haya aparecido el sujeto, es decir, mucho antes de que hayan aparecido organismo dotados de conciencia en grado perceptible... La historia del desarrollo demuestra la verdad del materialismo». Esto dice el sabio Plejanov.<sup>[6]</sup> Tal apelación —dicho sea de paso— no vale ni siquiera contra el empiriocriticismo, aunque los propios empiriocriticistas (a menudo tan despistados en filosofía como Lenin y Plejanov) se hayan embrollado a veces en este punto.

Decíamos que el concepto de sujeto

no es un concepto óntico. Sin embargo, decíamos también que determinado ente, el que soy en cada caso yo mismo, tiene su ser propio en el hecho de que se erige en sujeto, esto es: en que dice «es»/«no es», «sea»/«no sea». Sin duda, también podemos considerar ese ente como objeto, y, en tal caso, es un postulado inevitable el de que los fenómenos «humanos» habrán de ser explicados como fenómenos «de la naturaleza», «materiales», es decir: en términos físico-matemáticos; o, mejor, puede ser que no hayan de ser explicados *de hecho* así, porque el grado de complicación sea enormemente grande, pero será así

la «realidad» que se supone en el fondo. Adoptado este punto de vista (del «hombre» como un objeto de conocimiento) es de decir «es»/«no es», «sea»/«no sea», habrá de ser movimiento físico, pero —si lo que hemos dicho sobre el fundamento ontológico de esas «funciones» es cierto — no podrá ser atribuido a tal o cual «parte» o subconjunto de funciones del cuerpo humano, y, en efecto, no lo es; atribuirlo al «cerebro» es la manera de no atribuirlo a parte alguna, ya que el cerebro es precisamente el lugar en el que se relacionan entre sí directa o indirectamente todos los movimientos

que acontecen en el cuerpo. En tales condiciones, decir que las ciencias han descubierto que «el pensamiento» es una función del cerebro es unir entre sí dos afirmaciones pertenecientes a ámbitos distintos, a saber: que las ciencias han descubierto el papel del cerebro en relación con el conjunto del cuerpo humano, lo cual es cierto, y que las ciencias han demostrado que «el pensamiento» es una función del cuerpo humano, y esto no lo han descubierto ni demostrado las ciencias, sino que es expresión de la adopción de un determinado punto de vista, a saber: la consideración del sujeto como objeto de

conocimiento, como cosa de la naturaleza. Tal consideración no es obvia, pero tampoco es arbitraria; ya sabemos que el conocimiento es cálculo y que tiene su confirmación en la posibilidad de producir determinados efectos; pues bien, tratarnos a nosotros mismos y a los demás en el modo de un cálculo de nuestras «fuerzas», «energías» y «capacidades» (inclusive las «intelectuales») es algo de lo que, hasta donde alcanza nuestra capacidad de previsión, no podremos prescindir. Es totalmente reaccionario pensar que hay además un «alma» o algo así, pero no lo es reconocer que, si yo me



considero a mí mismo con un alma, o si, por el contrario, me considero como cuerpo, estoy adoptando una decisión de la que me hago responsable y de la que no son responsables ni mi «cuerpo» ni mi «alma»; el primero porque, al ser un objeto, sometido a las leyes de la naturaleza, está eximido de toda responsabilidad, y la segunda porque en mi mano está el admitirla o no. Igualmente, si pienso mi conocimiento como algo que acontece en mi cerebro, lo que estoy pensando es cierto objeto del conocimiento, que se da dentro del ámbito del conocimiento; no estoy pensando el conocimiento mismo; por

cierto que lo mismo ocurre si, en vez del cerebro, pienso en «el alma», con la agravante de que, en tal caso, establezco además un objeto fuera de las condiciones de la posibilidad de todo objeto en general, y, naturalmente, lo establezco por algo y para algo.

«Materia» es aquello que obedece leyes físico-matemáticas. Materia «altamente organizada» es aquella cuya situación, dependencias internas y externas, etc. (en todo caso de orden físico-matemático) sólo podrían ser expresadas por conjuntos de fórmulas extremadamente complicados. Así las cosas, junto a la afirmación de que todo

es materia (en más alta o más baja «organización»), encontramos, por parte de los revolucionarios marxistas, una notable resistencia a franquear por completo el abismo, como si dijésemos un oculto reparo. Esto se percibe ya en el hecho de oponer constantemente «el espíritu» a «la naturaleza», aunque sea precisamente para declarar que ésta es lo primero y aquél lo secundario; si el pensamiento es «producto del cerebro humano», «función del cerebro», etc., y si el hombre mismo no es más que un producto de la naturaleza, ¿por qué la insistencia en mantener la «secundariedad» del espíritu frente a la

materia, en vez de decir simplemente que lo que se ha llamado «espíritu» no es otra cosa que un conjunto de procesos materiales muy complejos? Hablando de libertad y necesidad, en el «Anti-Dühring», Engels empieza dando por supuesto el carácter determinista de la naturaleza; cita la conocida tesis de Hegel sobre la libertad y el conocimiento de la necesidad (cita que no viene a cuento, porque en Hegel es esencial el que la necesidad no sea la propia de las leyes de la naturaleza); aclara que «esto vale tanto respecto de las leyes de la naturaleza externa cuanto respecto de aquellas que regulan el ser

somático y espiritual del hombre»; y nos dice que la libertad consiste «en el reconocimiento de esas leyes y en la posibilidad, así dada, de hacerlas obrar según un plan para determinados fines»; obsérvese que Engels se refiere a las leyes de la naturaleza en general, y añade: «La libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales». «Nosotros mismos» somos, pues, un objeto de conocimiento y, por lo tanto, de dominio, pero ¿de dominio por parte de quién?, de «nosotros mismos», que conocemos esas leyes,

tenemos unos fines, etc.; si se nos dice que la adopción de unos fines, etc., es función de nuestro cerebro, determinada según leyes de la naturaleza, resulta entonces que, según el esquema inicial, el conocimiento de esa determinación debería proporcionar a su vez un dominio de ella, o sea: la posibilidad, de nuevo, de manejarla según fines. Es indudable que estamos menos determinados por las leyes de la naturaleza cuanto más las conocemos; pero esto mismo demuestra que la libertad no puede consistir sencillamente en estar absolutamente determinados por leyes naturales y saber

perfectamente que lo estamos y cómo, porque ¿en qué consistiría entonces ese «saber»?

Todo nuestro conocer y actuar con cosas, incluso si esas cosas son «nosotros mismos», cuenta con la materialidad total de esas cosas. Sin embargo, conocemos y actuamos según ese postulado, asumimos esa actitud. Somos íntegramente materialistas; sólo que el materialismo no es nada material. Es una actitud asumida con un sentido histórico determinado, y la determinación de ese sentido, que constituye, ella sola, el verdadero problema filosófico, tiene tras sí toda la

historia de Occidente. La ciencia simplemente es materialista en su misma constitución; por lo tanto, no «demuestra» la «verdad» del materialismo; partir de principios de la ciencia, de proposiciones científicas y de hechos técnicos para «demostrar» la falsedad de la teología —por ejemplo— es dar a los teólogos el triunfo en bandeja, y no es azar el que ciertos argumentos de este tipo hayan sido aireados más por los medios reaccionarios que por los propios materialistas. Por qué tenemos que ser materialistas, eso se explica a partir de la historia, y se cumple como un



movimiento social (e «inversor») de la historia de la filosofía, sólo entendible mediante la propia historia de la filosofía. En la dirección de la aclaración histórica y filosófica del materialismo sólo se ha movido, que yo sepa, un «marxista», y precisamente uno que dijo alguna vez que él no era marxista; me refiero, naturalmente, a Karl Marx; los demás se limitaron a *ejercer* el punto de vista materialista, y con frecuencia lo ejercieron no como actitud histórico-práctica, sino como la universal y autosuficiente verdad teórica, lo cual no puede extrañarnos, porque la ignorancia del fundamento

entraña ignorancia de los límites. La revolución no será mientras no se conozca y se entienda *Das Kapital* como una obra filosófica fundamental, por lo tanto en relación con toda la historia que tiene tras sí; esta historia no puede ser medida por el rasero del materialismo entendido como «la verdad», porque tal historia forma parte de la fundamentación de la actitud materialista. El que Engels, Lenin y otros procedan con la historia de la filosofía de una manera maniquea (oscurantista y, por lo tanto, reaccionaria) significa que esos hombres fueron revolucionarios en la

medida en que su actuación desmintió (y esto podría demostrarse en concreto) sus puntos de vista «filosóficos»; pero aun esto no basta, porque la revolución no es posible sin destruir todas las mistificaciones, y la posterior significación de las obras «filosóficas» de Engels y Lenin lo muestra de una manera a la que (para aleccionamiento de posibles revolucionarios) sólo le encontramos el defecto de una claridad demasiado burda.

La vieja distinción griega entre *práxis* y *theoría* (en la que la *theoría* era la *práxis* suprema) tiene su lejano eco en la distinción marxista entre la

práctica técnico-industrial y la práctica revolucionaria. Ahora bien, la ciencia pertenece al primer terreno; su verdad reside, como dice Engels, en «el experimento y la industria». La revolución es, en cambio, aquello en lo que, en un momento final de su historia, representado por Marx, se ha convertido la verdad filosófica. La ciencia, no sus contenidos, sino ella misma como acontecimiento históricamente determinado, la técnica como modo de presencia de lo ente (no ningún avance técnico determinado), es un aspecto esencial del estado del mundo en el que la filosofía se hace revolución, un

estado cuya necesidad fue expresada por la filosofía misma; pero cada conocimiento científico, cada contenido de la ciencia, como cada avance técnico, es neutral con respecto a la cuestión de la revolución, del mismo modo que la revolución, si necesita apropiarse la ciencia y la técnica y desarrollarlas al máximo, no es ella misma ningún avance técnico ni científico. En la práctica, un marxista reconoce esto; lo cual no ha impedido a algunos marxistas embrollarlo en sus escritos, por ejemplo: cuando Engels y (tras él) Lenin pretenden que una tesis filosófica puede haber sido «refutada» por determinado

conjunto de descubrimientos científicos o avances técnicos; en tales condiciones sería, en verdad, muy probable que el concepto mismo de la revolución hubiera sido «refutado» por algún aspecto del enorme avance técnico-científico producido desde Engels hasta nosotros. La cuestión de la verdad es — dice Marx— una cuestión práctica; pues bien, la práctica en la que acontece y se comprueba la verdad de la ciencia es la práctica técnico-industrial, «el experimento y la industria», en tanto que la práctica en la que puede acontecer y comprobarse la verdad de la revolución es la revolución misma.

El examen marxista de «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna» (en otras palabras: *Das Kapital*, habida cuenta, sin embargo, de que es una obra inacabada y con la que están en estrecha conexión algunas otras) no es una aplicación del materialismo a cierto objeto, sino que es un intento de fundamentación, de exposición de por qué y en qué sentido tenemos que ser materialistas. Tal obra está pensada, por supuesto, ya desde un determinado punto de vista, que corresponde a la situación histórica; esto ocurre siempre en una obra filosófica, y el «círculo» siempre puede

ser denunciado. La necesidad de la ley «económica» en cuestión es enteramente distinta de la necesidad física y no puede ser reducida a ella ni siquiera por el concepto de lo «altamente organizado»; como que ni siquiera puede ser expresada en términos físicos. Por otra parte, esa necesidad no incluye la necesidad de la revolución, salvo en un sentido que —por ello hablamos aquí de esto— nos va a permitir recuperar el concepto de la libertad como reconocimiento de la necesidad. Nada puede obligarnos a tomar sobre nosotros la pesada carga de la libertad; en esto precisamente consiste la libertad, en que



elegimos entre ser libres y no serlo; lo segundo es lo cómodo y lo que sienten como «libertad» aquellos que son juguetes de algo que prefieren ignorar; quien, a pesar de todo, es capaz de decidir libremente, ése se *obliga*; la revolución no es «inevitable», pero no hay otra opción libre; quien es capaz de decidir libremente milita necesariamente en ella.

---

# LENINISMO, STALINISMO Y MAOÍSMO

Marx y Engels no tuvieron la absurda pretensión de pronunciarse sobre si el capitalismo tendría aún la oportunidad de cambiar de piel muchas veces. No podían saberlo, entre otras cosas porque ello no depende «ineludiblemente» de leyes objetivas independientes de la actuación de los hombres. Lo que sí

sabían Marx y Engels es que la revolución, como tarea histórica, era una tarea planteada ya, no confiada a un lejano futuro. Es decir: que el capitalismo se acercaba ya a su crisis definitiva, pero que esa crisis no era el final efectivo del capitalismo, sino que podía prolongarse hasta no sabemos cuándo ni sabemos cómo (quizá hasta desbordar el marco del concreto análisis marxista), salvo que la revolución tuviese lugar; que la revolución podía tener lugar, porque la fuerza que había de realizarla crecía a marchas forzadas; que la revolución era además la única alternativa frente a la universal carencia

de significado; que a aquella fuerza, a la clase revolucionaria, no le faltaba otra cosa que ser consciente de su condición de tal; que ella misma, y no algo o alguien en su lugar, había de ser consciente de ello, pero que tal proceso necesitaba de la expresión precisa, coherente y clara del concepto de la revolución, cosa que no haría la clase por el puro hecho material de ser tal clase. Por ello la obra de Marx y Engels pretendió, sobre todo, ser el esquema teórico para la actividad de un partido revolucionario y, por ello mismo, una propuesta de verdad, cuya efectiva verdad, en caso de darse, habría de ser

dada por la actuación de la clase revolucionaria.

Si se piensa que el partido socialdemócrata de Alemania, hasta 1914, se consideraba y era considerado (incluso por auténticos revolucionarios; por Lenin, si vale el ejemplo) como el partido de Marx y Engels, y que ese partido tenía, en el año citado, 1.085.905 afiliados, 4.250.000 votantes adictos, editoriales propias, 90 periódicos, 110 diputados en el Reichstag, se puede pensar que el sistema capitalista tenía los días contados, sobre todo si se tiene en cuenta las características del país en el

que esto ocurría: sobre una población total de 67.800.000 habitantes (en 1913), las dos terceras partes eran (en 1910) población urbana, de la que la gran mayoría era proletaria o semiproletaria, como se desprende de las cifras (calculadas para 1907) de 8.640.000 obreros industriales, 1.700.000 empleados del comercio y el transporte, 2.300.000 pequeños empleados de la industria y el comercio; había además 3.300.000 obreros agrícolas; todo ello con una industria altamente organizada y tecnificada, el más alto nivel de investigación científica y la más sólida tradición

intelectual y cultural de Occidente; junto a esto, una serie de incapacidades políticas por parte de la burguesía, que servían en bandeja a la revolución reivindicaciones democráticas fundamentales, y la necesidad (y, a la vez, la imposibilidad) de expansión para una economía que ahora estaba segura de vencer en el mercado libre, pero que tropezaba con el previo reparto del mundo en imperios de potencias cuyo desarrollo capitalista había sido anterior.

