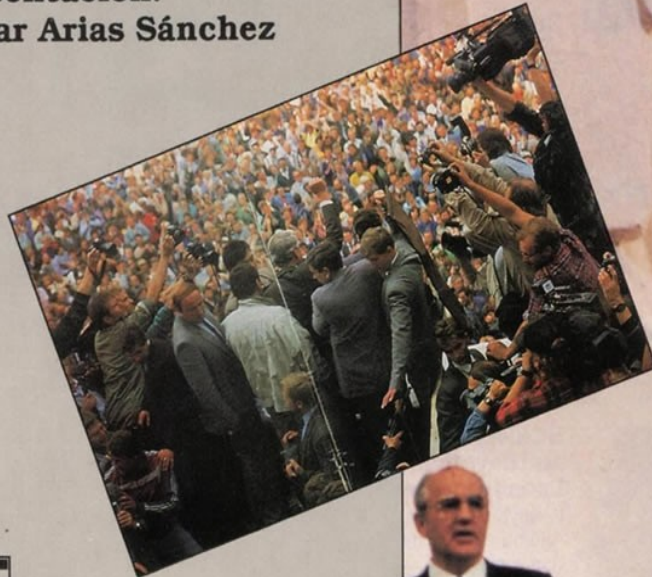


# OCASO DE UNA UTOPIA

**EN LAS ENTRAÑAS  
DEL MARXISMO**

**Presentación:  
Oscar Arias Sánchez**



**Angel Ruiz Zúñiga**



**Editorial de la Universidad de Costa Rica**

**Primera Edición, 1993**

# Índice

PRESENTACION.....	5
PREFACIO.....	13
CAPÍTULO PRIMERO	
LA EVOLUCIÓN DE MARX HACIA EL COMUNISMO.....	21
1.1 LAS FASES HACIA EL COMUNISMO.....	23
1.2 SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA.....	24
1.3 LA INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL .....	27
1.4 DE LA RELIGIÓN A LA POLÍTICA.....	28
1.5 FRENTE A ALEMANIA.....	29
1.6 ALEMANIA Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA.....	31
1.7 HEGEL Y LA PRÁCTICA.....	33
1.8 HEGEL Y EL LIBERALISMO ABSTRACTO.....	34
1.9 TEORÍA Y PRÁCTICA.....	35
1.10 LA INFLUENCIA DE FEUERBACH.....	36
1.11 EL PROLETARIADO Y LA REVOLUCIÓN.....	38
1.12 LA DEFINICIÓN.....	39
1.13 EL IMPACTO DE LAS LUCHAS SOCIALES.....	41
CAPÍTULO SEGUNDO	
EN LA HERENCIA HEGELIANA.....	46
2.1 LA DIMENSION PRÁCTICA DEL MARXISMO.....	47
2.2 LAS CONTRADICCIONES DEL CAPITALISMO.....	48
2.3 DE LA CRISIS ECONÓMICA A LA REVOLUCIÓN.....	49
2.4 LA CRÍTICA MARXISTA EN HEGEL.....	50
2.5 EL "RESCATE" DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA.....	52
2.6 HISTORIA Y FUTURO DE HEGEL.....	54
2.7 LA CRÍTICA POLÍTICA DE HEGEL.....	55
2.8 LA CRÍTICA MARXISTA DEL MATERIALISMO FEUERBACHIANO.....	56
2.9 LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN FEUERBACH.....	58
2.10 LA CRÍTICA DE LOS NEOHEGELIANOS.....	60

CAPÍTULO TERCERO	
EN LAS ENTRAÑAS DEL MARXISMO.....	63
3.1 LOS MODOS DE PRODUCCIÓN.....	64
3.2 LA CONTINUIDAD DE LA HISTORIA EN EL MARXISMO.....	65
3.3 EL DETERMINISMO ECONÓMICO.....	66
3.4 EL CONCEPTO MARXISTA DE CONCIENCIA.....	67
3.5 LA AUTONOMÍA RELATIVA DE LAS SUPER-ESTRUCTURAS.....	69
3.6 LA DIVISIÓN DEL TRABAJO Y LAS CLASES SOCIALES.....	71
3.7 LA SEPARACIÓN ENTRE EL TRABAJO MANUAL Y EL INTELECTUAL.....	72
3.8 ESTADO Y BIEN COMÚN.....	73
3.9 LA DEFINICIÓN DEL SALVADOR UNIVERSAL.....	75
CAPÍTULO CUARTO	
MARXISMO Y METAFÍSICA.....	80
4.1 LA ALIENACIÓN Y LA ONTOLOGÍA SOCIAL MARXISTA.....	80
4.2 LA INEVITABILIDAD DE LA ALIENACIÓN Y LA DEFINICIÓN DE LA MALDAD SOCIAL.....	83
4.3 ENGELS Y MARX.....	84
4.4 LOS DOS IMPULSOS EDIFICANTES EN LAS IDEAS DE MARX.....	86
4.5 LA DIALÉCTICA NO ES UN MÉTODO.....	89
4.6 EL MATERIALISMO DE MARX .....	90
CAPÍTULO QUINTO	
PROBLEMAS DEL MARXISMO.....	92
5.1 EL CATASTROFISMO MARXISTA.....	92
5.2 MARX Y EL LIBERALISMO: LIBERTAD Y METAFÍSICA.....	96
5.3 LÍMITES EN LA INGENIERÍA SOCIAL.....	99
5.4 LÍMITES EN EL ANÁLISIS DE LOS DETERMINANTES SOCIALES.....	103
5.5 SOBRE EL MÉTODO EN MARX.....	104
5.6 LÍMITES EN EL CONCEPTO DE CLASE SOCIAL.....	106
5.7 LÍMITES EN EL ANÁLISIS DEL ESTADO.....	108
5.8 SOBRE LA NIVELACIÓN SOCIAL EN MARX.....	111
5.9 MARXISMO Y RELIGIÓN.....	113
CAPÍTULO SEXTO	
DE LA UTOPIA AL TOTALITARISMO.....	115
6.1 DESDE LA EPISTEMOLOGÍA.....	115
6.2 LA ÉTICA INTERVIENE.....	116
6.3 TRES IMPULSOS Y UNA LÓGICA.....	117
6.4 MAS ALLÁ DE MAQUIAVELO.....	119

CAPÍTULO SÉTIMO	
MARXISMO Y HUMANISMO.....	122
7.1 DE MARX AL MARXISMO.....	124
7.2 MARXISMO Y DETERMINISMO HISTÓRICO.....	126
7.3 MARXISMO Y DETERMINISMO ECONÓMICO.....	127
7.4 SOBRE EL DETERMINISMO DE LA BASE EN MARX.....	128
7.5 SOBRE EL PAPEL DE LAS IDEAS EN MARX.....	130
7.6 UN RESCATE DE LA TEORÍA DE LA PRAXIS.....	130
7.7 LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN EN MARX Y EL JACOBINISMO.....	131
7.8 FRENTE A HEGEL Y LA ILUSTRACIÓN.....	132
7.9 LA REVOLUCIÓN COMO MÉTODO.....	134
7.10 EL MESIANISMO PROLETARIO.....	137
7.11 EL MARXISMO FRENTE AL INDIVIDUO.....	139
7.12 INDIVIDUO Y ESPECIE EN MARX.....	140
7.13 SOBRE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD.....	141
7.14 ÉTICA Y METAFÍSICA EN MARX.....	142
7.15 MARXISMO Y HUMANISMO.....	143
CAPÍTULO OCTAVO	
DE LA DOCTRINA AL COMUNISMO DEL SIGLO XX.....	146
8.1 EL CAMINO INTELECTUAL HACIA EL TOTALITARISMO.....	147
8.2 LA METAFÍSICA DEL COMUNISMO.....	149
8.3 EL DETERMINISMO.....	151
8.4 LA CLASE ESCOGIDA.....	152
8.5 ELIMINACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA.....	153
8.6 EL CONTROL DEL INDIVIDUO.....	153
8.7 DE MARX A LENIN.....	154
8.8 DE LA VERDAD A LA IDEOLOGÍA.....	158
CAPÍTULO NOVENO	
EN EL TRIBUNAL DE LA HISTORIA.....	160
9.1 LA DECADENCIA DEL MODELO COMUNISTA.....	161
9.2 LA IDEOLOGÍA MARXISTA.....	163
9.3 LAS DIFERENCIAS NACIONALES.....	164
9.4 LOS RETROCESOS.....	166
9.5 LA FUERZA DE LA DEMOCRACIA Y LA LIBERTAD.....	166
9.6 LA REFORMA EN EL MUNDO NO COMUNISTA.....	170
9.7 PERSPECTIVAS POLÍTICAS.....	171
9.8 LOS MARXISTAS DE HOY.....	176
9.9 EL RECHAZO DEL MARXISMO.....	181
APÉNDICE.....	183
BIBLIOGRAFÍA.....	199

## **PRESENTACION**

Me ha pedido Angel Ruiz Zúñiga que haga una presentación de su libro *Ocaso de una utopía: En las entrañas del marxismo*. Me honra mucho que me haya solicitado un comentario acerca de su obra y del contexto en el que se va a publicar. Me ha dado la oportunidad -y por ello debo agradecerle doblemente- de enterarme con más detalle de su pensamiento de muchos años. Así, he podido conocer más estrechamente y con mayor amplitud la evolución de las ideas de un autor que entiende a fondo el marxismo, habiendo sido él mismo un marxista.

Las razones que ha tenido Angel Ruiz Zúñiga para escribir su libro se enraizan en los ideales que ha sustentado siempre: su vida ha sido una constante lucha en favor de la libertad y de la justicia, librada desde varias trincheras, con aciertos y equivocaciones, pero de todos modos sincera. Esta circunstancia dice, de por sí, mucho del valor del esfuerzo intelectual y literario que entraña la obra. Pero, además, son muy dignos de tomarse en cuenta los dos propósitos fundamentales que el autor declara desde un principio. Por una parte, la importancia de comprender a partir del ascenso histórico del comunismo, a principios de este siglo, y su colapso reciente los problemas a que se enfrenta la humanidad ahora y en el futuro. Y, por otra, la necesidad de evitar el triunfo de nuevas ideologías o formas de gobierno que, a semejanza del marxismo, resulten funestas para la humanidad. En este sentido, el autor señala:

«El marxismo demostró ser incapaz de dar cuenta de la historia y la sociedad e incapaz de servir como instrumento para enfrentar intelectualmente los problemas de nuestro tiempo, así como incapaz de conducir al de las potencialidades del individuo. Eso basta para que el marxismo sea simplemente desechado. Pero, además, porque fue cemento ideológico y sustrato de regímenes totalitarios y reaccionarios, debe sufrir la más profunda crítica y el más sólido rechazo. Tal vez de esta forma se contribuya a impedir que versiones similares o conjuntos de ideas parecidas puedan ayudar a provocar más traspiés al progreso de nuestra especie.»