Sin embargo, los mismos datos numéricos acerca de la socialdemocracia alemana bastan para

infundir sospechas, precisamente por lo abultado de los mismos en ausencia de un clima revolucionario. Por lo demás, «a su alrededor [i. e.: alrededor del partido], sus militantes han sabido tejer una amplia red de organizaciones paralelas encuadrando, a un nivel u otro, a casi la totalidad de los asalariados, extendiéndose a todos los niveles de la vida social: asociación de mujeres socialistas, movimientos de jóvenes, universidades populares, bibliotecas y sociedades de lectura, organizaciones de ocio y movimientos de aire libre, editores, periódicos, revistas. El edificio descansa sobre el sólido



armazón de un aparato administrativo y técnico competente y eficaz, diestro en los métodos modernos de gestión y de propaganda. En sus 90 periódicos, el partido emplea a doscientos sesenta y siete periodistas permanentes, tres mil obreros y empleados, gerentes, directores comerciales y representantes. La mayoría de los dirigentes —sobre todo los miembros de la dirección, el Parteivorstand— y las oficinas centrales, la totalidad de los responsables en los distintos Estados, la mayoría de los secretarios de las organizaciones locales, son funcionarios permanentes del partido, profesionales

pagados por él, que le consagran todo su tiempo...»;<sup>[7]</sup> sobra todo comentario. En fin, los acontecimientos iban a decirle en seguida a ese partido: *Hic Rhodus, hic salta!*

La crisis final hacia la que el capitalismo caminaba podría, según el pensamiento de Marx y Engels, tener una duración en principio indefinida; se caracterizaría por la cada vez mayor ausencia de sentido del sistema, por la carencia de cualquier tarea, de cualquier objetivo global que no fuese el de la conservación del sistema mismo. Marx y Engels dijeron que la necesidad de la superación del capitalismo podía

expresarse en el hecho de que las relaciones de producción capitalistas, que otrora habían constituido un acicate para el desarrollo de las fuerzas productivas, se manifestaban como un freno a dicho desarrollo. La crisis final del capitalismo había de consistir, pues, en el plano económico, en que las relaciones de producción capitalistas, consideradas en conjunto, se constituyesen palmariamente en un freno para el desarrollo. No tiene necesariamente que tratarse —como se quiere interpretar a veces con el fin de desacreditar el marxismo— de que las fuerzas productivas «dejen de crecer»

en términos absolutos; lo único previsto por Marx es que las exigencias del sistema frenan ese crecimiento; por otra parte, el puro avance científico-técnico, a nivel de experimentación y de aplicación restringida, no es desarrollo de las fuerzas productivas; finalmente, ni siquiera el aumento efectivo del volumen de lo que es de alguna manera producido significa desarrollo de las fuerzas productivas; por ejemplo: no lo significa el fabuloso incremento experimentado desde los años veinte hasta hoy por las técnicas de despilfarro en gran escala, que, por el contrario, manifiesta que la necesidad de frenar el

desarrollo ha alcanzado ya caracteres demenciales.

El momento en que el grado de concentración alcanzado por la industria capitalista llega a ser incompatible con el hecho de que cada capitalista se juegue su existencia como tal en el mercado libre, ese momento coincide, como se desprende de obvios razonamientos económicos, con aquel en el que el desarrollo de las fuerzas productivas deja de ser empujado por el mecanismo de la economía capitalista. Entonces, la única posibilidad de que el volumen de las ganancias siga creciendo es la lucha por el control de espacios

económicos cada vez más amplios en los que satisfacer intereses que son ya demasiado fuertes para estar sometidos a las condiciones del mercado libre. Grupos de capitalistas se enfrentan sobre la arena mundial, y los Estados adquieren, por encima de su condición de guardianes del «derecho igual» burgués en sus respectivos ámbitos nacionales, la condición de fuerza político-militar de sus respectivos grupos capitalistas en la competencia mundial. En 1914 esto salta abiertamente a la vista, implicando no ya a dos o tres países, sino a prácticamente todo el mundo. Se trataba

del primer momento de la historia en el que la crisis del capitalismo adquiriría carácter abiertamente mundial, traduciéndose en una inmensa destrucción de fuerzas productivas, de vidas humanas, de capacidades de toda índole. Se trataba también de la ocasión en la que el incumplimiento de sus deberes por parte de un partido socialista ya no podía ser debido simplemente a un «análisis erróneo» de «circunstancias concretas»: había una «circunstancia» común a todos (en ningún modo nacional) y que no dejaba lugar a dudas; se iba a ver muy bien quién era socialista y quién no. Resulta

difícil imaginar que, si todos aquellos partidos «socialistas» (de los que el alemán era el ejemplo más brillante) hubiesen negado a «sus» respectivas «patrias» toda colaboración en la guerra (incluida la simple abstención) y hubiesen empleado toda su capacidad para que las masas obreras sacasen las consecuencias de la situación, o, mejor, si ya su actividad anterior hubiese sido de tal naturaleza que tuviese esto como lógico desemboque, resulta difícil imaginar que, en tal caso, el sistema capitalista hubiese resistido los cuatro años de la guerra. Claro que, para ello, es probable que las organizaciones de



esos partidos hubiesen tenido que pasar a la clandestinidad, sus «universidades populares, bibliotecas y sociedades de lectura, organizaciones de ocio y movimientos de aire libre», etc., ¿qué hubiera sido de todo ello? El desayuno de sus burócratas se hubiera visto notablemente perturbado, sus ficheros hubieran tenido que ser quemados, la policía quizá hubiera saqueado sus locales; decididamente, esto era inadmisibile.

El número de los «socialistas» que, en la prueba de fuego de la guerra, resultaron ser socialistas, fue muy pequeño; y aun así hubo revolución, la

hubo incluso en Alemania (aunque tarde y débilmente). Pero donde llego, al menos, a tomar el poder fue en Rusia.<sup>[8]</sup>

Las cuatro quintas partes de la población de Rusia en 1914 se dedicaban a la agricultura, a una agricultura que se encontraba al mismo nivel técnico que en el siglo XVII. Todas las cifras indicativas del desarrollo industrial sitúan a Rusia a la cola de toda Europa. Y, sin embargo, dentro de la escasa industria rusa, las empresas con más de 1000 obreros ocupaban al 41,5 por 100 del censo obrero total, mientras que la cifra correspondiente en USA era sólo de 17,8 por 100. Ello

significa que la industria rusa, nacida no como resultado de un desarrollo interno del país, sino bajo la presión del Occidente, se había implantado directamente sobre la base campesina, saltando por encima de una serie de estadios socioeconómicos y técnicos previamente recorridos por los países con un desarrollo capitalista «normal». El número de obreros de la gran industria en 1914 era de unos tres millones o poco más, siendo de unos 150 millones la población de todo el país. El proletariado ruso era escaso, pero estaba muy concentrado; en este aspecto, era proletariado en el más

auténtico sentido marxista. La historia de su formación fortalecía y debilitaba a la vez esta característica; la fortalecía porque ese proletariado, debido a no haber recorrido la génesis histórica «normal» de una industria moderna, estaba libre de tradiciones corporativas que hubieran supuesto (como lo supusieron en Inglaterra, por ejemplo) un lastre frente a su unión y a la adopción de posturas de lucha política de clase; pero la debilitaba porque una gran parte de esos obreros no habían perdido del todo la ligazón con el substrato campesino, eran mentalmente semicampesinos, o bien seguían

teniendo sus raíces en el campo y podían retornar a él, como efectivamente hicieron en buen número cuando las circunstancias de la guerra civil (1918-1920) llevaron a las ciudades el hambre y el desempleo.

Una burguesía industrial constituida directamente sobre un país campesino merced al influjo del capitalismo exterior es forzosamente una burguesía ligada por lazos diversos a la de los países más avanzados. Cerca del 40 por 100 del capital en acciones invertido en Rusia pertenecía a extranjeros, y la proporción era mayor en las principales ramas de la producción. Sabemos que el

parlamentarismo es, en circunstancias normales, el régimen político más adecuado para que la burguesía ejerza el poder, entendiéndose por «circunstancias normales» una considerable solidez del sistema capitalista a escala nacional, es decir: una burguesía fuerte. En lo que se refiere a la supresión de elementos irracionales o caducos en la constitución del poder político (como en otros campos), la burguesía es tanto más capaz de tomar la iniciativa cuanto menos tiene problemas de autoconservación. La burguesía rusa, de suyo extremadamente débil (como lo demuestra el escaso peso específico de

la industria dentro de la economía del país), tenía por debajo un proletariado correspondientemente escaso, pero con altas posibilidades de unión y una gran combatividad. De aquí que el liberalismo de la burguesía rusa no fuese más allá de ataques a la incapacidad técnica del zarismo, incapacidad que, ciertamente, es esencial a los métodos de gobierno y de selección del personal propios de la autocracia, pero de forma que la burguesía rusa no podía aspirar a otra cosa que a limitar los poderes de la camarilla de la corte con permiso de la corte misma. En cuanto a los poseedores

extranjeros de capital invertido en Rusia, su influencia política en el país tenía lugar en especial a través de la continua intervención de los gobiernos de sus países, en cuyos parlamentos estaban adecuadamente representadas, para lo cual la camarilla era un instrumento mucho más apto de lo que lo hubiera sido un inconcebible parlamento ruso.

Exactamente, ¿quién tomó el poder en Rusia en octubre de 1917? Quien hizo la insurrección fue el soviet de Petrogrado, a través de un «comité militar revolucionario» designado por ese mismo soviet. Las funciones que el



soviet había asignado al comité militar revolucionario estaban relacionadas con el control de los movimientos de tropas en la región de Petrogrado, a fin de impedir cualquier maniobra de las clases dominantes (incluido el Gobierno Provisional burgués «socialista») conducente a eliminar las conquistas democráticas alcanzadas y, en particular, conducente a destruir o debilitar el semi-poder soviético. El comité militar revolucionario derrocó al Gobierno Provisional sin salirse de las funciones que le habían sido conferidas; lo que ocurre es que podía preverse (y, al menos, algunos de los dirigentes

bolcheviques lo preveían) que el cumplimiento de esas funciones conduciría al derrocamiento del Gobierno Provisional. Oyendo a algunos «socialistas» actuales podría pensarse que, en aquellas circunstancias, el poder «simplemente democrático» era el del Gobierno Provisional, ya que el otro, el del soviét, era un poder socialista, cuya exclusividad sería (esto es cierto) la dictadura del proletariado. Sin embargo, las cosas se plantearon de otra manera. La insurrección de febrero había sido ya obra del proletariado y de los soldados; con la muerte en el alma, viendo que «el orden» se venía abajo, la burguesía

había inventado con prisa y como última solución un gobierno sin el zar; los obreros y los soldados estaban organizados y, lo que es peor, armados; aun sin el zar, la burguesía no podía conseguir que se desarmasen, esto es: no podía dismantelar los soviets, y no encontró otra manera de coartar la acción de éstos que introducir «socialistas» en el gobierno; así, se suponía, los soviets no podrían alzarse contra un gobierno en el que supuestamente «participaban». El doble poder reposaba sobre el hecho de que la mayoría del soviet creía en la comedia representada por los socialistas en el

gobierno, creía en la «buena voluntad» de éste o, al menos, de una parte de él. Pero lo que el Gobierno Provisional no hacía no eran solamente medidas socialistas, sino medidas democráticas. ¿Acaso era socialismo que el pueblo conociese los tratados secretos por los que Rusia se comprometía a una serie de actuaciones contra la independencia de otros pueblos y contra la voluntad de sus poblaciones? Sin embargo, hizo falta octubre para que esos tratados se publicasen. ¿Acaso era socialismo no esperar el permiso de la Entente para negociar la paz? Ni siquiera es socialismo la abolición de la propiedad

privada de la *tierra*; se trata de una reivindicación democrática-burguesa, aunque difícilmente puede ser realizada por la burguesía, ya que es difícil imaginar una situación en que la burguesía, en el momento de llegar al poder, no esté ligada ya de hecho por intereses vitales con la clase de los terratenientes; esta clase es una rémora para el desarrollo capitalista, pero la vía por la que la burguesía llega al poder es siempre, en mayor o menor medida, la del compromiso.

El soviet era la institución (si se le puede llamar «institución») más democrática que la historia haya

producido; al menos lo fue en el momento decisivo. La idea central era que delegados elegidos en los mismos lugares de trabajo, revocables en todo momento, constituían soviets locales, de distrito, etc. Un congreso de los soviets obreros y soldados de toda Rusia había designado en junio un ejecutivo central, al que había reconocido validez hasta el congreso siguiente, acordando también que éste debería celebrarse al cabo de tres meses; por lo tanto, el ejecutivo central era ya un órgano de esa democracia de la elección cada tanto tiempo, y, de hecho, seguiría siendo conciliador cuando ya era claro que el

inmediato congreso, si los conciliadores no lograban impedir que se celebrase, daría la mayoría a la consigna bolchevique de «Todo el poder a los soviets». Los bolcheviques defendieron esta consigna desde mayo, y Lenin y Trotsky la habían defendido (en la emigración) desde inmediatamente después de lo de febrero. Esta consigna equivalía al derrocamiento del Gobierno Provisional, pero no a su derrocamiento por los bolcheviques, sino por el soviet. Lenin y Trotsky concebían esta consigna como algo a defender en los soviets; cuando éstos la hiciesen suya, la dictadura del proletariado estaría sólo

pendiente de una pura cuestión técnico-militar. A menos —y esto es importante— que, en el curso del proceso, los soviets dejaran de tener lo que tenían de auténtica democracia obrera; Lenin no era un fetichista de ningún tipo de organización; sabía muy bien que toda organización (incluso la de su propio partido, la obra de su vida) puede convertirse en «aparato». De hecho, él mismo y otros se dieron cuenta de que el ejecutivo central ya no representaba en absoluto la actitud de la gran mayoría de los soviets de base, y, si mantuvieron la consigna de «Todo el poder a los soviets», fue porque sabían que el



ejecutivo central no podría materialmente oponerse a la reunión de un congreso en breve plazo y que, tal como estaban las cosas, no iba a ser fácil manipular ese congreso; en toda «representación» hay un cierto grado de falsificación, pero ahora ese grado iba a ser mínimo. Lo que no se pensó nunca fue que el partido tomase el poder en nombre de «el proletariado» o de «el pueblo» o de «el proletariado y los campesinos»; era preciso algo que materializase efectivamente la democracia obrera. Lenin llegó a pensar en que el partido podría actuar como estado mayor insurreccional, pero sólo

en función del inminente congreso de los soviets; no hizo falta esto porque se pudo hacer todo en nombre del soviet de Petrogrado, la principal ciudad obrera. Las cosas se hicieron tan bien que la insurrección coincidió exactamente con la reunión del congreso, el cual decidió tomar en sus manos el poder.

La insurrección de octubre fue típicamente proletaria y urbana. La inquietud campesina, aguda desde unos meses antes, jugó un papel importante, pero sólo como el adecuado telón de fondo; no participó en la toma del poder propiamente dicha; cierto que los soldados, que sí participaron, eran en

gran parte campesinos, pero esto no constituía una intervención del campesinado como tal, ya que —especialmente en tiempo de guerra— la condición de soldado confiere por sí misma características especiales. Ahora bien, en un país cuya población era campesina en sus cuatro quintas partes, el poder proletario tenía que ganarse al campesinado. Lenin nunca pensó que el campesinado (ni siquiera el proletariado y —simplemente y— el campesinado) tomase el poder; sabía que a la violencia de las revueltas campesinas no la acompaña una perspectiva política radical; que, si bien el problema

subyacente a estas revueltas sólo podría ser resuelto mediante una acción revolucionaria en el conjunto de la sociedad, el plan de esta acción no se encuentra esbozado en la propia dinámica de las revueltas campesinas, a diferencia de lo que ocurre en la insurrección obrera. Incluso contó con la posibilidad de que el campesinado ruso en su conjunto siguiese a los capitalistas, al menos mientras la revolución permaneciese dentro de las fronteras de Rusia; aun así, la toma del poder por el proletariado no hubiera sido ni imposible ni absurda; sólo que hubiera estado ligada a plazo mucho más

corto al triunfo de la revolución en Occidente. Pero el proletariado ruso poseía una baza eficaz, aunque peligrosa, para conseguir el apoyo de los campesinos. La agitación campesina había llegado a concretarse en un programa que, sobre el papel, era el programa del partido «socialista revolucionario» (SR): nacionalización de la tierra, expropiación de las fincas de los terratenientes, entrega de toda la tierra a los órganos locales de autogobierno campesino, los cuales se encargarían de su distribución (y periódica redistribución) con arreglo a principios igualitarios, prohibición del

empleo de mano de obra asalariada en el campo, así como (obviamente) de la compra y venta de tierra. La jugada de los bolcheviques consistió en aceptar este programa (que no tenía nada de socialista y que, por lo tanto, no era el suyo), en incorporarlo a uno de los primeros decretos del congreso soviético (el mismo día 26 de octubre), cuando los SR, autores del programa, que estaban representados en el gobierno provisional, habiendo ocupado incluso el Ministerio de Agricultura, no habían dado un solo paso efectivo en tal sentido, ni podían darlo en calidad de ministros de un gobierno burgués. En el

congreso de los soviets campesinos realizado unos días después, los SR (que eran amplia mayoría) se encontraron entre la espada y la pared; de hecho se produjo una escisión entre ellos: los «de izquierda» apoyaron el poder soviético e incluso entraron efímeramente en el gobierno. Al mismo tiempo se estaban celebrando las elecciones para una Asamblea Constituyente, que habían sido convocadas antes del 25 de octubre; los SR se presentaban con el mencionado programa, y, naturalmente, obtuvieron la mayoría de los escaños porque campesina era la gran mayoría del país:

fue puro azar el que, al escindirse el partido, el mayor número, con mucho, de los diputados SR electos resultase pertenecer a la «derecha», puesto que todos se habían presentado con la misma plataforma; en suma, los campesinos habían votado a un partido que no existía o que, en la medida en que existía, «defendía» las reivindicaciones campesinas al mismo tiempo que aquellas condiciones políticas que hacían imposible su realización. La burguesía (inclusive los SR de derecha) puso, naturalmente, el grito en el cielo por el hecho de que el poder soviético disolviese la Asamblea Constituyente,



pero la población campesina —esto es: la inmensa mayoría de los electores de esa Asamblea— no se inquietó demasiado por ello, ya que entre tanto estaba haciendo efectivas sobre el terreno y con sus propias manos sus reivindicaciones. El episodio ilustra muy bien tres o cuatro cosas: la incapacidad de los sectores marginales de la sociedad capitalista (campesinado, pequeña burguesía) para adoptar una posición política propiamente dicha, la facilidad con que esa incapacidad es manejada por la clase dominante, la eficacia que, para este manejo, tiene el mecanismo burgués-parlamentario de

los «partidos políticos».

Hemos dicho que el recurso empleado por el poder soviético para conseguir el apoyo de los campesinos era «peligroso». ¿Por qué? El hecho de que el programa agrario no fuese en absoluto socialista no era sólo una cuestión «teórica», sino que tenía un desagradable significado económico. Los campesinos, una vez dueños de toda la tierra, no manifestaron ningún especial interés por el problema de la alimentación de la ciudad; la industria apenas tenía nada que ofrecerles a cambio de sus excedentes, y esto se manifestaba en que el precio que por el

grano les pagaba el Estado (comprador en régimen de monopolio) era extraordinariamente bajo; puede decirse que, si los campesinos siguieron produciendo más de lo que necesitaban para su consumo, fue porque existía un eficiente mercado negro, que el gobierno, en los primeros años, no logró siquiera reducir a unas proporciones menos desafiantes. Es preciso observar esto dentro de una perspectiva más amplia. Una política socialista en la agricultura (inclusive a corto plazo) tendría que tender a la promoción de explotaciones a nivel industrial, lo cual, en efecto, requiere la eliminación del

terrateniendo, pero es también todo lo contrario del reparto de las tierras. Lenin pensaba, desde luego, esto, pero pensaba que ninguna política agraria podría llevarse a cabo contra los campesinos; que había que «convencer» a éstos de las ventajas de la cooperación; de hecho, sólo había una manera de convencerlos, que consistía en la combinación de dos factores: a) que el aumento de la productividad agrícola por encima de las necesidades de subsistencia interesase a los campesinos, para lo cual era preciso que la industria suministrase algo a cambio de los excedentes agrícolas, y b) que ese

aumento, mediante fórmulas cooperativas, fuese considerable, lo cual está ligado a la posibilidad de introducir maquinaria agrícola. Ambos factores dependen de la industria; y el peso específico de la industria, lejos de aumentar, disminuía, precisamente porque no había con qué alimentar a los obreros, en tanto que los campesinos, si no podían enriquecerse, al menos no se morían de hambre. De hecho, para poder suministrar a los obreros una alimentación misérrima, el Estado soviético tenía que recurrir a medidas de fuerza contra los campesinos, que preferían guardar su grano, o sembrar

menos, o venderlo a los especuladores que proliferaban pese a alguna amenaza de fusilamiento. Podría quizá pensar alguien que este esquema presupone una política económica de «autarquía»; esto es aproximadamente cierto, pero era una necesidad; incluso si se prescinde de la actitud beligerante de todos los demás países frente a la república soviética, lo cierto es que ésta no tendría con qué pagar fuertes importaciones de productos industriales, si se tiene en cuenta que el aumento del excedente agrícola no sería un efecto inmediato. La única salida —y, desde luego, la que tenían en consideración los dirigentes

bolcheviques— era que Rusia quedase incluida en la planificación a largo plazo de un conjunto económico más amplio, esto es: la revolución en los países industriales de Occidente. Vemos, pues, que, incluso a nivel económico, la construcción socialista apenas podía avanzar dentro de las fronteras de Rusia. Ahora bien, entonces no era preciso explicar esto a ninguno de los dirigentes bolcheviques; todos estaban convencidos de ello y de algo más, a saber: que, si la construcción del socialismo podría avanzar más o menos en un espacio económico más o menos amplio y de unas u otras características,

en todo caso nunca podría completarse más que a escala mundial.

Aunque sólo hemos mencionado el aspecto económico de la cuestión, ya hemos tenido que hacer referencia a que la república soviética estaba siendo objeto de un cerco feroz y víctima de una intervención militar exterior apenas disimulada bajo la etiqueta de resistencia interna al poder soviético (tal resistencia interna existía, y a ultranza, pero, abandonada a sus fuerzas, hubiera sido bastante débil). Hay que aclarar que el único motivo de que la intervención exterior no asumiese la forma de una invasión pura y simple por



parte de las principales potencias capitalistas fue el que expresó Lloyd George —que debía saberlo muy bien— al decir que la entrada masiva de tropas inglesas en lucha con el ejército rojo hubiera producido «Un soviet en Londres». La guerra «civil» se generalizó desde mayo de 1918 y duró hasta noviembre de 1920. Toda la economía del país fue subordinada a las necesidades de la defensa, y piénsese en la extrema dificultad de esta operación sobre un vasto territorio con todas las características de una economía atrasada (malas comunicaciones, malos medios de transporte, etcétera) y cuando la clase

que había tomado el poder era numéricamente muy escasa. Al final, la base material de la economía agraria, precisamente por su carácter arcaico, no había sido tocada; en cambio, la industria estaba deshecha. Y no sólo la base material de la industria, sino también el proletariado mismo: la cifra de obreros de la gran industria se había reducido a menos de la mitad; esto se debió, por una parte, a la imposibilidad de subsistir, al hambre mortal, que hizo que muchos obreros recorrieran a la inversa el camino que los había llevado del campo a la ciudad, y, por otra parte, al propio desgaste militar y político: los

mejores obreros se habían convertido en «cuadros», muchos habían muerto en la guerra. Sabemos que, militarmente, el ejército rojo obtuvo una victoria que ningún técnico militar hubiera previsto. El hecho de que la agresión capitalista no consiguiese derrotar la revolución, sin que tampoco ésta se extendiese a otros países, parece desafiar la teoría marxista; sin embargo, ¿realmente no consiguió derrotarla? En cierto modo, la guerra y el hambre habían aniquilado al proletariado que había tomado el poder en 1917. En un congreso de los soviets celebrado en diciembre de 1921, Lenin dijo nada menos que esto:

«Discúlpenme, pero ¿qué describen ustedes como proletariado? La clase de los trabajadores empleada en la industria en gran escala. Pero ¿dónde está vuestra industria en gran escala? ¿Qué tipo de proletariado es éste? ¿Dónde está vuestra industria? ¿Por qué está inactiva?». En marzo de 1922, en el XI Congreso del partido, Lenin volvió sobre lo mismo: «Desde que terminó la guerra, no son en verdad los miembros de la clase obrera, sino los tramposos que se fingen enfermos para no trabajar, los que han ido a las fábricas. ¿Y nuestras actuales condiciones sociales y económicas son tales que los proletarios

genuinos van a las fábricas? No». A estas palabras de Lenin contestó Schliapnikov en el mismo Congreso: «Vladimir Ilich dijo ayer que el proletariado como clase, en el sentido marxista, no existe [en Rusia]. Permitidme que os felicite por ser la vanguardia de una clase inexistente». Los dos tenían razón, salvo que Schliapnikov bromeaba con una cosa extremadamente seria.<sup>[9]</sup> Podemos decir que, en 1920-21, el proletariado no tenía ni dejaba de tener el poder, ni la cuestión se planteaba realmente, y que, si el partido había «sustituido» en el poder al proletariado, esto no se debía a

que lo hubiese desplazado, sino a que propiamente el proletariado había dejado de existir. Esto nos obliga a volver un poco atrás para repasar otras cuestiones:

Durante los primeros meses posteriores a octubre de 1917, los soviets funcionaron, en lo fundamental, con arreglo a los principios que habían inspirado su constitución. Interesa destacar en particular varias cosas. Una de ellas es que el papel predominante del partido bolchevique no se consideraba inherente al sistema; era sólo un hecho. Lenin habló repetidas veces, como de la cosa más natural del

mundo, de «la lucha pacífica de los partidos en el seno de los soviets», de «el paso del gobierno de un partido soviético a otro por la simple renovación de los diputados en los soviets». El grueso de los mencheviques y de los SR abandonó el congreso del 26 de octubre porque quiso; nadie los echó. El gobierno revolucionario no prohibió estos partidos ni su prensa, hasta que, unos meses más tarde, se pasaron al terreno de la lucha armada contra el poder soviético, y aún entonces se actuó con bastante amplitud, se dejó aparecer algunos periódicos, los mencheviques y SR fueron de nuevo admitidos en cuanto

se pronunciaron abiertamente contra la intervención armada, etc. La prensa de derecha se descolgó el mismo día 25-26 dando «noticia» de la insurrección con «mercenarios de Guillermo», «los bolsillos de los hombres de la Guardia Roja están llenos de marcos alemanes», «oficiales alemanes dirigen la insurrección», etcétera; naturalmente, fue clausurada ese mismo día. El partido «cadete» fue prohibido en diciembre no porque «expresase opiniones» contrarrevolucionarias, sino porque realizaba actividades militares demostrables. En términos reales, las libertades de expresión y de reunión en



Rusia en estos meses eran considerablemente mayores que las que existen en los países capitalistas de Occidente, y, sobre todo, era abrumadoramente mayor la posibilidad que de hacerse oír tenía un trabajador cualquiera, inclusive un intelectual no financiado. En los soviets, la libertad de defender cualquier postura y de formar cualquier agrupamiento era total, y fue de hecho utilizada (con alternativas) por mencheviques, SR y anarquistas. Interesa destacar que esta tolerancia hacia diversos agrupamientos políticos no obedecía a que los bolcheviques buscasen concertar alianzas entre

partidos; por el contrario, ante tales alianzas eran mucho más remisos que los partidos «comunistas» posteriores; lo que consideraban necesario era que en los soviets hubiese un clima de amplia y sustancial discusión.