Me parece que ambas preocupaciones son compartidas en algún grado, por muchos líderes mundiales del momento.

Creo, por otro lado, que el libro no puede tenerse, como teme Angel Ruiz, por un *ajuste de cuentas intelectual* o una especie de *vindicta ideológica* contra su pensamiento marxista de los primeros años de su carrera política. Ruiz no tiene necesidad de justificar su crítica a una teoría política que abandonó con sobradas razones y que enjuicia con

sólidos argumentos y con pruebas contundentes. Su estatura ética y su honestidad intelectual lo ponen a salvo de toda suspicacia.

Esta obra es el producto de muchos años de meditaciones sobre el comunismo. Es la compilación de una serie de ideas escritas a lo largo de más una década. Es un compendio de las reflexiones del escritor sobre la amenaza que significaba el totalitarismo comunista. Este trabajo se inició mucho tiempo antes de la llegada de Gorbachov y del reformismo al poder en lo que fuera la Unión Soviética y mucho tiempo antes del derrumbamiento de los regímenes de Europa oriental.

Ruiz llega a la conclusión de que el totalitarismo comunista fue un hijo legítimo de las ideas de Marx, en el sentido de que su estructura intelectual se prestaba para fundamentar la acción totalitaria. Para demostrarlo, el autor recorre la evolución del pensamiento de Marx desde sus orígenes, especialmente en Hegel y Feuerbach. Se introduce en las entrañas del marxismo; describe, analiza y critica sus principales ideas y, sobre todo, ofrece una interpretación original de sus concepciones. Afirma que existen dos impulsos estructuradores de las ideas del filósofo del socialismo científico: la llamada teoría de la praxis y el determinismo histórico. Esos impulsos alternan su énfasis o su preponderancia en las lucubraciones de Marx. No se trata solo de un pensamiento meramente determinista e historicista, como Sir Karl Popper lo analizara de manera brillante en los años cuarenta, en esa estupenda obra intitulada *La sociedad abierta y sus enemigos*. La presencia de la *praxis*, que subjetiva y humaniza el decurso histórico, permite apreciar disparidades entre las ideas de Marx y las de Engels; explica también la aproximación especial de Gramsci y de otros intelectuales marxistas. Ruiz piensa que el impulso determinista en la comprensión de la historia predominó tanto en Marx como en el movimiento social que fundó, pero estaba inscrito en una visión más amplia y compleja desde el punto de vista intelectual. Por eso, nuestro autor critica el determinismo y la teleología (que aprisionan la vida de los individuos y coartan su libertad); pero hace ver que en las bases del edificio metafísico marxista, en la misma teoría de la *praxis*, se encuentran los principales fundamentos de la estructura totalitaria.

Esta parte es la más terminante del libro. Angel Ruiz asevera que la concepción totalitaria comenzó a elaborarse a partir de la premisa epistemológica según la cual la historia (y la sociedad) transcurre conforme a leyes de tipo causal, determinista y predictivo, como se pensó, durante el siglo XIX, del comportamiento de la ciencia natural. De ese modo, según este planteamiento, era posible conocer las leyes históricas (y las de la sociedad) que determinaban el devenir de la humanidad. Esto legitimaba, a su vez, la existencia de individuos y de grupos poseedores de la verdad histórica. Para Marx, la historia transitaba hacia el socialismo y el progreso. Es más y esto es el corazón de la interpretación de Ruiz, esos individuos y esos grupos podían investirse de una posición ética: actuando en el sentido de aquellas leyes históricas, se comportaban correctamente desde el punto de vista ético. Pero, aquí las cosas están imbricadas, pues solo en la acción comunista era

posible conocer la verdad histórica y solo con ella se actuaba éticamente bien. Al igual que Kolakowski, Ruiz opina que el comunismo de Marx es un absoluto metafísico en el que, como afirma Hegel, la historia y la vida se funden. Pero, el análisis de Angel Ruiz va mucho más lejos:

«Este absoluto resulta ser un instrumento que permite definir y generar individuos que a la vez que son "portadores" de la verdad histórica y social, ven justificados éticamente cualesquiera de sus actos. En la acción por la utopía "adquieren" el conocimiento de la realidad, y su acción es éticamente buena en cuanto afirma la utopía. Esto abre, entonces, la posibilidad de colecciones de hombres que, investidos con una fuerza metafísica extraordinaria, reciben una "patente de corso" ética. Puesto de otra manera, la lucha por la utopía, que se afirma como verdadera y necesaria, más que real: "viviente", y éticamente buena, anula la posibilidad de códigos éticos para la conducta humana más allá del que la utopía determina. La "patente de corso" ética, a la que conduce el absoluto marxista, constituye en realidad la negación de toda ética. »

La conclusión a la que llega es contundente:

«No resulta extraño que los comunistas de nuestro siglo hayan asumido plenamente este código de conducta, y hayan usado al máximo esta especial "patente de corso". La asunción del poder por individuos y grupos "educados" en este dogmatismo y en esta "no ética", en la acción colectiva, no podía dejar de abrir el camino a la represión, al autoritarismo y el totalitarismo.»

*Ocaso de una utopía* es una crítica profunda a buena parte de los principales conceptos marxistas, aunque su énfasis recae en aspectos filosóficos y metodológicos.

Me parece interesante poner de relieve otro planteamiento del libro: el que concierne la relación existente entre la utopía y la acción parcial o, si se quiere, entre la revolución y la reforma. En esto Ruiz hace una crítica aplicable no solo al marxismo, sino también a todas las utopías prescriptivas. Dice:

«El absoluto y la utopía son los mecanismos con los que se pretende resolver todo. Pero resultan ser precisamente los que impiden la resolución efectiva de las cosas, por más pequeñas que éstas sean. El absoluto que no existe por más que se afirme su existencia inconsciente se vuelve entonces el obstáculo para avanzar socialmente, o la excusa para realizar cosas peores. No se apoya la reforma específica porque esta es parcial frente al absoluto. Lo específico y concreto se mediatizan por lo absoluto. El todo se supone que es lo que da sentido a la parte, pero en realidad es lo que le quita el valor y sentido a la. Estas actitudes mentales han sido nefastas para el avance del conocimiento como para el de la evolución social. »

El autor nos presenta una historia de la evolución del comunismo marxista, de su paso por el leninismo y el stalinismo, y de su caída en el este europeo. Sin embargo, no se queda allí; termina su obra haciendo una serie de consideraciones sobre lo que puede sobrevenir. Es precisamente allí en donde está el mérito del aporte de Angel Ruiz Zúñiga.

A partir de sus propias vivencias, de su conocimiento del marxismo, de su rechazo del totalitarismo, Ruiz nos habla del futuro. Viendo los problemas que afectan al mundo de hoy, subraya preocupaciones que también nos inquietan a quienes creemos que los males que encarnaba el comunismo no podrán vencerse mientras no superemos en todo rincón del planeta la amenaza de los dogmatismos, cualesquiera sean su tendencia y el manto que los cobije.

Algunos dirán que la desaparición del primero y más poderoso Estado comunista la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas- hace innecesario a un libro que trate sobre el marxismo. Empero, eso no es así. La obra de Angel Ruiz Zúñiga es un ejemplo de lo imprescindible que resulta interpretar las causas del nacimiento y de la caída del comunismo, así como su influencia en nuestra cultura. El autor analiza de manera general, es cierto, pero con gran visión al marxismo de cara a un futuro que nos toca a nosotros comenzar a construir desde ahora.

El desmoronamiento de los regímenes de la Unión Soviética y de sus satélites, ha sido causa de que hayamos podido darnos cuenta de una de las más trágicas historias de la humanidad. Una revolución que nació apoyada en las ansias de libertad de un pueblo contra la opresión zarista, se vio pronto traicionada. La libertad, precisamente la fuerza que movió a una nación entera a alzarse, fue la primera víctima de uno de los regímenes más sangrientos que haya conocido la humanidad. Hemos podido conocer la espeluznante dimensión del genocidio, de las torturas, de las violaciones a los derechos humanos. Hemos visto cómo fracasó un modelo creado por Lenín y Stalin sobre el nacimiento de las ideas de Marx- cuya base fue la supresión de toda libertad del individuo.



Esa anulación logró mantenerse gracias a un aparato estatal todopoderoso que aplicaba el terror en todos los niveles. Cabe, entonces, que nos preguntemos si había alguna diferencia entre el Estado totalitario comunista y aquel Estado nazifascista que los jerarcas soviéticos decían haber vencido con la toma de Berlín. ¿Había alguna diferencia esencial entre el régimen stalinista y el hitleriano? Y hoy, ¿será diferente el tirano de derecha, que pretexta la necesidad de reformar la economía o que esgrime el argumento más bien, excusa de la lucha contra la corrupción, como si la tiranía no fuera la más grande de las perversiones?

Debemos tener en cuenta que no fue el poderío militar de Occidente el que derrotó al comunismo. No fue esa Tercera Guerra Mundial, para la cual se gastaban miles de millones de dólares, la que derribó los muros y alambradas. Fueron las ansias de libertad de hombres y mujeres las que rompieron las cadenas de la mediocridad, de la opresión, del desánimo. Fue el propio comunismo el que, con su ideología del terror y la mentira, se derrotó a sí mismo.

Con la caída del Muro de Berlín se abrieron para el mundo grandes esperanzas. Finalizaba la Guerra Fría y con ella parecía terminar la carrera armamentista que tanto había agobiado a la humanidad entera. Creíamos que la paz se adueñaría de los corazones de todos los hombres y las mujeres de la Tierra.

Sin embargo, esos sueños se han desvanecido ante la reaparición de odios y vicios que los regímenes comunistas habían ocultado, pero que subsistieron en las mentes de quienes no pudieron expresarlos durante largas décadas. La negación de muchos de los comportamientos sociales viciados de los pueblos sometidos, impidió el *mea culpa* necesario para acabar con esos vicios o, al menos, para crear conciencia sobre lo pernicioso de mantenerlos.

Así, uno de los legados más tenebrosos de los regímenes del este europeo han sido el resurgimiento del nazismo en Alemania, especialmente en lo que fuera la República Federal Alemana, y la reaparición del odio secular entre serbios y croatas con una violencia hasta ahora desconocida. Han reaparecido los nacionalismos aberrantes que el comunismo solamente adormeció en el pasado.

Esos sueños se han roto también ante la complacencia de quienes, en Occidente, creen que la caída de las dictaduras comunistas constituye una autorización para actuar con egoísmo superlativo. Hay quienes han visto en el desplome del mundo comunista un aval para los excesos del capitalismo que, precisamente, fueron una de las principales causas de la instauración de los regímenes comunistas. Persisten muchos de los problemas del capitalismo que movieron a Marx a construir su edificio ideológico. A ellos se han unido

otros como los del medio ambiente, de proporciones cataclísmicas en los regímenes marxistas que amenazan gravemente a la humanidad entera.