La generalización de la guerra civil, a una con la aparición de conexiones entre los blancos y los partidos de la oposición soviética, más la insurrección de los SR de izquierda (que habían abandonado el gobierno a raíz de la paz de Brest-Litovsk y se dedicaban a actos terroristas que costaron la vida a varios bolcheviques y casi al propio Lenin), así como otras circunstancias similares,

motivaron, naturalmente, un endurecimiento de las posiciones. Con todo, no es en absoluto representativa de la actitud bolchevique (y, probablemente, tampoco de la de su autor) la siguiente declaración de un chequista: «... ya no luchamos contra unos cuantos enemigos aislados, exterminamos a la burguesía como clase. No busquéis en el expediente de los acusados pruebas de si se oponen o no al gobierno soviético con palabras o con actos. Lo que nos interesa es saber a qué clase social pertenecen, su extracción, su instrucción y su profesión. Éstos son los datos que deciden su suerte».<sup>[10]</sup>

Esto, aparte de su evidente significado político, es (si hacemos un esfuerzo por examinarlo desde el punto de vista marxista) una sandez, porque precisamente la eliminación física de todos los «burgueses» no constituiría ningún paso decisivo hacia la eliminación de la burguesía como clase; una clase no es una suma de personas individuales, sino un aspecto de la constitución de una sociedad dada en su conjunto; para eliminar físicamente a la burguesía habría que eliminar físicamente a toda la sociedad.

Con todo, a partir de mediados de 1918 se produce, a una con el

predominio casi exclusivo de los bolcheviques, una pérdida de actividad de los soviets. Las decisiones importantes se toman en el Comité central del partido y los órganos soviéticos generalmente se limitan a ratificarlas mediante la omnímoda influencia que en ellos tienen los miembros del partido. Es notable el que, en principio, esto supone no sólo un eclipse de los soviets, sino también un eclipse del partido como tal, ya que éste, en cierta manera, se identifica con el aparato del Estado; se llega a pensar en la supresión del partido, cuya existencia significa una duplicación

innecesaria. Por fin, el VIII Congreso (marzo 1919) emprende la tarea de afirmar la independencia del partido como organización, lo cual, en la situación dada, remite —sin necesidad de que el Congreso se lo proponga— a formalizar un aparato de dirección del poder estatal al margen de los soviets. Quizá sea aleccionador observar que, junto a la prácticamente extinción de un proletariado, el «partido del proletariado» presentaba la siguiente evolución numérica: unos 23.000 miembros a comienzos de 1917, 79.000 en abril de ese año, 170.000 en agosto (aumento debido en parte a la

integración de organizaciones ya existentes), 250.000 en marzo de 1919, 610.000 en marzo de 1920, 730.000 en marzo de 1921. Lenin pensaría, seguramente, que el carácter «ruso» del partido bolchevique (quiero decir: el que su campo de actuación fuese Rusia, en sentido amplio) no significaba una relación con un casi inexistente proletariado ruso, sino más bien una tarea a realizar en Rusia por cuenta del proletariado mundial; su relación con el movimiento proletario era, pues (o debiera ser), fundamentalmente teórica, y, sin embargo, la inmensa mayoría de esos militantes conocían muy poco o

nada del marxismo; su escuela había sido el «trabajo» del partido. En lo que se refiere a la composición de éste, la base para la transformación en algo muy distinto de un partido revolucionario estaba ya sentada; si los resultados no ocurrían aún del todo, era porque la dirección, aunque sólo fuese por razones de prestigio, pero muy sólidas, estaba en manos de revolucionarios. Gracias a esto, el partido seguía siendo un campo de debates apasionantes y que de hecho apasionaban, que tenían, a la vez, altura teórica y auténticas raíces; se discutía con entera libertad y con toda la dureza de las cuestiones planteadas, y el



partido seguía pensando y actuando como un partido revolucionario, es decir, experimentando y reconociendo que la cosa no marchaba, debatiéndose realmente en las contradicciones de la situación. Cuando, a propósito de estos momentos, se nos habla de una «verdadera revolución» que los bolcheviques habrían impedido, o aplastado, o «substituido», tenemos derecho a preguntar qué revolución era ésa, qué carácter tenía o podía tener, qué clase social podía realizarla. Ojalá nuestro interlocutor esté en condiciones de demostrar que el concepto marxista de proletariado tiene otra posible

realización que los obreros de la gran industria (desde luego, nosotros creemos que ésa es hoy una cuestión muy real), y ojalá (cosa bastante más difícil) pueda mostrarnos tal realización en la Rusia de 1920; porque el caso es que, en ausencia de proletariado, no disponemos de ninguna teoría de la revolución; si nuestro interlocutor nos presenta una, la examinaremos con mucho gusto. Por lo demás, mitificar determinados comportamientos puede ser muy contrarrevolucionario. Ya sabemos que los marineros de Cronstadt no eran partidarios de los blancos, y que gran parte de sus reivindicaciones estaban

basadas en el concepto de la democracia obrera. Por lo mismo, nos liberaría de un buen peso el conocer algún análisis en el que se nos demostrase que la victoria de la insurrección de Cronstadt y la consiguiente aplicación de su programa hubiera podido conducir a alguna otra cosa que la restauración burguesa bajo una forma autoritaria. Si los marineros de Cronstadt y, en general, los campesinos de Rusia hubieran dicho a los bolcheviques: «Ya está bien de esto, preferimos que vengan los blancos», entonces es posible que los bolcheviques hubieran tenido democráticamente el deber de retirarse.

Pero no fue eso lo que les dijeron; no tenían una postura prácticamente coherente sobre la cuestión del poder (con todas sus implicaciones), sino sólo un programa reivindicativo, y esto solo no da derecho a hacer una insurrección, porque una insurrección se hace precisamente para tomar el poder y ejercerlo, y, si no es así, el poder irá a parar a aquella clase que en la sociedad moderna lo tiene de modo natural y espontáneo, esto es: a la burguesía; en realidad, un programa prácticamente coherente de ejercicio del poder, fuera del bolcheviquismo y de la contrarrevolución burguesa, no era

posible en aquel momento; las reivindicaciones de los de Cronstadt no eran, en general, rechazables en sí mismas, pero hacía falta ignorar todo lo ocurrido desde 1917 para pensar que el hecho de que no se cumpliese se debía a los bolcheviques. No había en aquel momento en Rusia ninguna revolución posible; sólo había (y no tardaría mucho en dejar de haberlo) el titánico esfuerzo por mantener unas bazas ante la posibilidad de la revolución en Occidente. Lo de Cronstadt y otras cosas demostraron que, precisamente para mantener esas bazas, era preciso hacer una serie de concesiones en materia de

política económica; el Congreso casi simultáneo de la insurrección (marzo 1921) decidió substituir las requisas de productos agrícolas por un impuesto en especie (que luego —al conseguirse una cierta estabilidad monetaria— será en dinero); este impuesto se fijó por debajo de los niveles de requisa del año anterior, es decir: por debajo de las necesidades mínimas de subsistencia; se legalizó el comercio privado y la pequeña industria privada; los obreros empezaron a cobrar sus salarios íntegramente en dinero y a comprar los alimentos y pagar los servicios, en vez de ser alimentados y servidos

directamente a cambio de su trabajo; la industria estatal debía vender sus productos y pagar sus salarios, materias primas y gasto de medios de producción; el Estado se reservaba el monopolio de la banca, la gran industria y el comercio exterior, y pretendía realizar su política socialista mediante el manejo de estas palancas económicas. Esto fue lo que se bautizó con el nombre de «nueva política económica» (NEP). Los resultados demostraron muy bien cuál era la situación: ante la necesidad imperiosa de obtener dinero, las industrias estatales se lanzaron a vender incluso las materias primas y el equipo;

los precios de los artículos industriales cayeron en relación con los de los productos alimenticios (muy escasos); el paro (o, mejor, el no encubrimiento del paro) aumentó de golpe. El significado económico de la NEP fue que se comenzó a trabajar y a calcular sobre una base real, para lo cual fue preciso empezar arrojando por la borda los elementos de una ficción económica. Ahora bien, lo real era que en Rusia apenas había proletariado y que, en cambio, tenían un gran papel que jugar comerciantes privados, pequeños industriales, campesinos enriquecidos y toda una serie de elementos con



inequívocas tendencias capitalistas. Si el partido quería seguir representando la revolución mundial debía cortarles a estos elementos toda posibilidad política. De hecho ya no había partidos, excepto el bolchevique; pero esto mismo llevaba a que las fracciones que se formaban en el interior del partido jugasen el papel de los inexistentes partidos, y, por otra parte, el crecimiento del número de militantes había provocado una dilución de la actitud política. El X Congreso (el mismo de la NEP) se propuso actuar sobre ambos extremos, y en ambos lo que hizo fue demostrar que la situación

no dependía de tales o cuales medidas o decisiones; así, la prohibición de las fracciones consiguió —a dos o tres años vista— someter «monolíticamente» todo el partido a la dictadura de una única y exclusiva fracción clandestina constituida por el aparato cuyos hilos manejaba el secretario general, y, por otra parte, la exclusión masiva de militantes (en número de unos 200.000 en los meses siguientes al congreso) no modificó el carácter del partido y, en cambio, sentó un utilísimo precedente.

Por otra parte, el Estado debía servirse de las palancas económicas que se había reservado para impedir que el

indispensable desarrollo se produjese en el sentido de la restauración del capitalismo. Ante la perspectiva de la libertad de comercio, la producción agrícola se recuperó con bastante rapidez; esto creó una cierta demanda de productos industriales; la industria comenzó a producir, pero pronto se hizo notar que los precios que los campesinos tenían que pagar por los productos industriales crecían con rapidez mucho mayor que los precios que percibían por los productos agrícolas; según una gráfica presentada al XII Congreso del partido (abril 1923), las dos curvas de variación de

los precios, tras haberse cortado en el otoño de 1922, se separaban cada vez más; este fenómeno, llamado de las «tijeras» (por la figura de la gráfica), debe provocar —y de hecho provoca— una nueva hostilidad y retracción por parte del campesinado; el gobierno se aplica a controlar los precios industriales, pero Trotsky —que es quien ha presentado el diagrama y llamado la atención sobre el fenómeno— opina que esto es sólo un remedio para salir del paso muy a corto plazo; que es preciso elaborar un plan general para la industria estatal, dando toda la preferencia posible a la puesta en pie de

una industria pesada. Nace aquí la idea de la «acumulación primitiva socialista».

El funcionamiento de una economía capitalista, con su tendencia a la concentración de la producción mediante la elevación del nivel técnico, presupone, de una parte, la existencia de una masa considerable de capital en manos determinadas y, de otra parte, la existencia de individuos sin propiedad y que, por lo tanto, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. Dado que la acumulación de capital presupone la plusvalía, ésta la producción capitalista y ésta, a su vez, el capital, estamos en un

círculo vicioso si no se supone una previa «acumulación primitiva», la cual no podría consistir simplemente en la reinversión de una parte de plusvalía, ya que no da por supuesto el sistema capitalista de producción. Marx estudió históricamente este fenómeno en el caso de Inglaterra, mostrando que una serie de convulsiones de comienzos de la Edad Moderna habían tenido el efecto (y, en cierto modo, la finalidad) de expropiar a grandes masas de pequeños productores independientes y, a la vez, concentrar importantes recursos en determinadas manos. Puede decirse que todos los países capitalistas avanzados

han pasado por un proceso de acumulación primitiva (se realizase ésta en una sola etapa o en varias) y que, en general, los países atrasados lo son porque no han tenido una acumulación primitiva de capital. Pues bien, Rusia era, en 1917 y en 1922, un país de pequeños productores (fundamentalmente campesinos), sin una industria fuerte. Lo cual quiere decir que el problema que se planteaba era el de realizar en régimen socialista la acumulación primitiva; en otras palabras: utilizar el poder político para realizar de un modo racional y en beneficio de toda la sociedad (y —se

daba por supuesto— contando con la conciencia de las propias masas) lo que el naciente capitalismo había realizado en su día a golpe de látigo y en beneficio de unos pocos. La industrialización de Rusia, en efecto, suponía una absorción de medios para sostener el crecimiento racional y planificado del sector estatal (gran industria), una transferencia de mano de obra del campo a la industria (lo que no implicaría descenso de la producción agrícola, ya que en el campo, donde se comía, sobraba bastante gente), y, en todos los sectores, una fuerte restricción del consumo. Con esto no se abogaba por la supresión de



la NEP, sino por una utilización en el sentido dicho de los recursos de la política fiscal, la posición monopolista del Estado en una serie de aspectos, etc., así como por una clara definición de objetivos ante las masas trabajadoras de la ciudad y del campo.

La plana mayor bolchevique puso el grito en el cielo ante la teoría según la cual el proletariado debía «explotar» a los campesinos. En cierta manera, esto era una cuestión de palabras; a cualquier empleo de parte del producto social para fines no individuales se puede —si se quiere— llamarle «explotación» del trabajador, lo que no quita que ese

fenómeno haya de darse incluso en una economía plenamente socialista. La verdadera cuestión era la de si esa «acumulación primitiva socialista» podría realizarse con el apoyo de los obreros y con, al menos, la no reprobación de los campesinos. Sobre esto, Trotsky contestaba que habría que hacerlo en la medida de lo posible y que, en definitiva, la última palabra no se pronunciaría en Rusia; pero que tampoco cabía limitarse a esperar, porque la cuestión no era sólo económica: no era posible que el Estado mantuviese su (ya bastante problemático, añadimos nosotros)

carácter socialista si su política económica tenía que ser la de favorecer y estimular al productor privado, al comerciante privado, etc., en su condición de tales.

El error de este planteamiento consiste, como vamos a ver, en suponer que el triunfo de la planificación y la absorción del sector privado no podían basarse en otro hecho político que el triunfo del socialismo. Si fuese así, el socialismo habría llevado todas las de ganar, porque el aparato estatal que se había montado estaba hecho para apoderarse del control de la economía, tenía en ello su razón de ser y su misión

histórica y, sin esa tarea, carecía de sentido; lo cual no impide que aquel aparato fuese profundamente antisocialista.

Aunque la historia oficial del partido denominó a posteriori «Congreso de la industrialización» al XIV Congreso, lo cierto es que la política de industrialización no empezó sino algo más tarde (una vez liquidada la oposición «superindustrializadora») y que se produjo inicialmente no tanto en virtud de un cambio político basado en una visión de largo alcance como a causa del inevitable choque entre las exigencias del aparato y las del

mercado. Los campesinos relativamente ricos, a los que no se les concede la subida del precio del cereal, almacenan sus excedentes. A finales de 1927, el suministro de cereales se encuentra con graves dificultades. Entonces empiezan las medidas de fuerza ejercitadas por la vía puramente burocrática. Al mismo tiempo, entramos decididamente en la época en la que las cosas que se hacen ya no se discuten públicamente y en la que las declaraciones públicas adquieren el carácter de instrumentos para el manejo de la opinión.

Los objetivos del primer plan quinquenal (que se venía discutiendo a

nivel técnico desde bastante antes) fueron elevados, a raíz de esto, a cifras que superaban notablemente las propuestas de la «superindustrializadora» oposición. En cuanto a la agricultura, era cosa harto sabida que la solución era la colectivización, pero ni Lenin ni Trotsky habían pensado que pudiera hacerse por la fuerza. Dado que no podía hacerse por la fuerza, el Comité Central decidió en noviembre del año 1929 que existía un movimiento «espontáneo» de «la mayoría abrumadora de campesinos pobres y medios» hacia las formas colectivas de explotación. De la noche a

la mañana los campesinos se habían hecho entusiastas de la colectivización; no sólo esto, sino que los campesinos pobres y medios habían emprendido por sí mismos la «deskulakización», cuando los anteriores intentos de enfrentar en una verdadera lucha de clase al campesino pobre con el kulak habían fracasado claramente. Ahora toda resistencia es atribuida a los kulaks; cabe pensar que, cuando no fuesen kulaks de verdad, serían «kulaks ideológicos». El decreto sobre la colectivización fue aprobado el día 5 de enero de 1930; el día 20 de febrero se anunció que el 50 por 100 de los

campesinos se había integrado en granjas colectivas, ¡lo que es la fuerza de la espontaneidad!; se pensaba que la colectivización estuviese prácticamente terminada para la siembra de primavera, pero algo debió de no salir bien, porque, el 2 de marzo, Stalin decide que a los funcionarios (a los que él mismo había amenazado para el caso de que no se alcanzasen los objetivos previstos) «el éxito se les ha subido a la cabeza», y les recuerda que «los éxitos de nuestra política agrícola son debidos, entre otras cosas, al hecho de que se basa en el *carácter voluntario* del movimiento de las granjas colectivas» (las cursivas



son suyas); en los dos o tres meses siguientes hay un brusco descenso (55 por 100 el 1 de marzo a 23 por ciento el 1 de junio) de la proporción de campesinado incorporado a las explotaciones colectivas; pero el proceso sigue: en julio del año siguiente el 67,8 por 100 de la superficie cultivada está colectivizada. En ningún momento se deja de enarbolar la bandera del «principio leninista de la voluntariedad». La colectivización se realizó con inmensas pérdidas materiales y de vidas humanas, producidas, sin la menor duda, por la resistencia de los campesinos y por el

empirismo que caracteriza el modo de proceder burocrático, empirismo que no tiene nada que ver con una verdadera comprensión de la realidad. En los años 30-33 la producción agrícola descendió en picado; de momento, la integración de los campesinos en colectivos —aun suponiendo que no hubiese sido realizada con todas las pérdidas inherentes a una operación de fuerza— apenas implicaba aumento de la productividad, toda vez que ni se disponía de maquinaria agrícola en abundancia ni de una verdadera competencia técnica y organizativa en el sector. El objetivo más inmediato de la

colectivización no era el aumento de la productividad, sino el integrar a los campesinos en un tipo de producción en el que no se podía eludir la entrega de productos al Estado al precio fijado por éste, y, de este modo, aumentar el excedente que el Estado podía obtener de la agricultura para financiar la industrialización (incluida en ésta la mecanización de la propia agricultura); [11] al mismo tiempo, las deportaciones o las simples huidas crearon mano de obra libre que era necesaria para el proceso de industrialización (de hecho fue necesaria mucha más de la prevista en el plan). Evidentemente, lo que estamos

describiendo es la acumulación primitiva. Por supuesto, la relación de intercambio favorable a la industria no significó que los habitantes de las Ciudades sufriesen en medida mucho menor los rigores del proceso; hubieron de soportar un fuerte descenso de los salarios reales, el hacinamiento en viviendas colectivas, etcétera. Esto hubiese podido justificarse desde el punto de vista del sentido real del proceso, que incluye desde luego la restricción del consumo; pero no había de ser así; en 1933, Stalin (basándose en que los salarios, en términos monetarios, habían subido, aunque mucho menos que

los precios) proclamaba que las condiciones materiales de vida mejoraban de año en año, y añadía una muletilla característica de la casa: «Los únicos que pueden dudar de estas conquistas son los enemigos declarados del régimen soviético».

El carácter «obrero y campesino» del poder del Estado era, desde luego, una verdad que no se podía poner en duda; las «verdades» que van contra toda evidencia sólo pueden ser verdades en la medida en que no se permita ponerlas en duda. Lenin y Trotsky podían permitirse el lujo de discutir con los que negaban el carácter proletario de

su dictadura, y aún podían permitirse establecer ellos mismos ciertas reservas; Stalin, por el contrario, tenía que descartar cualquier averiguación al respecto, precisamente porque estaba más que claro cuál sería el resultado de esa averiguación. El hecho de que el Estado fuese «obrero y campesino» justificaba, por ejemplo, el que ni los obreros ni los campesinos dispusiesen de ningún órgano de defensa de unos mínimos económicos; los «sindicatos» fueron meros apéndices del aparato, y, durante toda esa época, ni siquiera hubo elecciones simuladas. ¿Cómo iban los obreros a poner condiciones al Estado

que eran ellos mismos?; la dureza de las condiciones de trabajo, de los draconianos reglamentos de disciplina en el mismo, etcétera, no era otra cosa que «la dura lucha» que la clase obrera llevaba con el mayor «entusiasmo». No cabe duda de que la construcción staliniana utilizó algunos entusiasmos reales, pero el «entusiasmo», el «impulso», la «energía», etcétera, son cuestión psicológica y no son, en términos marxistas, el motor de la revolución ni tienen estrictamente nada que ver con la conciencia de clase.

Parece que el «entusiasmo» debiera hacer innecesario lo que, con

característico eufemismo, se llamó «estímulo material». Sin embargo, no sólo se establecieron fuertes diferencias de salarios entre obreros más cualificados y menos cualificados, sino que además se concedieron remuneraciones mayores a los «cuadros» y a funcionarios, rompiendo con la tradición marxista y leninista de que ningún miembro del partido percibiese remuneración superior a un salario de obrero. También en esto se demostró que lo único que había bajado de precio eran las justificaciones teóricas: el «igualitarismo» es «pequeño-burgués». Por lo que se



refiere a los sueldos de los funcionarios, sería pueril explicar este punto por el mero deseo de lucro de los más o menos mandantes; algunos de ellos (empezando por el propio Stalin) estaban comprometidos en una tarea seria y, a su manera, estaban por encima de esas cosas. Lo que ocurre es que la casta de los funcionarios tenía que establecer sus propias formas de autoselección y perpetuación, digamos: las condiciones de acceso al cuerpo, y, para ello, tenía que establecer correlativamente las ventajas materiales de ese acceso, tal como ocurre en todas partes con cualquier cuerpo de funcionarios.

El proceso staliniano consiguió industrializar la URSS y convertirla en una gran potencia económica, y, finalmente, incluso elevar el nivel de vida. Esto es un hecho incontestable. También lo es que esto se consiguió por el camino de la planificación estatal de la economía, basada en la propiedad estatal de los medios de producción. En vista de esto, cabe la siguiente postura: se puede criticar a Stalin todo lo que se quiera; Stalin cometió infinidad de barbaridades; pero, al fin y al cabo, Stalin «lo hizo»; él fue el único que «lo hizo» (por lo menos antes de Mao, que se considera discípulo suyo). Creo que

ésta es en sustancia la posición de los «desestalinizadores»; todos ellos creen, además, que lo «hecho» podría haberse hecho sin tantas barbaridades; lo que no queda claro es si la alternativa afecta sólo a barbaridades concretas o al carácter bárbaro del proceso en general.

Ante esta postura, debemos plantearnos las siguientes cuestiones: lo que Stalin «hizo», ¿puede considerarse como parte de la revolución socialista?; en cualquier caso, pero sobre todo en el de respuesta negativa a la cuestión precedente, eso que Stalin «hizo», ¿qué fue realmente (esto es: qué significado histórico tiene)?; la respuesta a esta

pregunta en términos marxistas deberá conducirnos a la respuesta a una tercera: esencialmente, ¿por cuenta de qué clase social se llevó a cabo el proceso staliniano en la URSS? Ya el intento de responder a la primera de estas tres preguntas nos obliga a tratar de expresar en qué consiste lo específico del «Stalinismo», en especial a diferencia del leninismo.

La «tiranía», la «brutalidad», etc., no sólo no son suficientes para caracterizar el stalinismo, sino que no pueden en general caracterizar de manera específica régimen político alguno, porque, en una u otra forma,

todos los regímenes políticos son «brutales» y «tiránicos»; lo que varía es contra quién va esa «brutalidad» y «tiranía» y bajo qué formas se ejerce. El partido de Lenin fue bastante «brutal» en las requisas de productos alimenticios, en la lucha contra los acaparadores, etc.; lo fue también en el hecho de disolver la Asamblea Constituyente. El partido de Lenin utilizó el terror. Hasta aquí, la diferencia con respecto a Stalin no pasa de ser cuantitativa. Se podría decir que el terrorismo staliniano es un terrorismo de aparato, no de clase. Bien, pero habíamos quedado en que en los años 20-22 no era posible que la violencia

revolucionaria fuese ejercida por el proletariado mismo, ya que de éste puede decirse que no existía; los bolcheviques, a los que el proletariado había colocado en el poder, se encontraron con poder y sin proletariado; si, a pesar de esto, hemos reconocido al ejercicio leninista del poder un carácter en cierta manera proletario, ¿no habrá que hacer lo mismo con Stalin?, y entonces, de nuevo, la diferencia se nos esfuma. Salvo en un punto: el proletariado de Lenin y Trotsky, aun cuando no fuese quien realmente ejercía el poder en Rusia, al menos era algo existente y presente,

porque ellos actuaban en función de la revolución mundial, no sólo «mentalmente», sino también en aspectos muy reales; Stalin, en cambio, pretendía construir el «Socialismo» (esto es: concluir la «revolución proletaria») «en un solo país», de modo que, si por un momento admitiésemos que esta idea pudiera tener alguna validez, Stalin tendría que haber contado con un proletariado ruso; ahora bien, lo que ante todo hubo de hacer fue crear ese proletariado (esto es: realizar la acumulación primitiva), y no deja de ser chocante la idea de una revolución proletaria que empieza por fabricar un

proletariado. Con todo, esto aún no nos basta, porque la cuestión de si el proceso staliniano puede o no formar parte de la revolución socialista hemos de resolverla en un terreno que, a nuestro modo de ver, es más decisivo que el de cualquier concreto paso contrarrevolucionario teórico o práctico.

Al terror, Lenin y Trotsky le llamaron terror; llamaron represión a la represión, y, al hambre, hambre. Jamás decidieron que alguien hiciese «voluntariamente» algo. En cambio, es típicamente staliniano el que el «convencimiento», el «deseo» por parte



del pueblo, la «voluntariedad», sean decididos por el Comité Central. Es típicamente staliniano que, cuando los salarios reales se han reducido a la mitad, «sólo los enemigos declarados del régimen soviético» puedan dudar de que se han doblado. En 1923, la oposición había planteado abiertamente el problema de la «acumulación primitiva socialista»; lo había planteado cara a aquellos que habrían de ser sus «víctimas»: o esto o perecemos. Por el método staliniano, en cambio, era esencial que los rigores de la acumulación primitiva se llamasen bendiciones; de aquí el que, para Stalin,

la teoría de la «acumulación primitiva socialista» fuese exclusivamente cosa de «los enemigos declarados del régimen soviético», los cuales «pretenden» que se «explote a los campesinos». Si Lenin y Trotsky consideraban y explicaban su actuación simplemente como medidas elementales absolutamente necesarias dentro de una empresa cuyo éxito estaba ligado a una actuación de alcance mucho mayor que el del territorio de Rusia. Stalin, en cambio, proclamaba que aquello estaba ya a las puertas del socialismo, más adelante que estaba en el socialismo y que la «tarea» siguiente era «pasar» al comunismo; en otras

palabras: que la omnipotencia del aparato estaba a punto de ser la realización de la libertad. Lenin y Trotsky no tenían inconveniente en reconocer que se estaban produciendo, en lo que se refiere a la constitución del poder, fenómenos no previstos en la noción de dictadura del proletariado, y que estos fenómenos, dependientes de la extrema debilidad del proletariado ruso y del atraso del país, eran tan inevitables por el momento como incompatibles a la larga con la revolución. En cambio, Stalin, bajo cuya dirección era ya lisa y llanamente el aparato quien ejercía el poder sin dar

explicaciones ni permitir críticas, se refería al carácter «obrero y campesino» del poder como a una verdad sobre la que ni siquiera podía tener sentido discutir.

Esta diferencia entre el modo de actuación leninista y el staliniano debe explicarse por el hecho de que uno y otro, Lenin (o Trotsky) y Stalin, se dirigían a interlocutores diferentes. Lenin se explicaba ante el proletariado, y, sin dejar de hacer todo lo posible en Rusia, ponía sus esperanzas en el proletariado *como clase*, es decir: a escala mundial. El comienzo de la época staliniana en Rusia no es otra cosa que

la renuncia práctica al concepto de la revolución mundial, esto es: al concepto marxista de la revolución; no acontece de golpe; se va percibiendo poco a poco en el modo de proceder y en la constitución interna del partido bolchevique a lo largo de los años 1918-1926. Con ello cambia la clase social que el partido bolchevique tiene por interlocutor; ahora ya no puede ser el proletariado; tiene que ser aquello que en Rusia hay, y, en el punto de partida, Rusia es un inmenso país campesino y pequeño-burgués, es decir: constituido por esas clases cuya característica es la incapacidad para una

actitud política propiamente dicha, para una actitud por lo que se refiere a la cuestión fundamental del poder; su capacidad de «enfurecerse» no es sino la otra cara de su profunda sumisión ante el poder de hecho. Si el proletariado, en cuanto actúa como tal, no puede limitarse a ser la «base social» de un poder, sino que ha de tomar él mismo el poder, la pequeña burguesía y el campesinado, en cambio, son la adecuada «base social» de un poder que emplee el látigo. Podrá parecer que hay contradicción entre la tesis de la base campesino-pequeño-burguesa del poder staliniano y el hecho de que el terremoto

de la acumulación primitiva sacuda de un modo especial a estas clases, a las que, en gran parte, proletariza, y, en otra parte, reduce a una situación de dependencia total. Sin embargo, el que un poder se base en la pasividad de una amplia masa aun provocando en cada uno de los miembros individuales de esa masa una rebeldía mezclada de desesperación y, por lo tanto, de resignación, esto es prácticamente normal cuando se trata de una masa atrasada, dispersa, cuyo carácter de masa reside en que es un gran número y en que es amorfa, no en que su posición en la producción la sitúe en el caso de

actuar solidariamente en función de unos objetivos claros y coherentes. Esas masas carecen de la posibilidad de una resistencia organizada; son políticamente invertebradas; la columna vertebral ha de venirles dada de fuera, y en esto se basa también la política proletaria hacia ellas, salvo que la baza que el proletariado juega en esa partida es precisamente la del realismo (de otro modo no sería posible incorporar a esas masas a un trabajo serio). Decíamos que Stalin llamó «voluntaria» a la colectivización; esta afirmación staliniana es falsa, pero no es pura y simplemente falsa; cada campesino



individual podía sacrificar todo su ganado antes de entregarlo a los funcionarios (y, de hecho, muchos lo hicieron así), pero, aparte de destruir, colectivamente no tenían alternativa; la alternativa tendría que haberles venido de fuera, y los bolcheviques se habían encargado ya antes de suprimir las alternativas existentes. Luego, la tesis de la «voluntariedad», si bien es falsa, refleja de una cierta manera (digamos: de manera staliniana) la realidad; la afirmación de que un poderoso movimiento espontáneo hacia la colectivización se extendía por el campo ruso significaba (en lenguaje staliniano)

que no existía ya nada capaz de vertebrar una resistencia campesina.