Dice Ruiz Zúñiga:

«Es necesario apuntalar la búsqueda de mecanismos nacionales e internacionales que generen un desarrollo integral y sostenible en la comunidad mundial. Si entre las naciones que ya no enfrentan la amenaza del Bloque Comunista, lo que va a predominar es la Ley de la selva" y la ampliación de las desigualdades nacionales y sociales, propias de las dinámicas negativas del capitalismo, volveremos a tener el espectro de la guerra y la miseria entre nosotros con mayor fuerza.»

Y agrega:

«La competencia resulta entonces un buen instrumento mientras se respeten ciertas condiciones. Si la humanidad logra eliminar los aspectos terriblemente peligrosos, como los que la carrera militar ha tenido, y, si no cede ante los nacionalismos enfermizos y al egoísmo individualista, la competencia tendría un efecto positivo en una escala extraordinaria. »

El fin del comunismo soviético no significa el término de los problemas de los sistemas capitalistas. La libertad de empresa, expresión primaria del capitalismo, no debe utilizarse como pretexto para que solo unos pocos disfruten de los beneficios del progreso. Debe verse como parte esencial de la democracia. Si la humanidad se ha librado de las dictaduras comunistas de Europa del este, sería infame consentir la existencia de otras dictaduras simplemente porque permiten el funcionamiento de economías de mercado.

La libertad de empresa debe constituir una expresión más de la libertad democrática, del respeto a los derechos de los demás. Debe estar ligada a la participación de todos en los procesos decisorios y en los beneficios de la economía. Debe constituirse, antes que todo, en el motor la democracia económica, en el impulso de un desarrollo más humano.

Las sociedades democráticas no pueden conformarse con la debacle del comunismo. Para poder subsistir, para poder ser verdaderamente democráticas, no les es permisible olvidarse de la lucha por la justicia social y por la defensa de la igualdad de oportunidades para todos. Para poder ser de verdad democráticas, nuestras sociedades tienen que velar por que todo hombre y toda mujer ejerza sin trabas y cada día más

plenamente sus derechos y sus libertades.

No podemos olvidarnos de la solidaridad entre los hombres y las naciones solo porque, en sus discursos, los regímenes y los partidos comunistas convirtieron ese concepto en un lema demagógico, desvestido de toda sinceridad y de toda posibilidad real. Hoy, que la democracia renace en algunos países de América Latina y que ve la luz por primera vez en la mayoría de los países del este europeo y del Tercer Mundo, las democracias occidentales tienen el deber de cooperar en el desarrollo de la libertad en el mundo entero. En las regiones subdesarrolladas del planeta, en donde graves problemas sociales y económicos condenan a millones de seres humanos, a vivir en el desamparo, la acción de los países ricos debe ser decidida y amplia. No hacerlo significaría condenar a la mayoría de la población mundial a caer en la más oprobiosa de las dictaduras: la de la miseria.

Las naciones industrializadas deben aprender que la cooperación internacional no es una forma de caridad o de proteger sus intereses. Es triste constatar cómo, después de finalizada la Guerra Fría, no han mejorado las opciones para lograr progresos significativos en las naciones del Tercer Mundo. Por el contrario, como esas naciones han perdido importancia política y estratégica, su situación se ha deteriorado aún más.

La cooperación entre naciones ricas y pobres ha de replantearse. La libertad de empresa dentro de nuestras sociedades debe ser más solidaria y permitir la más amplia participación de todos en los procesos económicos, sociales y políticos. Del mismo modo, la cooperación entre Estados debe permitirles a las naciones pobres incorporarse a un sistema internacional idóneo para lograr un crecimiento económico capaz de asegurarles verdadero bienestar. Las naciones desarrolladas deben comprender, incluso, que una cooperación más solidaria y justa redundará, necesariamente, en beneficio para ellas mismas.

Los países industrializados que son, al mismo tiempo, los más democráticos del mundo deben aprovechar la actual coyuntura internacional. A la celebración de elecciones libres deben seguir procesos que perfeccionen la participación de todos los hombres y las mujeres en los diversos aspectos de la vida de la sociedad. Las democracias que comienzan a nacer con el respeto de los derechos políticos, deben perfeccionarse a base de practicar el más estricto respeto de los derechos civiles, económicos, culturales y sociales.

Las naciones desarrolladas tienen la obligación de reforzar los procesos democráticos en el Tercer Mundo. La cooperación que brinden a los países menos desarrollados debe condicionarse, entonces, a que se produzcan avances tangibles en el perfeccionamiento

de la democracia y del respeto a los derechos humanos. La cooperación debe estar sujeta a reglas claras y que eviten la dilapidación de los recursos en aparatos militares costosos; deben prever, además, que los recursos ahorrados con la reducción de los gastos castrenses se dediquen al desarrollo sustentable de las naciones subdesarrolladas.

*Ocaso de una utopía* nos presenta una visión de futuro que es necesario conocer. Se trata de un aporte intelectual ayudará a comprender cuán necesario es evitar que se repitan los errores que en el pasado hicieron posible el surgimiento de dictaduras como las que subyugaron a Europa oriental durante gran parte de este siglo. Pero, más significativo aún, esta obra es un extraordinario ejemplo de autocrítica que demuestra la importancia de un replanteamiento a fondo del socialismo en el nuevo orden internacional.

En efecto, la caída del comunismo, el estrepitoso fracaso del dogmatismo totalitario, no hace menos apremiante la necesidad de construir sociedades en las cuales la persona vuelva a ser el sujeto de la política. Y me refiero a la persona no solo como agente individual; la creación humana es más rica y más significativa cuando se realiza en comunidad. De ahí que, enfrentados a un mundo en donde pobreza, enfermedad y abandono aún perduran, resultaría iluso suponer la muerte de las aspiraciones de justicia, por tantos años postergadas en la mayoría de los países del sur.

Por eso, se engañan quienes ven en el triunfo del mercado el declinar irrevocable de las ideologías. Se equivocan quienes afirman que la democracia es irreversible, o que en el nuevo orden surgido del fin de la Guerra Fría no hay espacio para la solidaridad, hoy, más que nunca, necesaria si hemos de evitar nuevos holocaustos en el siglo venidero.

El 10 de diciembre de 1837, el joven Karl Marx, entonces estudiante de la Universidad de Berlín, describió en una emocionada carta a su padre el inicio de un derrotero inédito que lo impulsaba hacia los brazos de la Filosofía. «( ... ) Hay momentos en nuestras vidas decía Marx que recuerdan mojones fronterizos que marcan a un tiempo el fin de una jornada pero también el inicio de una nueva».

*Ocaso de una utopía*, al igual que los mojones a que aludía Marx, nos ayuda a explorar senderos novedosos que podríamos conducir, ya no solo a interpretar el mundo, sino también a transformarlo.

**Oscar Arias Sánchez**

San José, 2 de junio de 1992.

## **PREFACIO**

Es difícil encontrar una ideología que haya tenido una influencia tan grande en la historia moderna como el marxismo. En la vida intelectual de nuestro siglo las actitudes metodológicas del marxismo penetraron con gran fuerza. Es difícil no encontrar su impronta en la sociología, en la antropología, en el análisis económico y político, en la filosofía. Se ha tratado, sin embargo, de algo más que una influencia intelectual, la historia política del siglo XX vio a los marxistas ocupando posiciones centrales de decisión, y definiendo el curso de acontecimientos que afectaron la vida de millones de personas.

En los últimos años, el marxismo apareció de nuevo ocupando las primeras planas de los diarios, como en 1917, o en 1949 o en 1959. Esta vez no como sanción de nuevas revoluciones creadoras de otros regímenes comunistas, pero como la de la descomposición dramática del mundo comunista. Hace apenas unos años que el muro de Berlín cayó y con él buena parte de la historia de este siglo. Todavía no es posible prever cuál será el destino de lo que fue la Unión Soviética y los países europeos del Bloque Soviético que iniciaron un proceso de reforma radical, no es posible asegurar un decurso ineludible. Decir que se dirigen hacia el capitalismo es insuficiente; bajo el vocablo capitalismo se han metido tantas cosas desiguales. Cuántos años, cuántos sacrificios, cuántos retrocesos, tendrán que darse para hacer de estas sociedades atrasadas naciones prósperas y felices: eso es algo que -siendo optimistas- nuestra generación verá. No pareciera posible a esta altura de los acontecimientos una vuelta atrás; ni hacia la organización propiamente estalinista en el terreno interno, ni a las mismas reglas internacionales que la Segunda Guerra Mundial terminó sancionando. Es decir, incluso en la eventualidad (que nunca debería excluirse) de que los sectores más conservadores volvieran a ocupar el timón, o de que los dirigentes actuales o futuros imprimieran una dirección diferente, conservadora y reaccionaria, inclinan la balanza en el sentido contrario: el desmembramiento y deterioro radical del bloque en términos ideológicos y políticos, la ausencia interna y externa de credibilidad de cualquier intento conservador, y -en especial- la radical hegemonía del mundo "occidental". El fracaso del "golpe de Estado" contra el presidente Gorbachov, en Agosto de 1991, fue una manifestación de esa realidad. Pero bien, no todo debe acabar en el análisis político coyuntural de este proceso; la caída estrepitosa del mundo comunista fundamenta el progreso de una mentalidad diferente en la comprensión y la política del mundo.

Aunque todos estuviéramos de acuerdo en que el comunismo del siglo XX es un hijo del marxismo decimonónico, no todos estaríamos de acuerdo, sin embargo, en la forma en que el linaje ha sido heredado, ni cuál fue la genética histórica o intelectual involucrada en esta historia, o si fue un hijo bastardo o totalmente legítimo. En esencia, de lo que se trata en este libro es de hacer una incursión en las relaciones entre Marx, el marxismo, y el comunismo; y decimos Marx y el marxismo porque consideramos que, aunque las

ideas de Marx edificaron o contribuyeron a construir la doctrina marxista, sin embargo, hay una diferencia y una distancia entre las ideas originales de Marx y lo que después sería conocido como el "marxismo". No pretendemos aquí un análisis histórico detallado ni uno político minucioso, aunque la historia y la política no pueden estar fuera de nuestro estudio. Más bien, se trata aquí de una indagación filosófica, o -si se quiere- intelectual.