Otros muchos rasgos de la dictadura de Stalin muestran que su base era campesina y pequeño-burguesa (lo cual —como en seguida veremos— no es una respuesta a la pregunta de por cuenta de qué clase se realizó el proceso staliniano). Por ejemplo, el tipo de acusaciones que maneja contra aquellos a los que quiere suprimir; puede observarse que hay siempre un elemento destinado a impresionar la imaginación, un elemento narrativo y «criminal». De ahí también, al menos en parte, la necesaria crueldad del ataque. Si a uno

se le acusase simplemente de errores políticos, o incluso de tendencias contrarrevolucionarias, de ello no se seguiría otra cosa que una crítica, o bien la destitución, o, a lo sumo, alguna incapacitación de tipo político; pero si, además, se le acusa de «inocular la meningitis a los caballos» o de estar en contacto con el servicio secreto inglés o alemán (según los momentos) o de preparar un atentado, entonces se sigue la prisión, la deportación o el fusilamiento. Ahora bien, esta manera de descartar enemigos políticos es la propia cuando se está actuando de cara a masas a las que los argumentos

propriadamente políticos les dicen poco o nada (porque esas masas no tienen en realidad una posición política coherente) y que, en cambio, son accesibles a aquello que excita la imaginación. Aproximadamente lo mismo cabe decir de la importancia que tuvieron en los procesos stalinianos las confesiones de los propios acusados. Más claro aún, si cabe, por lo que se refiere a la devoción al «gran hombre», a la cual sería tan poco propicio un proletariado con conciencia de clase; las maldades absolutamente evidentes se atribuyen a los subordinados; éste es un fenómeno que se puede observar, por

parte de la población campesina o pequeño-burguesa, en cualquier país donde hay un jefe. El carácter absolutamente grotesco que presentan, para una mentalidad avanzada, tanto los rasgos concretos de la divinización del jefe como los de la demonización de los «malos», significa simplemente que tales rasgos están concebidos por funcionarios especializados en la propaganda para un determinado tipo de población, que no es precisamente un proletariado con conciencia de clase, capaz de hacer la revolución, proletariado que no necesitaría (ni toleraría) otra cosa que análisis serios,

aunque no fuesen expresados con términos de academia. En el mismo terreno estamos por lo que se refiere a la falsificación staliniana de la historia del propio partido y de la propia revolución rusa; la versión staliniana es tan ridícula que un mínimo espíritu crítico bastaría para rechazarla aunque no se tuviesen otras fuentes de información; por otra parte, ha ido cambiando según los momentos; pero esto es lo de menos, porque los autores de esa versión no están dedicados en absoluto a la investigación histórica, sino a la creación de un mito fundacional, de una «historia sagrada».

Por otra parte, la necesidad de incorporar dictatorialmente esa población informe y dispersa a la realización de una tarea ordenada desde arriba, obliga también a una centralización de los recursos de manejo ideológico, esto es: a un monopolio estatal-partidario de la subcultura; como la tarea histórica realizada por la dictadura de Stalin adoptó el disfraz ideológico de «construcción del socialismo» y «revolución proletaria» (aun cuando para ello fue preciso falsear el pensamiento marxista), es claro que la subcultura monopolística staliniana tenía que llamarse «cultura socialista» o

«cultura proletaria». Recordemos que, cuando por primera vez se formuló la noción de «cultura proletaria», a ella se opusieron no solamente Trotsky (como es bien conocido), sino también Lenin.

Es cierto que la construcción staliniana destruyó lo que pudiera ser la base económica de una burguesía rusa, y que lo destruyó mediante un gigantesco avance técnico-económico basado en la posesión estatal de los medios de producción y la correspondiente integración de toda la actividad productiva en un plan único. Esto parece obligar a algunos a admitir el carácter socialista, proletario, de la revolución



llevada a cabo bajo la batuta de Stalin. Piensan, en efecto, que, según el análisis marxista, sólo el proletariado puede expropiar a la burguesía e integrar la producción en un plan único. Y, seguramente, nos dirán que la tesis de la base campesina y pequeño-burguesa del stalinismo es contradictoria con la afirmación de que el campesinado y la pequeña burguesía no pueden tener una postura política propia, no pueden realizar una tarea política por su propia cuenta, no pueden ser en ningún caso la clase dominante, aunque sí (y esto es frecuentísimo) la «base social» de una forma de poder. Recogemos esta

objeción, que nos va a resultar muy útil. No hemos dicho que el poder staliniano defendiese las condiciones materiales de existencia del campesinado y la pequeña burguesía como tales; esto sería efectivamente absurdo, porque esas condiciones materiales no tienen en la sociedad moderna ninguna defensa coherente y económicamente viable (y, por eso, no hay una política independiente campesina o pequeño-burguesa). Lo que hemos dicho es que el poder staliniano era el adecuado para movilizar una vasta masa de campesinos y pequeño-burgueses, para arrancarlos a su secular quietud, o, si se quiere decir

así, para desarraigarlos, que, en definitiva, es como decir: proletarizarlos, realizar la acumulación primitiva. Un país en el que este proceso no ha ocurrido a su debido tiempo no tiene otra posibilidad que: o bien confiarse a las inversiones extranjeras (y, con ello, deformar su economía con arreglo a los dictados del exterior), o bien que un poder dictatorial realice conscientemente la acumulación primitiva, la cual, en el pasado de los países capitalistas avanzados, tuvo lugar sin que los actores conociesen el significado histórico de sus actos. De estas dos posibilidades, la primera es,

por el momento, más ventajosa para los grupos capitalistas que explotan el país en cuestión, pero lo que no está claro es que sea también más ventajosa (ni que sea siempre tolerable) a largo plazo y desde el punto de vista de la seguridad del sistema capitalista en su conjunto, ya que la segunda, si tiene éxito, crea un país con un sistema social, económico y político estable. Una cosa son los intereses de los capitalistas y otra las necesidades de sostenimiento del capitalismo como sistema de dominación; es lo segundo (y no lo primero) lo que la sociedad capitalista *no puede* sacrificar, y, si para mantener

lo segundo es preciso sacrificar parte de lo primero, la burguesía *como clase* no dudará en hacerlo. Pues bien, todo lo ocurrido en 1917 demostró que la precedente situación interna de Rusia era extremadamente peligrosa para la seguridad del sistema en su conjunto; ya hemos indicado que una intervención militar a ultranza lo era igualmente. La única posibilidad que quedaba era la de que el propio régimen soviético evolucionase hasta convertirse en un elemento de estabilidad. Las potencias capitalistas le dieron la oportunidad; Stalin, por su parte, aclaró que lo de la revolución mundial había sido «un

malentendido trágico o, más bien, cómico», y, más importante que las palabras, «dirigió» la Internacional en la forma que puede conocer cualquiera que se moleste en consultar algo más que la «historia» oficial.

Quienes piensan que la «revolución» realizada por la dictadura de Stalin fue «socialista» o «proletaria», porque, de hecho, no dejó levantar cabeza a la burguesía, deben explicar de qué burguesía nos hablan. Si se refieren a la débil burguesía rusa de antes de octubre, o a los intereses económicos que la burguesía occidental tenía en Rusia antes de la misma fecha, respondemos

que intereses burgueses de ese calibre, e incluso bastante mayores, son a veces sacrificados en el acontecer propio de la sociedad capitalista sin que a nadie se le pase por la mente hablar de «socialismo». Si piensan en una burguesía rusa potencial (kulaks, comercio privado de la NEP), respondemos que el capitalismo actual no ha mostrado ningún mayor respeto hacia ese tipo de «intereses burgueses». Lo que la burguesía no puede admitir que se ataque no es la existencia de tal o cual sector particular de ella misma, sino el interés de la burguesía como clase, esto es: su condición de clase

dominante. Pues bien, el ingreso de un nuevo poder en el sistema de los grandes poderes de la sociedad actual puede perturbar a los otros, pero en ningún modo poner en cuestión la naturaleza del poder mismo; los otros podrán tratar de impedirlo, pero no al precio de poner en peligro el propio concepto de poder con arreglo al cual ellos mismos son poder.

Resumiendo:

Que el proceso staliniano no es marxista, ni socialista, ni proletario, podríamos haberlo demostrado alegando simplemente: a) que la tesis de la posibilidad del «socialismo en un solo



país» demuestra que lo que Stalin entendía por «socialismo» no es el concepto marxista; b) que, efectivamente, Stalin proclamó el advenimiento del «socialismo» en unas condiciones que harían risible el empleo de tal concepto en sentido marxista. Pero hemos rechazado esta forma de demostración, no porque no sea demostrativa, sino porque nos interesa descubrir el carácter no socialista (en términos marxistas) del proceso en algo distinto de una afirmación teórica general, en alguna característica permanente del proceso mismo. Por este camino, rechazamos también el concepto

de la «brutalidad» y la «tiranía» por parecernos insuficientemente discriminatorio, y nos quedamos, en cambio, con el hecho de que la autoformulación del proceso staliniano es, sistemáticamente, una forma determinada de autoencubrimiento, lo cual es incompatible con el concepto marxista de la revolución como desencubrimiento, como acto de conciencia, y demuestra que las «explicaciones» y «consignas» stalinianas no van dirigidas a una clase revolucionaria, sino a una masa que necesita y tolera la mistificación. Llegamos a la conclusión de que la masa

humana con la cual cuenta la política de Stalin es campesino-pequeño-burguesa. La cuestión de cuál es la masa a la que va dirigida una política es enteramente distinta de esta otra: cuál es la clase cuyo dominio esa política defiende; a lo primero puede responderse con «la pequeña burguesía» o «el campesinado»; a lo segundo, no.<sup>[12]</sup> Pues bien, nuestra respuesta ha sido que tal clase no es otra que la gran burguesía mundial. Con esto no queremos decir que la gran burguesía mundial fuese «partidaria» de Stalin; sólo queremos decir que el rumbo staliniano fue, desde el punto de vista de esa clase, la

solución posible en unas circunstancias determinadas, y no sólo la solución a la situación rusa, si se tiene en cuenta lo que el stalinismo significó para todo el movimiento comunista.

El final (relativo y problemático, por lo demás) de la era staliniana en la URSS no significa otra cosa que el hecho de que, como resultado de la industrialización staliniana, la URSS no es ya un país predominantemente campesino y pequeño-burgués, y que, por lo tanto, los métodos de gobierno no pueden ser los mismos. De aquí no se sigue una necesaria confluencia de esos métodos de gobierno con los que

imperan en los países occidentales de capitalismo avanzado. La URSS ha pasado directamente a una situación ya muy lejana del capitalismo clásico sin pasar por éste, y tal simple diferencia tiene que engendrar muchas otras. Por otra parte, el proceso staliniano ha legado sus mitos; yo no sé cuántos ciudadanos de la Unión Soviética creen actualmente que están en una «sociedad socialista» y en el «paso al comunismo» (o comoquiera que sea la última variante de esa historia); pero lo de menos es que, en el fondo, lo crean o no, como inesencial es el que cada ciudadano de USA crea o no en su «democracia» y sus

«libertades». En todo caso, esos mitos funcionan, e incluso funciona un benéfico mecanismo de intercambio por el que la oposición de cada lado se incorpora los mitos del otro; la utilidad de este mecanismo (pues la sociedad actual necesita también encauzar las oposiciones) es un argumento más en favor de que las diferencias no desaparezcan del todo.

No deja de ser irónico el que, frente a la «desestalinización», hayan sido los chinos quienes hayan asumido la defensa de Stalin. Ellos acusan a los «revisionistas» de «capitulación ante el imperialismo», y, sin embargo, la

historia de lo que todavía hoy se llama el «movimiento comunista internacional» no registra un caso de capitulación más descarado que la política china de la Internacional staliniana en 1925-1927. Propiamente, ni siquiera puede hablarse de «capitulación», pues la Internacional no tenía de qué capitular; desde el principio, su política consistió en entregar al proletariado chino, atado de pies y manos, a Chiang Kaishek y consortes, y en suministrarles las armas para ejecutarlo. Extremadamente característico del rumbo staliniano es el hecho de que tanto la Internacional como

el partido comunista de China se manifestasen «monolíticamente»; en tiempos de Lenin no hubiera sido posible el que ni los chinos supiesen que en Moscú había oposición a la política china de la Internacional ni la oposición de Moscú supiese que el partido chino actuaba por puro sentido de la disciplina y porque se sentía incapaz de romper con Moscú; sólo el aparato staliniano lo sabía todo, y cuidaba de que nadie se enterase.<sup>[13]</sup> Ya por entonces, Mao se pronunció en contra del hecho de que se frenase el levantamiento campesino; ello le costó su puesto en el Comité Central, pero Mao era aún demasiado poco



importante para ser definitivamente purgado, y, en todo lo que siguió, fue lo bastante astuto para evitar toda desobediencia abierta a la Internacional, primero, y toda ruptura con Stalin después; su conducta fue mucho más sinuosa que la de Chen Tu-hsiu, que primero obedeció (aun en desacuerdo) y luego rompió abiertamente; pero esta misma sinuosidad es staliniana, no leninista.