El comunismo está históricamente "fuera del juego". Esto ha llevado a mucha gente a pensar que resulta una pérdida de tiempo escribir y publicar un libro sobre una realidad política que los vientos del presente han sacado de la historia. La "cultura marxista" que abarrotó librerías y bibliotecas por generaciones se está desintegrando vertiginosamente. Yo mismo me he cuestionado seriamente la validez de publicar este libro, sobre todo si se toma en cuenta lo difícil que resulta publicar un libro en esta parte del planeta. Sin embargo, sobre el marxismo no todo está dicho. La naturaleza de la situación actual ha puesto sobre el tapete una discusión profunda sobre la naturaleza de la sociedad moderna. La caída del comunismo no representa solo la bancarrota de un modelo económico o político que no funciona, y el avance de la democracia y la libertad simplemente, no es tampoco el Éxito de la fortaleza del capitalismo occidental y del poderío militar y estratégico norteamericano. Es eso, pero más que eso. Su significado trasciende la inmediatez histórica. La caída del comunismo es el fracaso del principal hijo de una ideología que influyó nuestras vidas durante más de 100 años; de una doctrina que condensó muchos de los prejuicios intelectuales, ilusiones y utopías de la sociedad moderna. El marxismo, con su cohorte de ideas y métodos, fue protagonista central de los eventos históricos que configuraron la fisonomía de nuestro siglo.

El marxismo no nació, sin embargo, como una teoría para la edificación del totalitarismo, sino para la liberación de la humanidad de sus cadenas. El comunismo de Marx era una formulación teórica y práctica supuestamente al servicio de un "Reino de la Libertad", en el que la humanidad y los individuos iban a encontrar las mejores posibilidades para su desarrollo. Marx proporcionó respuestas -correctas o incorrectas- a asuntos reales que -y esto es lo decisivo- todavía giran en nuestra historia. ¿Cómo un ideal planteado como humanista terminó sirviendo de base para el dogmatismo y la dictadura, para el asesinato impune?, ¿es acaso que Lenin y Stalin transmutaron el sentido humanista de las ideas de Marx en su negación práctica?, o ¿acaso es que en la lógica de las ideas de Marx puede asomarse una versión totalitaria, o sustrato para el totalitarismo? Ese es el tipo de asuntos que nos interesan en este libro.

En el análisis del marxismo como una ideología nos encontramos con ideas en torno a la naturaleza de la sociedad, de la política, del individuo. Nos encontramos con disquisiciones que no son meramente intelectuales sino asuntos capitales para la acción política y social de nuestro tiempo. ¿Cuál es la relación entre el Estado y la Sociedad Civil que mejor conviene al desarrollo de un país?, ¿acaso la caída de un modelo estatista absoluto como el comunista debe movernos hacia el privilegio de la situación contraria:

un Estado débil?; ¿cuál es el rol del Estado ante las diferencias sociales debidas a la mala distribución de la riqueza social?; ¿cómo se pueden controlar las tendencias negativas que engendra la sociedad capitalista?, ¿cómo encuentra sentido todo esto en la realidad del Tercer Mundo?. Si bien hemos entrado en una nueva etapa histórica, no por ello los problemas de nuestra especie están solucionados o podemos decir que existe comprensión de su naturaleza o, más aún, de los mecanismos para resolverlos. Estos asuntos no son meramente coyunturales, plantean importantes problemas de método, que hacen referencia a la percepción que se tenga sobre la naturaleza de la sociedad; en esto el debate con las ideas marxistas básicas sigue siendo más que actual. Es tal vez en esta perspectiva práctica en la que mejor se pueden colocar muchos de los análisis que se realizan en este libro; es decir, en este libro consideramos importante que se aborde una serie de problemas sobre la historia, la sociedad y la política que todavía no se han resuelto de una manera definitiva, o donde tampoco se ha logrado certeza, si es que esto es posible.

En este libro nos mueven, entonces, entre otras cosas, dos motivaciones fundamentales: por un lado, la búsqueda de una comprensión de la realidad social e histórica que, aunque realizada en contrastación con las ideas marxistas, nos pueda dotar de un marco intelectual y teórico que sustente precisamente una nueva forma de la acción política y social, que permita abordar los problemas que las naciones y nuestra especie tienen; y, en segundo lugar, la opinión de que el análisis de las ideas marxistas y su conexión con la realidad del siglo XX, constituye una tarea de gran trascendencia para la prevención del desarrollo histórico de formas de pensamiento y de acción capaces de generar nefastos resultados políticos e históricos como los que vivimos este siglo con el comunismo.

La sociedad moderna, que arranca de las entrañas de la Edad Media, encierra fuerzas contradictorias en su seno. Marx vio algo de esto, aspectos progresivos en las fuerzas productivas y también condiciones y relaciones sociales regresivas. Marx no vio otras cosas, y esto en parte fue así porque adoptó puntos de vista reduccionistas y autoritarios sobre la sociedad en que vivía. Muchas veces se dice simplemente que vivimos en una sociedad capitalista porque la economía esencial que define nuestra sociedad, está basada en la acumulación capitalista y en relaciones de producción que hemos llamado capitalistas; pero la realidad es que, aparte de una economía y de ciertas reglas de producción y de propiedad, la sociedad moderna integra muchas cosas: cultura, ética, valores, pensamientos, psicología, relaciones interhumanas, etc. y todas estas no están determinadas por el movimiento de la economía. Marx no vio, por ejemplo, el rol fundamental de la empresa individual; no valoró, en su justa proporción, el papel de la democracia y el ejercicio de la libertad en los regímenes políticos de su época. Tampoco estimó adecuadamente el papel de la cultura, el papel de la ciencia y la tecnología en el desarrollo del nuevo orden social. No entendió bien el papel de las ideas en el decurso histórico.

Marx se enfrentó a una sociedad cargada de contradicciones, de problemas, de grandes aspectos progresivos al mismo tiempo que de grandes miserias y de grandes tormentos. A partir de sus ideas se buscó una interpretación y se definió una acción; pero se creó un mundo intelectual y político que permitió, con el tiempo, la dictadura y la represión, el asesinato en masa, un mundo que no resolvía las contradicciones que se criticaban; ahí siguieron la miseria, la desigualdad, la corrupción y los vicios de siempre; ahí siguieron la indefensión del débil y la opresión.

En nuestra época, sin embargo, no están presentes sólo los viejos problemas. Algunos se han resuelto, es cierto, pero muchos siguen y sobre todo nuevos problemas nos amenazan en una escala antes inimaginable. Ahí está el desequilibrio con la naturaleza, que no hemos resuelto de ninguna forma y que se agudiza cada día; el problema de la explosión demográfica, cuya solución es determinante para nuestra especie; ahí están los problemas en torno al tipo de relaciones entre las naciones para mantener la paz y la colaboración; ahí están, en especial, los problemas de los países atrasados cuyo futuro sigue siendo muy incierto; el problema de cuáles son los caminos hacia la democracia económica; el problema de cómo establecer los mejores mecanismos para la ampliación de la democracia y el ejercicio más edificante de la libertad; ahí está el problema de cuáles son los papeles del Estado y el de la Sociedad Civil. Y hay una serie más de problemas, como la opresión por diferencias de sexo y por las diferencias de raza, ahí están el fanatismo y el dogmatismo que siempre amenazarán nuestros pasos. Es evidente que todo esto requiere, aparte de ideas y de la mejor comprensión, de actitudes frente a la sociedad, frente a la historia, frente a la acción política y social; exige códigos de funcionamiento ideológico que permitan avanzar y no obstaculizar; que permitan que las ideologías no se conviertan en formas teóricas para promover o justificar la represión y la opresión del hombre por el hombre.

Marx intentó una aproximación a muchos de estos problemas. Pero esta resultó equivocada y, más que eso, extremadamente peligrosa y negativa. Hoy, la caída del modelo comunista y la crisis del marxismo debe permitirnos abordar los problemas planteados entonces, y los problemas planteados ahora. No debemos simplemente asombrarnos por la bancarrota de estas sociedades e inhibirnos de su crítica intelectual... La lógica del marxismo, sus premisas y sus métodos, siguen siendo un dispositivo peligroso para la sociedad y la libertad; con diferentes nombres y distintas formas, esta colección de dispositivos intelectuales y políticos sigue y seguirá cautivando a muchos incautos. Si el progreso de la humanidad estuviera asegurado, este libro tendría una vocación histórica y si se quiere literaria; pero estando nuestro futuro definido por nuestras decisiones cotidianas, y por la comprensión que tengamos de la realidad, no es posible eximirnos de la responsabilidad de la mejor lucidez sobre la sociedad, y de la crítica más profunda de las ideologías que engendran la reducción de la libertad y de la satisfacción de los individuos.



Esta temática alrededor del marxismo me interesa de manera muy personal, muy íntimamente. Durante varios años de mi vida fui marxista. A principios de los 80, ya hace varios años, mucho antes de que se pudiera prever el colapso del mundo comunista, abandoné completa y radicalmente las premisas del marxismo y sus consecuencias desde un punto de vista teórico y práctico; sin embargo, se trató de una experiencia de juventud, de esas que de una u otra forma quedan gravadas en la conciencia. Tal vez, en cierta medida, este libro represente un "ajuste de cuentas" intelectual con la que fuera esa conciencia teórica de mi vida.

Ingresé al pensamiento marxista en los años 70, después de una primera incursión en las ideas del anarquismo. Como ha sucedido con otras personas, la búsqueda de opciones e ideales frente a las contradicciones sociales existentes, la búsqueda de la justicia social y el progreso nacional, me condujeron al marxismo. Sin embargo, nunca pude involucrarme con el partido comunista, que aparecía predominantemente como heredero natural de la tradición marxista. El dogmatismo extremo y el olor a incienso, el verticalismo organizativo, la siniestra realidad del mundo comunista, siempre me inhibieron de acercarme a este tipo de organizaciones. Mi experiencia anarquista, más bien juvenil y romántica, fortaleció un espíritu libertario que nunca me ha abandonado. También contribuía de la manera más decisiva en mi rechazo del comunismo la dramática experiencia de mi padre, republicano español, dirigente político y sindical del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), comandante militar durante la Guerra Civil Española, quien sufrió tres intentos de asesinato por militantes estalinistas en Madrid, Barcelona y París; el último de ellos ocurrió en 1945, pocas semanas después de que fuera liberado por las tropas norteamericanas del campo de concentración nazi de Mauthausen, Austria, donde pasó cinco años preso, después de haber sido capturado por los nazis en 1940 (como combatiente antifascista del ejército francés en la Batalla de Dunquerque).

Después de una breve estancia en el Partido Socialista Costarricense (del que fui expulsado), abracé el trotskismo como una opción ideológica que aparentaba satisfacer mis ideales de justicia y libertad, de progreso, que leía en Marx, al mismo tiempo que criticaba antagónicamente la realidad del totalitarismo estalinista en los países comunistas. El trotskismo parecía ofrecer ese marco intelectual. Fui uno de los dirigentes de la Organización Socialista de los Trabajadores, hasta su disolución, poco tiempo después de la muerte de Alejandra Calderón Fournier, ocurrida el 29 de noviembre de 1979; tragedia que se dio dos días después de la muerte de mi padre (debida a consecuencias de heridas irreparables que sufrió durante la guerra y el campo de concentración). La disolución de la OST (que tuvo también buena parte de los "vicios" de las sectas marxistas) correspondió a una ruptura de todo aquel grupo de personas con el pensamiento trotskista y el inicio de una nueva experiencia política, organizativa y social, que rápidamente se sancionó en una ruptura definitiva con el marxismo en todos los terrenos. Ninguna versión intelectual del marxismo, más allá de la política, podía resultar satisfactoria, ni Gramsci, ni Mandel, ni Marcuse, ni la Escuela de Frankfurt, ni Schaff, ni Marcuse ni Althusser, ni Castoriadis. El problema estaba en la raíz, en las ideas de Marx,

y tenía que ver hasta con el tipo de persona que el marxismo producía, activistas educados en lo que siempre ha sido una "no ética". En medio de esta ruptura nacieron el Comité Patriótico Nacional y el Partido Acción del Pueblo, cuya papeleta para diputados encabezó en la campaña electoral de 1982.

Mis ideales de libertad y justicia social nunca me han abandonado; ni tampoco el compromiso existencial con la causa del desarrollo nacional y el progreso de nuestra especie. Precisamente porque no creo en la inevitabilidad del progreso ni en el designio trascendental de ninguna teleología, pienso que este compromiso práctico y solidario del individuo es un imperativo vital e incluso ético.

En este libro, no busco dar un testimonio personal sobre la práctica política y social que yo tuve, sino expresar una experiencia intelectual, un análisis y una síntesis de razonamientos e ideas en torno a los problemas del marxismo y del comunismo; sin embargo, sin duda, será posible detectar en muchas de las afirmaciones y en muchos de los análisis que aquí aparecen, huellas de una experiencia política. He dicho lo anterior con el propósito, sobre todo, de dejar claro ante el lector que en estas páginas no se pretende ser imparcial, ni neutral. Aquí avanzamos una interpretación de las ideas marxistas que no está exenta de una valoración personal. No está exenta de los sentidos y los matices que el compromiso con la vida suministra. De cualquier manera, en el pensamiento social esto es inevitable.

Lo que se ha buscado con este libro no es un estudio historiográfico de la obra marxista, que puede llenar ella sola una biblioteca universitaria; tampoco se ha querido entrar en el laberíntico debate semántico-ideológico-político sobre las diversas interpretaciones de las ideas marxistas por los marxistas y no marxistas; hemos preferido entablar el debate directamente con Marx, Engels, y para ello incidir en los temas y pensadores principales frente a los cuales edificaron sus ideas. Esto tal vez da la sensación a mi libro de ser un debate propio del siglo pasado; y, en efecto, en buena medida algo así hemos pretendido hacer. Por otra parte, las pocas incursiones en el análisis propiamente histórico se hacen con el propósito de trazar un balance general de las ideas marxistas y definir el contexto de sus perspectivas.

La mayor parte de estas páginas fueran escritas entre 1984 y 1985, antes de los avances de la Perestroika y la Glasnot, y no buscaban su integración en forma de libro. Sin embargo, con el tiempo la dimensión de lo escrito creció presionando hacia su condensación como libro. Otras de sus páginas, muy pocas, fueron escritas durante la segunda mitad del año 1989, mientras era profesor investigador visitante en el Departamento de la Historia de la Ciencia, de la Universidad de Harvard, en Boston, en Estados Unidos. Y esta época fue precisamente la del colapso del mundo comunista. Eran los tiempos de las grandes manifestaciones en las ciudades de Leipzig y Berlín, la

caída del muro de Berlín, la crisis profunda en Checoslovaquia, en Polonia, en Hungría; se iniciaba la recomposición del mundo, hacia lo que podemos considerar como una nueva fase en la historia de la humanidad. Lo que sucedía en aquellos momentos reafirmaba mi voluntad y deseo de completar este libro, que iba dirigido precisamente a la problemática en curso, referida a la colección importantísima de asuntos que estaban en debate en la realidad que emergía en esos meses. Unas cuantas líneas fueron escritas en Enero de 1992, integrando acontecimientos que apuntalaron mi análisis.

En este libro hacemos una descripción de lo que hemos considerado las principales ideas de Marx así como de las ideas que han sido fundamentales para la edificación de la doctrina marxista; hacemos interpretación sobre esas ideas, y crítica sobre esas ideas, y también formulamos sugerencias de análisis y de método para abordar la realidad social e histórica como también la acción política. Detrás de los diferentes estudios aquí realizados es posible apreciar una estructura de ideas y posiciones en torno a la sociedad y la política, que es precisamente lo que constituye el hilo conductor del libro. Es decir, el análisis crítico del marxismo nos ha permitido aquí la exposición de ideas sobre la sociedad, la historia y la práctica política, que puede permitir un debate intelectual más que necesario en la situación histórica que nos toca enfrentar.

Los primeros tres capítulos, aunque contienen elementos de crítica, son esencialmente descriptivos de las principales ideas de Marx y Engels; se busca explicar una visión del mundo política, filosófica e intelectual; el análisis es esencialmente filosófico porque consideramos que el principal fundamento del marxismo es precisamente filosófico. El Capítulo Cuarto avanza una interpretación sobre las ideas marxistas, que permite integrar de una manera global las diferentes aproximaciones que el marxismo genera. El Capítulo Quinto es una colección sistemática de análisis de los diferentes problemas que suscitan las ideas marxistas; se trata de una crítica cuidadosa del pensamiento marxista. El Capítulo Sexto realiza la primera gran interpretación acerca del corazón del vínculo de las ideas marxistas con el totalitarismo comunista. El Capítulo Séptimo busca ser un resumen selectivo de las ideas que han sido expresadas a lo largo de los capítulos anteriores; busca integrar el análisis en torno al problema de si el marxismo representa un humanismo, es decir, si es una teoría cuya valoración y fundamento, desde un punto de vista teórico intelectual, es el beneficio y el progreso del individuo.

El Capítulo Octavo sistematiza el análisis acerca de las mediaciones y los puentes entre la teoría propiamente marxista y la acción totalitaria; es decir, sugiere el camino intelectual desde una serie de ideas y de un marco teórico hacia la realidad del comunismo de nuestro siglo. En el Capítulo Noveno se hace un análisis de las perspectivas del marxismo y de los marxistas enfrentados a los problemas sociales, políticos, ideológicos, que engendra la etapa histórica que vivimos.

A la altura de los acontecimientos históricos, poca gente puede ocultar la bancarrota del comunismo, poca gente puede negar la apertura de una crisis en el seno de la ideología marxista, pero no todo el mundo ha podido extraer conclusiones y lecciones que permitan establecer un balance útil sobre el marxismo y sobre el pensamiento de Marx. Esta tarea es importante, porque los vicios intelectuales y políticos que engendró el marxismo, más allá del colapso del mundo comunista, siempre serán una amenaza para el progreso de la libertad humana... Se trata de hacer esto portando un compromiso vital que nos permita avanzar en la edificación de un nuevo pensamiento sobre nuestra realidad y nos permita definir mecanismos prácticos en la acción política y social para el progreso de nuestra especie.

Para concluir este largo prefacio, deseo externar mi agradecimiento a don Fernando Volio Jiménez, por su apoyo en la búsqueda de la publicación de este libro; y muy especialmente a la Editorial de la Universidad de Costa Rica, por la publicación del mismo.

**Angel Ruiz Zúñiga**

*Enero de 1992*

*Ciudad Universitaria Rodrigo Facio*

*San José, Costa Rica.*

## **CAPÍTULO PRIMERO**

### **LA EVOLUCIÓN DE MARX HACIA EL COMUNISMO**

[1.1 Las fases hacia el Comunismo](#)

[1.2 Sobre la cuestión Judía](#)

[1.3 La Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel](#)

[1.4 De la Religión a la Política](#)

[1.5 Frente a Alemania](#)

[1.6 Alemania y la Revolución Francesa](#)

[1.7 Hegel y la práctica](#)

[1.8 Hegel y el Liberalismo abstracto](#)

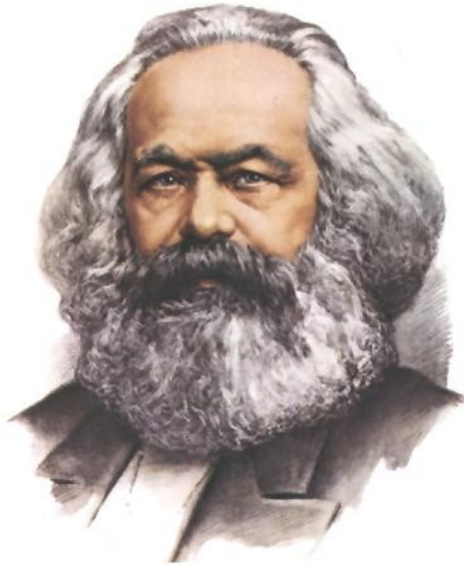
[1.9 Teoría y Práctica](#)

[1.10 La Influencia de Feuerbach](#)

[1.11 El Proletariado y la Revolución](#)

[1.12 La Definición](#)

[1.13 El impacto de las luchas sociales](#)



K. Marx (1818-1883)

Me propongo en esta primera parte incidir sobre algunos elementos del *itinerario teórico de Marx*. En especial, a partir de su Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, punto que sirve de enlace entre su pasado neohegeliano y el análisis que cristalizaría -en sus rasgos fundamentales- en la *Ideología Alemana* de 1845, con la colaboración de Engels; y que estudiaremos con cierto detalle más adelante.

Marx edificó un cuerpo teórico para tratar de dar cuenta de la realidad social de su tiempo, inscrita en el desarrollo y consolidación del orden social que emerge de las entrañas de la Edad Media: la sociedad moderna.

Pero más que como una teoría de la historia y la sociedad el marxismo ha estado presente en la configuración práctica de la vida moderna. Para bien y para mal.

Marx y Engels contribuyeron a edificar un *cuerpo doctrinal*, el "marxismo", que sus seguidores en lo que sería la Social Democracia europea y luego en la Internacional Comunista, utilizaron como argamasa ideológica de sus estructuras políticas y sociales. Cualquier deterioro de este extraordinario cemento ideológico llegó a poder poner en peligro las condiciones materiales de su existencia. Y más que cemento ideológico, el marxismo con su conjunto de categorías y aproximaciones teóricas fundamentó la edificación del comunismo de nuestro siglo, cargado lamentablemente de retraso, represión de la libertad y totalitarismo.