Si Rusia tenía en 1917 no más de tres millones de obreros de gran industria, China, con una población varias veces mayor, no pasaba en 1925 de los dos millones; era, ciertamente, un

proletariado fuertemente concentrado y, también en lo demás, muy parecido al ruso, cuyas condiciones ya hemos descrito. Lo que debilitó aún más a ese proletariado no fue sólo la derrota de 1927, sino también la subsiguiente política de la Internacional, que, negándose a admitir que hubiese habido derrota, lanzó a los obreros a una serie de levantamientos absurdos, que empezaron con la insurrección armada de Cantón de 1927, mientras que ahora Chen (y Trotsky) afirmaba que era preciso reconocer el retroceso, recomenzar el trabajo de propaganda y agitación, etcétera; Mao participaba de

este juicio sobre la situación, como lo prueba el hecho de que se retiró efectivamente; pero, mientras Chen seguía pensando en el proletariado urbano Mao se retiró al campo. Desde este momento, su lucha tiene lugar en uno u otro punto del vasto escenario de la China rural, mientras el movimiento proletario de las ciudades recuperaba una y otra vez algo de su fuerza y, falto de organización y de dirección, era una y otra vez derrotado. Ahora bien, la guerrilla campesina, y, por lo tanto, el maoísmo, pasan a ser la alternativa revolucionaria de China desde el momento en que la invasión Japonesa

produce el desmantelamiento de la industria de las ciudades chinas y, con él, la prácticamente eliminación del proletariado propiamente dicho. A lo largo de los veinte años que siguen, Mao y sus guerrilleros tienen tiempo de llegar a un extraordinario grado de identificación con las masas campesinas. Aquellos hombres fueron, en realidad, dirigentes campesinos que habían estudiado a Lenin y asimilado la experiencia rusa, y que, en consecuencia, tenían una idea determinada acerca de la posibilidad de hacer de China una nación integrada y avanzada. Ellos también iban a realizar

precisamente la acumulación primitiva, arrancar la dispersa realidad de un país a sus arcaicos modos de vida, hacerla entrar en una planificación que le imponga los sacrificios necesarios para crear una economía moderna. Pero, a diferencia de Stalin, pudieron hacerla contando con el campesinado no sólo como base, sino también, en cierto modo, como fuerza positiva. ¿Cómo fue posible esto?, en otras palabras: ¿por qué el Estado chino no tuvo que ejercer la brutalidad sobre las masas campesinas, o, al menos, no (ni remotamente) en la medida en que lo hizo Stalin?; esta cuestión enlaza con

otra más general: ¿por qué la violencia y la represión tuvieron en China un carácter bastante menos siniestro que en Rusia? La respuesta está ya implícita en lo que hemos dicho. El partido de Mao no tuvo que cambiar de carácter y de proyecto fundamental después de haber tomado el poder; el hecho de que no contase con un proletariado industrial estaba ya claro desde el principio, y Mao y sus compañeros llevaban veinte años trabajando sobre base campesina. El partido de Lenin cambió sus proyectos, su modo de decir y de actuar, su tipo de organización, etcétera, con arreglo a la nueva situación, pero esto lo

hizo mediante terribles convulsiones internas: casi no puede siquiera decirse que el partido «cambió», sino más bien que fue eliminado y que los nuevos amos de la situación tomaron del cadáver aquello que les era útil. Y esto no explica sólo la violencia dentro del partido, precisamente porque ese partido —el de Lenin— tenía la costumbre, luego «superada», de ser extremadamente sincero ante las masas. Por otra parte, el partido de Lenin no tenía, ni remotamente, una ligazón con las masas campesinas parecida a la de Mao. Si la revolución de octubre fue una insurrección proletaria que consiguió el

apoyo de las masas campesinas, la revolución china fue una ocupación de las ciudades por los guerrilleros campesinos; de aquí que, desde el principio, el campesinado se sintiese mucho más identificado con el poder, y, por su parte, los dirigentes tuviesen ya una enorme experiencia de cómo tratar a los campesinos. Es probable, además, que la propia dinámica de la guerra que condujo a la toma del poder se encargase de arrancar a gran parte del campesinado de sus tradicionales modos de vida y que, en consecuencia, esto no tuviese que aparecer luego como un acto de coacción desde el poder. Añádase el



que los chinos no tuvieron que estar primero varios años en el poder sin la posibilidad de hacer nada por mejorar las condiciones de vida del pueblo, cosa que les ocurrió a los bolcheviques a causa de la guerra, y que esto está relacionado con el hecho de que la resistencia internacional frente al régimen de Mao no tuvo ni lejanamente la importancia material de la que se produjo frente al de Lenin; en el caso de este último, puede decirse que la burguesía mundial hizo realmente todo lo que pudo para acabar con él (y ya hemos visto que, en cierta manera, lo consiguió), mientras que, cuando Mao

Tse-tung llegó al poder en China, se tenía ya, en virtud del proceso staliniano, una idea más suave del peligro que un «país socialista» representaba para el capitalismo mundial; el «socialismo en un solo país» había curado muchos espantos. Más aún, la existencia en Rusia —no mucho, pero sí más que en China— de elementos de una cultura avanzada (empezando por el propio marxismo, con lo cual esta cuestión enlaza con la del primitivo carácter del partido bolchevique) tenía que chocar con el nuevo estilo del partido, cuyos modos de producirse, dirigidos a impresionar a la masa

campesina y pequeño-burguesa, difícilmente podrían ser digeridos desde un punto de vista racional.

Estos factores (y, seguramente, muchos otros) determinaron que el proceso chino presentase un carácter menos terrorista que el dirigido por Stalin. Pero la identidad del concepto fundamental aplicable a ambos se manifiesta también en el terreno de las formas político-ideológicas: ausencia de libertades democráticas, partido único y «monolítico», culto al «gran hombre», ritualismo. El hecho de que el propio partido (y el propio Mao Tse-tung) haya intentado a veces mitigar seriamente

alguno de estos fenómenos y haya acabado por echarse atrás, demuestra que son esenciales al proceso.

Hemos descrito —hablando de la URSS y de China— un tipo de proceso económico-político, para cuya designación emplearemos las expresiones «revolución nacional» o «régimen social-nacional», y que, resumiendo, podemos caracterizar de la siguiente manera:

En un país que no ha producido a su tiempo una economía capitalista avanzada, la explotación imperialista no sólo no crea esa economía, sino que impide un desarrollo industrial

armónico e integrado. Lo que sí ha hecho el imperialismo, al llevar a todas partes la muestra de lo que es una organización de la producción y un modo de vida avanzado, ha sido introducir en esos países la problemática del desarrollo, el concepto (por así decir) de la técnica moderna, y, además, al manipular a la población con arreglo a sus intereses, ha introducido un principio de desarraigo con respecto a la estructura tradicional precapitalista. Los enormes contrastes y tensiones a que eso da lugar sólo pueden ser resueltos mediante la transformación de ese país en un país de economía armónicamente

desarrollada e integrada, con una técnica avanzada, y, lo que es lo mismo, con una entidad de «nación» en el sentido moderno de la palabra, es decir: de unidad económica lo bastante completa para poder negociar como conjunto con otros conjuntos similares, de lo cual es expresión su carácter de entidad política unitaria e «independiente». Ahora bien, esta transformación sólo puede tener lugar mediante una movilización total de las energías de ese país en un proceso de acumulación primitiva con arreglo a un plan inteligente. Esa tarea es fundamentalmente destructiva con respecto a las precedentes estructuras,

porque necesita contar sin restricciones con las energías materiales del país, y, por lo tanto, esa tarea es «revolucionaria» a escala nacional. De las condiciones que hemos supuesto (y, fuera de esas condiciones, no tiene validez el presente esquema) se desprende que el proletariado de esos países es demasiado débil y está demasiado localizado para tener el efectivo control de la situación, y que la «burguesía» local carece de fuerza y está ligada a la precedente deformación de la economía del país. También damos por supuesto que la cuestión de la revolución proletaria no está en el orden

del día a escala mundial, ni siquiera en un área económica, más amplia, en la que el proletariado sea, en conjunto, lo bastante fuerte (contrariamente a lo que sucedía en 1917, pero ya no en 1925). En tales condiciones, la toma del poder por una minoría técnicamente eficaz, de mentalidad avanzada, libre de todo compromiso con clases de la inepta estructura anterior, y que, al mismo tiempo, haya sido capaz de enraizar en las masas no privilegiadas, es lo único que puede desencadenar el proceso antes indicado. Tal hecho, aun cuando perjudica intereses (imperialistas) de determinados sectores capitalistas (y,



por supuesto, conduce a la liquidación de la «burguesía» local), no sólo no pone en peligro el dominio mundial de la burguesía como clase, sino que incluso puede ser la única manera de eliminar determinadas tensiones peligrosas para el capitalismo en su conjunto, y, por lo tanto, responder paradójicamente a los intereses de la burguesía (mundial) como *clase*.

Naturalmente, con esto último no queremos decir que esos movimientos sean «contrarrevolucionarios»; tal afirmación sería tan absurda como lo es no establecer distinción alguna entre situaciones diversas dentro del dominio

de la burguesía, o rechazar cualquier concesión que los grupos monopolistas hayan de hacer, bajo el pretexto de que, si hacen concesiones, es para evitar situaciones explosivas a escala más amplia; la cuestión es, naturalmente, si se puede prever que todo iba a quedarse en «situación explosiva» o si, por el contrario, hay posibilidades revolucionarias reales. En cualquier caso, lo que sí es contrarrevolucionario es llamar a las cosas lo que no son; llamar «socialismo» a lo que hay en tal o cual país es viciar fundamentalmente la conciencia de las masas trabajadoras y, en definitiva, es una excelente manera

de hacer propaganda antimarxista y de calumniar el marxismo como doctrina. Por lo demás, la postura de un marxista en relación con este fenómeno, como en relación con cualquier otro, debe guardarse muy bien de ser maniquea, y distinguir todos los distintos aspectos: la «revolución nacional» es una victoria frente al imperialismo, pero, a la vez, si las cosas no se complican, su feliz final contribuye a reforzar la estabilidad del sistema y crea un nuevo poder interesado a su vez en su propia seguridad económica, política y militar; crea una economía moderna y, por lo tanto, un proletariado que se encuentra,

en relación con la casta dirigente, básicamente tal como el proletariado de un país capitalista se encuentra en relación con su oligarquía, inclusive las diferencias, de país a país, motivadas por el hecho de que una posición de ventaja en el concierto mundial puede convertir en «aristocracia obrera» a todo el proletariado de un país. Finalmente, el problema de la revolución socialista (esta vez sin comillas), que es un problema mundial, será el problema del proletariado en general, del proletariado del llamado «bloque socialista» como del proletariado del otro «bloque» y del que

pueda haber fuera de ambos.

## **Nota sobre el fascismo**

Habida cuenta de todas las aplicaciones que se han hecho de la palabra «fascismo» por parte de los medios de izquierda, no es posible elaborar un concepto político claro y que valga para todas. Dado que es muy importante en política atenerse a conceptos que caractericen (y, por lo tanto, distingan) las distintas realidades, sobre todo cuando uno se considera comprometido en un proyecto cuya fuerza estriba en la conciencia de cierta clase social,

emplearemos la palabra «fascismo» solamente para designar un fenómeno que tenga una constitución socio-política determinada, y, en los demás casos, emplearemos las palabras que realmente describan la situación, aun cuando fuese más cómodo meter todo en el mismo saco. Aun así, no bastará decir que un régimen es fascista para describirlo eficazmente; no podemos esperar encontrar el fenómeno en estado puro.

No es extraño que el fascismo haya surgido precisamente en los comienzos de la década de los veinte, esto es: sobre la base de la situación revolucionaria más clara que se haya

producido en la historia de la sociedad capitalista europea, o, mejor, sobre el hecho de que, por falta de una orientación clara y decidida, esa situación revolucionaria no se convirtió en revolución.

El problema está una vez más en la posición de las amplias masas que, en una sociedad capitalista avanzada, viven en medio de esa sociedad, enteramente condicionadas por su mecanismo, pero sin pertenecer a la contradicción fundamental de esa sociedad; esto es: lo que podemos llamar, en sentido muy amplio, «pequeña burguesía». En condiciones normales, esa masa

constituye un factor de estabilidad por dos razones; primera, porque cada uno de esos pequeñoburgueses sabe que su pequeña economía particular es un edificio extremadamente débil, que puede ser arruinado por cualquier terremoto social, y, segunda, porque, al no pertenecer a la contradicción fundamental de la propia sociedad en la que viven, al no constituir en sentido estricto una clase de esa sociedad, carece de una perspectiva política esencial, que vaya al fondo de las cuestiones. (El proletariado, en la medida en que no ha llegado a constituirse como clase «para sí», actúa



también como «pequeña burguesía»; pero, a diferencia de ésta, es una clase «en sí»). De aquí el fenómeno, fácilmente observable, de que es la pequeña burguesía la masa a la cual va dirigida en mayor medida la propaganda de los partidos políticos en régimen burgués, y el afán de explotar la inconsistencia política de esa masa se muestra claramente en el carácter estúpido de esa propaganda: su afán de impresionar y de «convencer», más que de explicar realmente, su parecido con la publicidad comercial, etcétera. Se sabe que la pequeña burguesía es aquella masa cuya única posibilidad

política en condiciones normales es la de elegir entre una y otra variedad de los aspectos accidentales del dominio de la clase dominante, y las elecciones sirven a la clase dominante para saber cuál de esas variedades es la más adecuada para mantener la confianza de las masas amorfas. Es frecuente que un partido calificado de «pequeño-burgués» llegue al poder; esto quiere decir que un partido capaz de encandilar a la pequeña burguesía merece por ello mismo la confianza de la clase dominante sólo con que demuestre su actitud para ejercer el poder con arreglo a las condiciones de la sociedad

capitalista; pero ningún partido llega al poder para desarrollar un programa específicamente pequeño-burgués, por la sencilla razón de que tal programa (como programa coherente, es decir: de real ejercicio del poder) no existe; existen programas más o menos susceptibles, en un momento dado, de atraer a la pequeña burguesía, pero son sólo variantes accidentales del programa de la clase dominante, o bien pseudoprogramas, promesas demagógicas que no pueden cumplirse, o que no pueden cumplirse con las fuerzas con las cuales se está dispuesto a contar.