Marx se separó de la escuela hegeliana, máxima exponente en su época - de la construcción de sistemas y cuerpos doctrinales. Sin embargo, su influencia se percibe hasta el final, incluso en sus escritos económicos (escritos que pensadores como Althusser se empeñan en adjudicar a un Marx "maduro" en contraposición con uno "joven"). En todo el itinerario de Marx es fácil observar un camino de alejamiento progresivo de las categorías filosóficas hegelianas. De la *Judenfrage* a la *Ideología Alemana*, la evolución teórica es manifiesta. Esto es lo que tratamos de reseñar en esta primera parte, antes de entrar de lleno al estudio de las entrañas teóricas del marxismo. Sin embargo, y no es nuestro objetivo por ahora, el velo de la influencia hegeliana no llega a desaparecer del todo; filosófica y metodológicamente las categorías del materialismo histórico poseen influencia hegeliana. La llamada "inversión" por Marx de la dialéctica hegeliana, con todos sus contenidos teóricos, no fue suficiente para salir de algunas de las telarañas hegelianas; y, al mismo tiempo, la "inversión" marxista rechazó y dejó de lado importantes contribuciones intelectuales de Hegel.

Marx, independientemente de que valoremos su vida personal bien o mal, fue un brillante pensador. Mucha de su evolución teórica estuvo en correlación con las tremendas dificultades y contradicciones de la sociedad occidental en el Siglo XIX, en las luchas sociales y políticas, cuyos resultados, en gran medida, determinaron las condiciones de la historia de nuestro siglo.



## 1.1 LAS FASES HACIA EL COMUNISMO

El camino teórico y práctico de Marx hacia el comunismo puede resumirse en tres etapas. Una fue su adhesión al "comunismo filosófico" de la forma de Moses Hess, que se cristaliza en su artículo acerca de la Cuestión Judía aparecido en los *Deutsch Franzosische Jahrbucher* en marzo de 1844.

Una segunda fase se descubre en la *"Introducción a la crítica del derecho de Hegel"*, cuya característica más relevante es la presencia del "proletariado francés".

La tercera fase, que empieza en un artículo del Vorwärts contra Ruge, es la aparición del proletariado, ya no como categoría abstracta y filosófica, sino como ente concreto, como contenido vital sensible que con su movimiento afecta las entrañas de las sociedad; es la fase que comunica directamente con la *Ideología Alemana*. Esta se sucede temporalmente después de agosto de 1844; período en el cual Marx ya había entrado en contacto con las sociedades secretas, la Liga de los Justos, el Cartismo Británico y con la lucha o rebelión de los tejedores de Silesia en junio de 1844, y su sangriento aplastamiento por las huestes del Estado alemán.

Estas tres fases son tres momentos del proceso en el devenir teórico del joven Marx, que van a tener como base de desarrollo su acercamiento en momentos y formas diversas al proletariado. La incidencia teórica de Marx tenía que referirse a las situaciones específicas que recorrían su vida en el terreno abonado de contradicciones de la práctica política de la sociedad europea del siglo pasado.

La trayectoria de Marx es la misma que da la clave a algunos de los elementos esenciales del materialismo histórico y dialéctico.

El itinerario intelectual de Marx es un itinerario desde lo abstracto -el mundo teórico hegeliano- que busca de alguna manera lo concreto, motivado por el encuentro particular de una *praxis* social que niega a los ojos de la Europa del XIX lo establecido. Al mismo tiempo, éste itinerario busca una forma y un contenido específico de *praxis* "liberadora". Este itinerario no implica la exclusión contrapuesta y absoluta entre todas las etapas recorridas, sino que, por el contrario, es evidente la influencia de los contenidos tratados en un momento predecesor, en otros posteriores; podemos apreciar cómo ciertos problemas son planteados y respondidos bajo diferentes aproximaciones correspondientes a otros diferentes momentos de la evolución intelectual de Marx. Es este un hecho absolutamente natural en la producción individual del conocimiento.



## **1.2 SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA**

La *Judenfrage* expresa en los Anales Franco Alemanes de 1843-44, editados con Ruge, el paso de Marx de la temática particular del hegelianismo a una temática y a un lenguaje "cercaños" al usado por el movimiento comunista del momento. Se pasa de la "soberanía imaginaria del ciudadano en el Estado", "de la alienación de tipo religioso de la vida política", de la "defensa de la democracia" [1], a una serie de temas más concretos con relación a la sociedad en su movimiento material y real. Se dirige Marx, en la Cuestión Judía, a la crítica de los elementos básicos de la ideología del liberalismo -su crítica a la contradicción entre el derecho formal y su negación real-, la crítica contra el dinero y los fundamentos económicos de la sociedad civil, formas específicas y tentáculos del "egoísmo". Es la crítica del liberalismo, que realiza asumiendo una aproximación que recuerda al romanticismo de la época.



También concluye Marx la necesidad de la superación, la emancipación humana, total, frente a la superación parcial, la política. Esta es una conclusión que ya había tocado similarmente en los *Manuscritos* de 1843. Estos manuscritos fueron escritos en 1843 y fueron publicados por primera vez en 1927. Tanto la *Judenfrage* como la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel fueron escritos a finales de 1843.

La crítica de Marx incide en toda la sociedad como economía, ideología y civilidad. Se plantea una fuerte andanada contra el orden social burgués, y se afirma una solución radical que es humana frente a una política y parcial, frente a una solución de transmutación dentro de las rejas del mismo orden social. Es una "solución" que coloca a Marx, como declaramos anteriormente, en el lenguaje y temática usados en especial por Moses Hess, y el comunismo por otra parte. Se percibe la influencia del dispositivo *revolucionario contra la reforma social*. Esto es - aparte de la influencia de la revolución francesa - producto de una visión intelectual en la que la organización material de la sociedad empieza a cobrar más importancia que otras dimensiones sociales como la política o el marco jurídico.

Ahora bien, en esta crítica la base de los problemas de la sociedad no va a residir en sus fundamentos económicos, sociales y materiales, sino que en un sentimiento específico: el egoísmo. El egoísmo subyace en la economía, en la sociedad civil y en la ideología. La idea recorre y baña la sociedad; y contra ella, según Marx por supuesto, debemos dirigir nuestras baterías. La influencia sensible en esta concepción del "egoísmo" como motor de la sociedad es Feuerbach. Ya había dicho este último, en *La Esencia del Cristianismo*, que el egoísmo era "el principio más práctico del mundo". La crítica de la sociedad para Marx, entonces, resume feuerbachinismo; son las tesis e influencia de ese "comunismo filosófico": tribu neohegeliana, de la que Engels también formaba parte, aunque a su manera. De alguna forma, Marx todavía cede a una interpretación "psicologista" de la historia social (es decir, fundamentada en realidades del mundo psicológico).

Marx avanza aquí en su crítica pero no logra desprenderse aún de sus hábitos anteriores neohegelianos. Es una fase verificablemente nueva, pero no por ello "marxista".

Tal vez deba dejar claro - en esta oportunidad - que no creo que exista un "marxismo único" y absolutamente inteligible. Es decir, creo que es posible (y más bien conveniente) que existan diferentes interpretaciones (incluso opuestas) sobre las ideas de Marx, como sobre cualquier cosa. En buena medida, la riqueza de la evolución intelectual se encuentra en la pluralidad de opiniones e interpretaciones, que pueden contrastarse y compararse. En este caso "marxista" se refiere más bien a la adopción definitiva de las premisas que Marx asumió y que en mi opinión son lo esencial de su visión intelectual. Esta visión es descrita de alguna forma en estas páginas.

A diferencia de Hess y de Feuerbach, Marx no le da a este egoísmo un sentido moralizante, sino más bien objetivo o tal vez, objetivamente. Como afirma correctamente Lowy, la base de Marx acá sigue siendo Hegel, de quien retoma el carácter político y abstracto, sin moralismo, de la asociación en la sociedad civil. [2]

La *Judenfrage* no contiene al proletariado como forma de la negación social. Pero a la vez que no aparece el proletariado, sólo el "hombre" de los "hombres", no toman cuerpo tampoco factores de orden económico como tales en su interrelación social. Se habla bien de dinero y de propiedad privada, hecho de suma importancia. Mas no son analizadas las relaciones de producción, frente a las cuales aparecerá justificado -posteriormente en su evolución intelectual- el rol del proletariado en la historia. Esto será algo que ni siquiera va a ser transformado en la *Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Meses de experiencia práctica determinarán una evolución en esta conciencia.

La *Judenfrage* es un salto de alejamiento de Hegel, que ya provenía de hecho de los Manuscritos del 43. En la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx se desprende de la asunción del carácter universal, como bien general, del Estado moderno, para ascender hasta un punto en que plantea su pensamiento en términos de "alienación privada" de ese Estado. La ruptura con Hegel, que se debatía en algunos sectores del neohegelianismo, arrancaba fuertemente de esta concepción esencial al pensamiento de Hegel Marx hablaba del Estado como "religión de la vida popular" y añadía "sólo el pueblo es lo concreto". Es el período de la aparición, en Marx del sujeto "humanidad sufriente".

En realidad, la *Judenfrage* y los Manuscritos del 43 preservan una continuidad filosófica que, en esencia, pretende responder, como señala la investigación de Lowy: "¿Por qué está alienada la universalidad en el Estado abstracto y cómo "superar y suprimir" esta alienación?" [3]. Marx dirá entonces: "La esencia privada (de las esferas particulares) está suprimida con supresión de la esencia supraterrrestre (Jenseitigs: más allá) de la constitución del Estado político; esta existencia supraterrrestre no es sino la afirmación de su propia alienación" [4]. Preguntas que conducirán a la crítica planteada en términos Hessianos, es decir al "comunismo filosófico".



**Georg Hegel (1770-1831)**

### **1.3 LA INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL**

En su Filosofía del Derecho de 1820, Hegel señalaba:

"El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de su individualidad elevada a su universalidad, es lo *racional en sí y por sí*. Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado". [5]

Lo "racional en sí y por sí", para Hegel, hace referencia al orden social y político que, al calor de la Revolución Francesa, impregnó ideológicamente toda su obra. En buena medida, la justificación del Estado Prusiano de los Guillemos III y IV y la filosofía hegeliana del Derecho se encontraban a sí mismos. Pero si bien la "universalidad" del Estado moderno en cuanto al interés social pudo aparecer como tal frente a la sociedad en su conjunto, en los primeros tiempos de la Revolución Francesa, la sangre y la muerte que corrieron en el seguido proceso contrarrevolucionario se encargaron de develar ese carácter de apariencia. De igual manera, sirvieron para crear las condiciones para las acciones independientes del proletariado, que más como carne de cañón había sido protagonista en la palestra contra el *Ancien Régime*.

El desprendimiento de la concepción hegeliana sobre el Estado se convirtió en poderoso móvil de trayectoria hacia el "comunismo" para algunos personajes de la *pléyade* neohegeliana de izquierda. Ruge negaba la posibilidad de una revolución dirigida por la burguesía alemana pero afirmaba la revolución en términos "democrático-burgueses"

-"política"- . Marx -a diferencia de Ruge- negaba tanto la posibilidad de una revolución dirigida por la burguesía alemana como el carácter burgués de la perspectiva revolucionaria en ese país europeo. Desde los *Manuscritos* del 43 a la *Introducción para la crítica*... publicados en el 44, es evidente la escala cualitativamente amplificada con que medía Marx el movimiento de la revolución.