Pensemos ahora en una situación —

por así decir— prerrevolucionaria (que puede, al menos en parte, ser provocada por unas condiciones objetivas críticas); el movimiento obrero alcanza grandes proporciones, asume posiciones cada vez más exigentes, y lo hace sobre la base de una sólida organización; se producen entonces serias perturbaciones en el funcionamiento de la maquinaria económico-social. Es imposible llegar a una revolución sin pasar por ese estado, pero lo peor ocurre cuando se permanece en ese estado. Entonces, las bases económicas de la gran burguesía, en lo fundamental, permanecen intocadas, y, en cambio, la inestabilidad

social y económica zarandea a la pequeña burguesía, la arruina, la lleva de un lado para otro, la hace pasar hambre e incluso la hiere en su «dignidad». El pequeño-burgués se atiene a lo que hay delante de sus narices: la fuerza del movimiento obrero es el más visible de los factores que provocan la situación convulsiva, y esa fuerza se basa en la posibilidad de constituir organizaciones, de manifestarse libremente, etcétera; el pequeño-burgués se enfurece contra esa situación, piensa que hay que cortar por lo sano; su furor se expresa en mitos de «paz», «unidad», «justicia», «orden»,

«reconstrucción nacional»; si piensa que los manejos del gran capital también tienen la culpa, lo hace siempre con referencia a aspectos accidentales, no al capitalismo como tal, concepto del que el pequeño-burgués carece, aun cuando pueda usar la palabra, porque es un concepto de clase. Entonces el pequeño-burgués sigue a aquel partido que prometa, ciertamente, «justicia» (¡es tan fácil prometer eso!), pero también «orden», «paz», «mano dura», es decir: la represión del movimiento obrero mediante la eliminación material de sus organizaciones, la abolición de las libertades democráticas formales. La

gran burguesía (que en condiciones normales prefiere mantener las libertades formales) permite el auge de este movimiento, incluso lo fomenta, para poder utilizarlo como solución extrema, reservándose la posibilidad de aparecer años después como libertadora frente al «yugo fascista» cuando el movimiento obrero haya sido ya desmantelado. Este esquema presupone una economía capitalista avanzada o «semiavanzada», entendiéndose por esto último el caso de un país cuya economía —aun encontrándose en el estadio del capitalismo monopolista— arrastra una crónica insuficiencia. En ambos casos

hay una centralización considerable del poder económico, lo cual hace posible una interpenetración entre los centros de decisión económica y el aparato estatal. Un aparato estatal que no depende de procedimientos parlamentarios, ni de información y crítica pública, se presta mejor que el de la república burguesa clásica para constituir una especie de estado mayor de las operaciones necesarias para reorganizar y depurar, desde el punto de vista de la clase dominante, la economía del país. Tales operaciones pueden, aparte de eliminar la resistencia de la clase obrera, consistir también en otras cosas: desde



preparar al país para una guerra (si los problemas se relacionan con la imposibilidad de una expansión imperialista) hasta —en el caso de un país «semiavanzado»— impulsar una especie de acumulación primitiva tardía y subsidiaria, que, por muy intensa que sea, resulta, sin embargo, bastante inepta, por el hecho de que se ve constreñida a respetar todos los Intereses vitales ya establecidos.<sup>[14]</sup>

---

# ADDENDA

El mayor problema para un planteamiento revolucionario marxista en el momento actual puede enunciarse así: ¿qué es hoy el proletariado?, ¿qué fuerza social, efectiva a escala de toda la sociedad, responde hoy a la noción marxista del proletariado?, ¿en qué puede hoy materializarse socialmente lo negativo de la propia sociedad presente? No vale hablar de sectores «marginados»; los «marginados» no

pueden hacer revolución alguna; el proletariado, en sentido marxista, es inmarginable; es el centro mismo de la sociedad moderna, pero ese centro considerado negativamente, como la burguesía es ese mismo centro considerado positivamente.



Es extremadamente raro encontrar alguien que, llamándose marxista, esté dispuesto a discutir *desde el punto de vista del marxismo* (y exponiéndose a todas las consecuencias) la cuestión de qué es realmente el llamado

«socialismo» de un llamado «bloque socialista». Al llegar a este punto, se ve en seguida el afán de no discutir seriamente; ni el mejor comunista es tan revolucionario como para aceptar el hecho de que pueda uno estar tan solo; no lo son como para prescindir del apego a una realidad dada (en la URSS, en China, en alguna otra parte). En relación con mi ensayo «Leninismo, stalinismo y maoísmo», cabe esperar que incluso los marxistas homologados reconozcan algunas cosas:

Primera, que no juzgo del carácter «socialista» por comparación con un patrón apriorístico. No me limito a decir

*que no*, sino que digo *cómo no*. Por ejemplo: no digo que, puesto que la revolución se quedó limitada a Rusia, «tenía que» ser derrotada, y que, puesto que «tenía que» serlo, lo fue; esto sería un juego no limpio; pero no hago esto, sino que pretendo decir cómo fue materialmente derrotada la revolución. No he inventado nada nuevo, pero he tratado de orientar lo que ya estaba dicho a dar una explicación propiamente marxista. Lo que hago no es una «condena moral» del stalinismo ni del post-stalinismo.

Por eso tampoco me baso en la «brutalidad» y el carácter «tiránico» del

régimen staliniano (y del poststaliniano, aunque con métodos algo diferentes); cierto que eso ocurre, y que —tal como se dio y se da— es incompatible con el socialismo, pero basarse en esto sería de nuevo «comparar con un patrón». Lo que hago es buscar una definición propiamente marxista del stalinismo (que, al mismo tiempo, dé razón del poststalinismo), y, aun hecho esto, no me contento con ello, sino que pretendo explicar cómo y por qué sobre la base de un comienzo de revolución socialista se llegó a tal cosa.

Pero no espero convencerlos. Es asombrosa la suma de deshonestidad

que se acumula cada vez que se llega a este punto. Así, cuando se habla de los países del «bloque socialista» diciendo cosas como «en la sociedad... (china, soviética, o lo que sea) han sido abolidas las relaciones capitalistas de producción». En primer lugar, hay, por lo visto, un cierto número de «sociedades» (unas «capitalistas», otras «socialistas», otras sepa el diablo qué); todavía no se ha hecho un inventario: ¿cuántas «sociedades» hay?; me temo que aquí el análisis marxista cede el terreno a la diplomacia internacional. En el fondo, se trata de no tocar los verdaderos intereses vitales actuales de

la burguesía como clase y el verdadero poder estatal (en sentido marxista) de hoy, pues lo uno como lo otro es supra «nacional». En segundo lugar, puesto que, según el marxismo, la sociedad capitalista es, por su propia naturaleza, la última forma de la sociedad de clases, al decir «una sociedad en la que las relaciones capitalistas de producción han sido abolidas», un sedicente marxista dice —aunque no se lo proponga— este contrasentido: «una sociedad comunista», cuando, en la gramática de la obra de Marx, «sociedad comunista» es «singulare tantum».



La última y definitiva deshonestidad es el decir que no importan los nombres que se den a las cosas, que lo que importa es «la realidad». En términos marxistas, la revolución sólo es posible como acto de conciencia, y, por eso, ninguna ventaja inmediata puede ser disculpa para que se confundan los conceptos; no guiarse por esto, y al mismo tiempo pensar en el movimiento de masas, es tratar de manipular a las masas, de hacer que se muevan en virtud de mentiras. Se prostituye el marxismo, y no por descuido teórico; decir que en tal o cual sitio «las relaciones capitalistas de producción han sido

abolidas» tiene la intención de dejar ese sitio a cubierto; es un mito conservador mucho más efectivo que los tradicionales: ahora ya no se trata de defender la propiedad, la familia, la religión y el orden, sino que se trata de defender «el so-cia-lis-mo».

# Notas

[1] Como broche de oro la Declaración universal nos dice que «estos derechos y libertades (a saber: los establecidos en la Decl. Univ.) no podrán en ningún caso ejercerse contra los fines y principios de las Naciones Unidas (autores de la Decl. Univ.)» (artículo 29.3), y que «ninguna disposición de la presente Declaración puede ser interpretada en el sentido de que un Estado, un grupo o un individuo tengan derecho a entregarse a una actividad o cometer un acto encaminado a la destrucción de los derechos en ella enunciados» (artículo 30). En cuanto a «los derechos en ella enunciados», es

justo reconocer que no todo es ambigüedad y círculo vicioso, y que tal Decl. Univ. también sabe defender positivamente aquello que debe ser defendido; por ejemplo, después de haber establecido «el derecho de casarse y fundar una familia» (artículo 16.1), declara que «la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado» (artículo 16.3), y que «los padres tienen, por prioridad, el derecho de escoger la clase de educación de sus hijos» (artículo 26.3). <<

[2] Si alguna de las condiciones delimitativas es —por ejemplo— un número de miembros, se alegrará que el tener cinco mil miembros demuestra un peso democrático mayor que el tener cincuenta. Respondemos que ese mayor peso democrático es exactamente el de la diferencia entre lo que, en una situación de libertad de reunión y expresión, pueden hacer cinco mil personas y lo que pueden hacer cincuenta, y que todo lo que, en figura de «reconocimiento» legal, se añade a esta diferencia será ya antidemocrático; que, además, el peso democrático de un

partido no reside en su número de miembros, sino en la aceptación de sus puntos de vista por mayor o menor parte de la ciudadanía, y que no todos los partidos entienden de la misma manera qué es un «miembro» (unos exigen pagar una cuota y echar una firma; otros, dedicarse de lleno). <<

[3] Similar a la posición de estos sectores es también la que tiene el proletariado mientras no ha adoptado una posición revolucionaria, mientras es la clase revolucionaria solamente «en sí»; pero, mientras la situación es ésta, no hay en absoluto revolución. <<



[4] No ocurre lo mismo con la burguesía en la sociedad feudal. <<

[5] Políticamente, la palabra «pueblo» sólo designa algún concepto preciso cuando se emplea estrictamente como correlativo del concepto de democracia. «Pueblo» es aquello que vota, decide, elige, destituye, etc., en un sistema democrático, es decir: en un sistema político basado en el voto libre, el cual presupone las libertades de expresión y de reunión. <<

[6] La cita de Feuerbach que Lenin añade en el mismo párrafo, si se la lee bien, no dice lo mismo; pero, si lo dijera, sería igual. <<

[7] P. Broué, *Revolución en Alemania*, tomo I, págs. 30-31, de la traducción castellana. Del mismo libro proceden los datos arriba presentados referentes a Alemania. <<

[8] Indico brevemente las fuentes de las que obtengo los datos para lo que va a seguir (manejadas en todo caso con prevención): «Historia económica de la Unión Soviética» de E. H. Carr; el «Trotsky» y el «Stalin» de Isaac Deutscher; las «Obras escogidas» de Lenin en tres volúmenes; la «Historia de la revolución rusa» de Trotsky, en la traducción alemana de Alexandra Ramm (hay que decir esto porque la reciente publicación en castellano no es válida). «El partido bolchevique» de P. Broué, y escritos varios de Trotsky (aparte de la obra ya citada), Stalin, Zinoviev,

Bujarin, Preobrazhensky, Mao Tse-tung.

<<

[9] Las palabras de Lenin y de Schliapnikov (y la circunstancia en la que fueron pronunciadas) están citadas en I. Deutscher, Trotsky, tomo II («El profeta desarmado»), páginas 27-28 de la traducción castellana. El propio Deutscher (en el mismo libro, pág. 21) expone así la situación: «En su mejor momento, la industria en gran escala de Rusia no empleó mucho más de tres millones de obreros. Después de la guerra civil, sólo millón y medio, aproximadamente, seguían empleados. Y aun entre éstos, muchos se mantenían inactivos de hecho, porque las fábricas

no trabajaban. El gobierno continuaba pagándoles jornales por razones de política social, a fin de salvar un núcleo de la clase obrera para el futuro. Estos trabajadores eran, en realidad, mendigos. Si un obrero recibía sus jornales en efectivo, éstos carecían de valor debido a la catastrófica depreciación del rublo. El obrero se ganaba la vida, tal como se lo permitía la situación, haciendo trabajos ocasionales, comerciando en el mercado negro y recorriendo las aldeas vecinas en busca de alimentos». <<



[<sup>10</sup>] Citado por P. Broué, El partido bolchevique, pág. 167 de la traducción castellana. <<

[11] Sobra decir que esto no se hubiera podido hacer sin que una parte de ese excedente fuese encaminado a la exportación para, correspondientemente, poder realizar determinadas importaciones. Lo cual no hubiera sido posible sin la progresiva integración de la Unión Soviética en el concierto internacional, integración que no se hizo sin concesiones políticas que, entre otras cosas, obligaron a convertir la Internacional en un dócil instrumento de la política exterior de Moscú (conversión de cualquier país que ha firmado un tratado con la URSS en

«amigo de la paz», la Sociedad de Naciones como «instrumento de la paz», etc.). Lo que no quiere decir que no siguiera habiendo resistencias. <<

[12] De aquí el que puedan existir partidos «pequeño-burgueses» o «campesinos», los cuales, sin embargo, sólo pueden asumir el poder como soluciones *para la burguesía*. <<

[13] Chen Tu-hsiu, el dirigente más destacado del partido comunista de China, se había opuesto constantemente a las directrices de la Internacional, aunque las había cumplido. Trotsky y la oposición «de izquierda» habían hecho una serie de declaraciones en el mismo sentido, cuya publicación no había sido permitida. Después de que la oposición, ya fuera del partido, sacó a la luz lo ocurrido, Chen reconoció que Trotsky había tenido razón, con lo cual hizo a la Internacional el favor de suministrarle una cabeza de turco: la explicación oficial china del período 1925-27 y de

sus desastrosos resultados es «la política, oportunista de derecha, de la dirección de Chen Tu-hsiu». <<

[14] Esto se debe a que el capitalismo representa una fuerza fundamental dentro del país, cosa que no ocurre en el caso de la «revolución nacional» de que antes hablamos. La España de 1930 era fundamentalmente un país «semiavanzado». La Rusia de 1917 representaba en cierto modo un tipo intermedio (economía «semiavanzada» flotando sobre un inmenso mar campesino y arcaico), y, paradójicamente, fueron las secuelas inmediatas de octubre (y de su no continuación en Occidente) las que la redujeron al tipo de país atrasado. En

cambio, China, al menos desde la  
invasión japonesa, pertenecía por  
completo a este tipo. <<