La crítica de la *Introducción* es la crítica contra el Estado y sus justificaciones ideológicas. Es la negación de ese estado social de cosas y, metodológicamente imprescindible -Hegel a fin de cuentas- su superación. La "humanidad sufriente" del 43 deviene "proletariado", pero sin saltar aún las vallas definitivas hacia el marxismo del *mesianismo* proletario, paso que se empieza a rastrear en el artículo del Volwarts de mediados del 44.



#### **1.4 DE LA RELIGIÓN A LA POLÍTICA**

La *Introducción* se inicia con un tema que ya ha sido tratado en la *Cuestión Judía*: la superación de la crítica religiosa en crítica política. Empieza Marx:

"Para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica"; [6]

Y concluye, en su desarrollo:

*"La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la verdad del acá, después que haya sido disipada la verdad del allá. (...). La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, crítica de la teología en la crítica de la política" [7]*

Es un tema que tratará con mayor precisión -contra el gremio neohegeliano- en la *Ideología Alemana*, en 1845: "Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas" [8]. Está profundamente vinculada al carácter práctico que resume la teoría revolucionaria, frente a la esencia especulativa y abstracta que atribuye a la sociedad de clases burguesa.

Sobre esto dirá Marx en la "Tesis 3" de las Tesis sobre Feuerbach: "Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento" [9] y concluirá en la Tesis 11: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo" [10]. Este es un rasgo altamente valorable de las ideas marxistas, pero que, al mismo tiempo le brinda -añadiendo otros elementos de su metafísica y escatología- una dimensión práctica que desafortunadamente ha engendrado situaciones problemáticas y lamentables en la historia real.



### **1.5 FRENTE A ALEMANIA**

Marx se dedica entonces a hacer un estudio de las condiciones ético-políticas de Alemania. Comenta que los alemanes sólo han participado en las "restauraciones de los pueblos modernos sin haber compartido sus revoluciones" [11]. Pero a pesar de ello: "...la historia alemana se lisonjea de haber realizado un movimiento que ningún pueblo ha hecho nunca ni hará jamás después de él en el horizonte de la historia" [12].

La lanza irónica contra la pusilanimidad de las clases burguesas alemanas y sus auto-valoraciones ideológicas, que nada podían envidiar a los mejores momentos de la mitología, son las armas que esgrime Marx en el texto. La crítica es sólida, Marx va más allá en este artículo: "...la crítica no es una pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión. No es el escalpelo anatómico, es un arma. Su objeto es un enemigo, que ella no quiere discutir, pero sí aniquilar, puesto que el espíritu de estas condiciones es impugnado" [13].

Marx entrelaza en todo el artículo dos temas: la terrenalidad necesaria para la crítica, su crítica a la "autosuficiencia" teórica de los pensadores alemanes frente, y, este es el otro tema, la debilidad y la insuficiencia de la burguesía alemana para levantar un proceso revolucionario político y social.

Marx somete a consideración de nuevo el problema final tocado en la *Kritik* del 43: las relaciones entre las condiciones del *Ancien Régime* y las exigencias de una emancipación política, y las correspondientes en el Estado burgués moderno. Esto es: una base "material" sobre la cual caracterizar la filosofía hegeliana del Estado.

Las condiciones propias de la sociedad alemana, que abrieron paso a la "crítica-crítica" (que sería ampliamente desarrollada luego en la *Sagrada Familia*, y era frente a las cuales Marx elevaba la necesidad de su impugnación) eran resumidas así:

"Como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, alemanes, hemos vivido nuestra historia póstuma en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos filósofos contemporáneos del presente sin ser contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación* ideal de la historia alemana". [14]

Ahora bien, este análisis es en lo esencial descriptivo. La sociedad alemana y la conciencia trastocada de sí misma, es vista frente al desarrollo de los otros pueblos europeos en su decurso. ¿Cuáles son las razones que imponen a la Alemania esta situación?. La respuesta será algo que Marx no precisaría de una manera absolutamente radical. Reconoce en Alemania la ausencia de una verdadera clase revolucionaria en la burguesía, que tanto había visto de muy cerca desde los tiempos de la Gaceta Renana; su crítica:

"...en Alemania falta a cada clase particular no sólo el espíritu de consecuencia, la severidad, el coraje, la irreflexión que podría imprimirle el carácter de representante negativo de la sociedad. (...) Falta el empuje revolucionario que arroja a la cara del adversario la insolente expresión: Yo no soy nada y debería ser todo". [15]

Reconocer no significa explicar. Las cosas que critica Marx en el anterior texto, no serían - si se asume la óptica del Marx posterior - causas sino consecuencias. En una primera instancia vuelve a recoger en su análisis el espíritu de la *Judenfrage*, que criticaba el "sollozo de la criatura oprimida", mas no la criatura. La óptica del "egoísmo" en la base de la sociedad encuentra continuidad todavía en la *Introducción*, pero con menor fuerza: "El fundamento principal de la moral y de la honorabilidad alemana, no sólo de los individuos sino también de las clases, está



formado por aquel modesto egoísmo que hace valer su mediocridad y deja que los demás la hagan valer enfrente de sí" [16].

Sin embargo, Marx asciende de este terreno al terreno mismo de la crítica política e incide sobre las relaciones entre las clases en Alemania de una forma que bien puede caracterizarse de "prolegómenos" de la -a veces llamada- teoría de la "Revolución Permanente", que más tarde desarrollaría con mayor profundidad:

"Por eso, no son sólo los reyes alemanes los que logran su trono *mal á propos*; es cada esfera de la sociedad burguesa la que sufre su derrota antes de haber festejado su victoria, antes de haber ampliado el ámbito de sus límites, antes de haber superado las barreras opuestas a ella, de haber hecho valer su sordidez, antes de haber demostrado cuánto tiene de generosa; de modo que la ocasión de una gran obra ha pasado siempre, antes de haberse presentado, y cada clase, apenas inicia la lucha contra la clase que está sobre ella, se encuentra envuelta en una lucha real, el burócrata con la nobleza, el burgués con todos éstos, mientras el proletario ya comienza a encontrarse en lucha con el burgués" [17].



## **1.6 ALEMANIA Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA**

Marx explica, con trazos muy concretos para Alemania, lo que considera son los resultados y experiencias de la Revolución Francesa en la conciencia y práctica burguesas. El desencadenamiento de un proceso que aspira a desarrollar una revolución burguesa. Es decir, las reivindicaciones esenciales que se reclamaron al *Ancien Régime* pusieron en escena fuerzas sociales cuyos intereses específicos iban más allá de las pretensiones originales, y amenazaron continuamente con el desbordamiento de esas fronteras, amenazando, entonces, la estabilidad y las reglas del orden social. Es decir, poniendo en cuestión ya no el orden político sino el de la sociedad en general.

Trotsky en 1906 analizaría retrospectivamente la Revolución Francesa (en relación con la actitud de la burguesía alemana) y retomaría el mismo análisis de Marx:

"Su tarea - (la de la burguesía.A.R.) consistía más bien - de eso se daba ella cuenta claramente - en incluir en el viejo sistema garantías que eran necesarias, no para su dominación política, sino simplemente para un reparto del poder con las fuerzas del pasado. La burguesía había extraído algunas lecciones de las experiencias de la burguesía francesa: estaba corrompida por su traición y amedrentada por sus fracasos. No solamente se guardaba muy bien de empujar a las masas al asalto contra el viejo orden sino que buscaba un apoyo en el viejo orden con tal de rechazar a las masas que la empujaban hacia adelante" [\[18\]](#).

El razonamiento de Marx partía de una consideración elemental sobre el desarrollo social de los pueblos: el carácter desigual y combinado de su desarrollo; es por eso que afirma sobre su país natal:

"Si primeramente se examinaran los *gobiernos alemanes*, se encuentra que aquellos son empujados por las condiciones de la Época, por las condiciones de la propia Alemania, desde el punto de vista de la cultura alemana y finalmente de un propio y feliz impulso a combinar los *defectos* del moderno mundo político, del cual no poseemos las ventajas, con los *bárbaros defectos de l'ancien régime*, del cual gozamos en gran medida, de modo que Alemania, si no siempre debe participar en lo que hay de cordura en los Estados que superan su *status quo* debe siempre participar de lo que en ellos hay de irracional". [\[19\]](#)





### **1.7 HEGEL Y LA PRÁCTICA**

La crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel encuentra sentido para Marx bajo el contexto de su significado en la realidad social, pero es algo que se lo permite el mismo Hegel.

Establece Marx:

"La crítica de la Filosofía del Derecho y del Estado que por obra de Hegel ha tenido la más consecuente, rica y última consideración, es lo uno y lo otro -tanto el análisis crítico de Estado y de la realidad vinculada a él, cuanto la decidida negación de toda forma *seguida hasta nosotros* de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble y más universal, elevada a ciencia, es precisamente la *filosofía* del derecho especulativo" [20].

Lo primero que se establece en la crítica marxista es el carácter abstracto y vacío de esta filosofía alemana frente a la misma vacuidad (en opinión de Marx) de renglones históricos verdaderos y revolucionarios de la Alemania. La filosofía está a la altura de los tiempos "oficiales" modernos, pero la política no lo está.

Marx critica al Estado burgués y al Estado hegeliano en lo que considera uno de sus denominadores comunes, el de la "perdurabilidad" de la articulación entre el Estado y las diferentes clases, "estados" sociales. Señala Mario Rossi: "Esto confirma claramente la solidaridad de la filosofía hegeliana del Estado con el Estado burgués moderno, a pesar de los aspectos retrógrados y preburgueses del Estado constituido por Hegel" [21].

En este momento Marx aprovecha la ocasión para criticar a las dos corrientes del Liberalismo alemán. A los que exigen "la negación de la filosofía", los "prácticos", y a los que ven en la "...lucha actual sólo la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán", los "teóricos". Adjudica Marx a ambos sectores el mismo error, la diferencia que ocurre es en términos de "factores invertidos".

Marx empieza a criticar en esta parte, lo que ampliaría en mucha medida en la *Ideología Alemana*, su propio pasado intelectual. Es la crítica a todo el gremio neohegeliano, y en especial, a la tribu a la que Él mismo perteneció, la de Ruge, Feuerbach, Frockel, Wigand, Herwegh. Es la crítica a la famosa "inversión práctica de la filosofía" que era, como señala Rossi: "...el movimiento en virtud del cual la filosofía niega el mundo y trata de conformarlo a ella..." [22].

A pesar de que en el discurso marxista el carácter manifiesto es abstracto, se puede observar una actitud de rechazo de la teoría en sí misma cuando habla de la "negación de la filosofía en cuanto filosofía total" a través de la praxis revolucionaria, cuyo "sujeto será el proletariado" [23].

## **1.8 HEGEL Y EL LIBERALISMO ABSTRACTO**

Con relación a Hegel y el Estado moderno, Marx establece un común denominador:

"...el pensamiento alemán de llegar al concepto del Estado moderno abstrayendo del hombre real, por más anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado Moderno hace abstracción del hombre real y responde a los planes del hombre total, no dividido de un modo imaginario" [24].

Es la crítica que ya se esbozaba en la *Judenfrage*, en sus factores de impugnación a la separación entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, la dicotomía entre el derecho proclamado y la realidad concreta. Es decir, en donde los miembros del pueblo son "iguales en el cielo de su mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la sociedad" (Marx: *Kritik*). La filosofía de Hegel sólo puede erigirse sobre la base de la existencia real de condiciones específicas, que determinan su pensamiento y el de toda Alemania, sobre las que ya hemos hablado. Sin embargo, no sólo en la *Cuestión Judía* se apuntaba este punto, sino que, con mucha insistencia, Marx criticaba, en la *Kritik* del 43, esa separación entre el Estado y la sociedad civil. Como dice Rossi: "...el elemento social -en la solución hegeliana, A.R.- sufre la violencia del abstracto y condicionante elemento político (...), confirma su separación, y, más allá del "compromiso" insostenible, el carácter abstracto del Estado Ideal" [25]

La palabra "Ideal" en el comentario de Rossi es necesaria. Porque si bien en el Estado Ideal se resume abstracción y separación de la sociedad civil, en el Estado real lo abstracto desaparece en el fuego de baterías del Estado.

En este texto de 1844 aparecen los resultados de una "superación" de Marx con relación a la *Kritik* del 43. Los elementos de la crítica en la *Cuestión Judía* aparecen como vehículo para considerar un problema planteado en la *Kritik*. Esta deviene más "marxista" a la luz tal vez del "comunismo filosófico", así como y en la medida de la influencia de la acción práctica del proletariado sobre Marx. Esto último es determinante.



## 1.9 TEORÍA Y PRÁCTICA

En este punto de la *Introducción* Marx vuelve a enfatizar la trascendencia de la práctica como resolución a la problemática específica del Derecho: "...la crítica de la filosofía del derecho especulativo no va a terminar en sí misma, sino en un problema para cuya solución sólo hay un medio: la praxis" [26]. Sin embargo, su objetivo es señalar el carácter necesario de la teoría en la revolución: el fuego de la luz que sirve de palanca en el proceso revolucionario. Oponiéndose a las versiones "prácticas" y, también, a las "teoricistas", apunta hacia una superación especial. Es necesario realizar la filosofía pero negándola. Para ello la teoría debe prender en la pólvora de una fuerza material. Esto lo desarrollará más adelante.

La teoría es importante en el Marx "joven". Alude explícitamente a la significación de la teoría en la Reforma Luterana: "El pasado revolucionario de Alemania es justamente teórico: es la Reforma. Como entonces el monje, ahora el filósofo en cuyo cerebro se inicia la revolución" [27]. Los rasgos de un pasado de conciencia hegeliana se impone en esta última frase. La revolución no nace en el proceso abiertamente material y concreto que se desarrollará bajo el motor de lo que luego se calificaría como la "lucha de clases", sino en el cerebro del filósofo; al igual que en el monje luterano, la Reforma. Esta óptica se repite más adelante: "No basta que el pensamiento impulse hacia la realización, la misma realidad debe acercarse al pensamiento". [28] La influencia neohegeliana sobrevive en ciertas partes de todo el texto. La influencia, en especial, de Feuerbach es perfectamente rastreada y logrará influir en Marx hasta su "superación" en adentrados momentos de su devenir teórico: "*Sagrada Familia*, etc..."



Ludwig Feuerbach (1804-1872)

### **1.10 LA INFLUENCIA DE FEUERBACH**

La influencia de Feuerbach en Marx es nítida en la *Introducción*. El humanismo feuerbachiano - que después se criticará como metafísico - se manifiesta cuando Marx dice:

"La crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre sea lo más alto para el hombre; y en consecuencia, en el imperativo categórico de subvenir a todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado." [29]

Feuerbach rezaba: "...el hombre es para el hombre el ser supremo...", así como también esgrimía la "inversión teórica", clásica, del neohegelianismo. Marx retoma a Feuerbach en este humanismo, aunque no señalará -en este texto- lo que considerará como los límites de esa concepción, establecida en términos concretos, sociales y económicos de clase. Señalará más adelante -en este contexto problemático- al proletariado, pero en forma abstracta y filosófica. Ya volveremos a esto. Lo que sí es importante señalar es que de la "inversión teórica" neohegeliana y feuerbachiana se mueve Marx en otra dirección: hacia incidir en aquellas relaciones "...en las cuales el hombre es un ser envilecido." Este es un paso adicional que es necesario considerar.

La influencia de Feuerbach - sin embargo - se expresa con mayor fuerza en el análisis de las relaciones entre la teoría y la "base material". Marx le da a la teoría una fuerza material en tanto ésta "...se enseñorea de las masas" [30] y esto es posible, en tanto sea radical: "La teoría es capaz de adueñarse de la masa apenas se muestre ad hominem y se muestra ad hominem apenas se convierte en radical. Ser radical significa atacar las cuestiones en la raíz" [31] Pero además: "La teoría en un pueblo alcanza a realizarse, en tanto cuanto se trata de la realización de sus necesidades" [32] Y más aún: "Las revoluciones tienen necesidades especialmente de un elemento receptivo, de una base material" [33].

Esta idea ya se venía planteando desde las *Tesis Profesionales para la reforma de la Filosofía* de Feuerbach. Para Marx en este período la "cabeza" de la revolución se encontraba en la "filosofía", mientras que su "corazón" en el "proletariado". Feuerbach, como buen neohegeliano, separa en la realidad pensamiento y existencia material, elevando en apoteosis los productos del espíritu y señalando con desprecio los materiales. El "corazón" es presa de las pasiones", con "necesidades" que lo hacen depender no de sí mismo. Es "sensible" y "contemplativo". Se contrapone al pensamiento que es "libre", activo", "un objeto que se refiere a sí mismo": "En la contemplación soy afectado, dominado por los objetos, soy un no-yo; en el pensamiento, por el contrario, domino los objetos, soy un yo" [34] (Feuerbach, *La esencia del cristianismo*). El ser "pasivo" distingue a la materia frente el "activo" del espíritu, frente a la "auto actividad" del pensamiento.

Esta concepción de Marx sobre la relación "teoría" y "base material", en este período, de origen o influencia feuerbachiana, sólo será transformada a partir de ese famoso artículo del *Vorwärts*.

Ahora bien, Marx en la Introducción, asume, en lo esencial, una posición que no llega todavía a ser la clásica del marxismo. Rossi es insuficiente y abstracto en este punto, cuando declara: "...el aspecto material en Marx, se sitúa al mismo nivel de importancia que el ideal para plantearse verdaderamente como su fundamento...", y: "Es natural la concepción del carácter de las relaciones de reciprocidad entre ambas esferas..." [35] En el Marx del que estamos hablando, es claro: la "base material" es necesaria, pero su necesidad no es en sí misma, sino en tanto la filosofía, aunque ésta sea ".en tanto cuanto se trata de la realización de sus necesidades". No basta hablar de una "base material" recogida con un "dialecticismo" abstracto para estar en la interpretación - que luego Marx sí elaborará - que estructura la realidad social a partir de la economía. Pasará más tiempo para que Marx abandone lo que podríamos decir es todavía influencia neohegeliana de Feuerbach.

Marx no ha asumido - según mi criterio - una posición "marxista" todavía. Por otra parte, apenas ha entrado en contacto, a principios de 1844, con el proletariado francés. Es decir, en general, el contacto con el contexto más preciso de los conflictos sociales y con las tradiciones que provienen directamente de la Revolución Francesa y a través de las sociedades secretas.



### 1.11 EL PROLETARIADO Y LA REVOLUCIÓN

La crisis alemana se la plantea Marx interrogativamente:

"¿Cómo podría con un salto mortal no sólo dejar atrás tales obstáculos propios, sino al mismo tiempo aquellos de los pueblos modernos, los límites que en realidad deben aún disputar y sentir como liberación de sus barreras reales? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales de las cuales parecen fallar igualmente las premisas y las sedes propicias a su resurgimiento" [\[36\]](#)

Se necesita una revolución radical, universal, humana. Como en la Kritik del 43, debe ser una revolución social y no política, no burguesa. Marx encuentra que la burguesía es incapaz de esa revolución universal. El busca una clase particular que: "...a partir de su propia situación particular (...) libera al resto de la sociedad". Para Marx es la única forma posible de revolución para Alemania: "Ni la revolución *radical* es un sueño utopista para Alemania, ni tampoco la *universal* emancipación humana, sino más bien la revolución parcial, la revolución *sólo* política, que deja derechamente en pie los pilares de la causa" [\[37\]](#).



## 1.12 LA DEFINICIÓN

Marx sintetiza entonces las tres características básicas del proletariado en la sociedad burguesa, que lo hacen ser, según Él, el emancipador universal. La exterioridad, la contraposición universal debida a sus sufrimientos universales y su contraposición radical debida a sus "cadenas radicales". Todo esto, se expresaba necesariamente en la relación proletariado-burguesía, en el seno del estado por antonomasia de sujeción que implica la gestión capitalista: "Para que una clase determinada sea la clase libertadora *por excelencia* otra clase debe, por lo tanto, ser la clase evidentemente opresora" [38]. Pero esta síntesis hay que transcribirla textualmente y en forma completa, pues es en la que se expresa con mayor precisión lo que será otro elemento definitivo del marxismo: el mesianismo proletario:

"...en la formación de una clase *radicalmente esclavizada*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado social que es la desaparición de todos los estados sociales; de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún *derecho especial* porque ella no padece una *injusticia social*, sino la *injusticia en sí*, que no puede ya apelar a un pretexto *histórico* sino a un pretexto *humano* que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán; de una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparles a su vez; significa, en una palabra, que el total aniquilamiento del hombre sólo puede rehacerse con la *completa rehabilitación* del hombre. Ese estado especial en el cual la sociedad va a disolverse es el proletariado" [39].



El proletariado aparece todavía, en el Marx de este texto, en forma abstracta y filosófica. Las "cadenas radicales" no se identifican concretamente. El factor económico-político, que luego proporcionará las bases objetivas de las definiciones básicas del marxismo, no está todavía presente. Esto le da a la necesidad del proletariado emancipador un carácter filosófico, abstracto y más lógico que material: necesidad de premisas establecidas teóricamente. Sin embargo, debemos comprender, que lo que revela es simplemente el "impacto" de la presencia del proletariado francés por primera vez vivo y activo para Marx.

El neohegelianismo abstracto de la tribu "democrático- humanista", al decir de Lowy, pasa al "comunismo filosófico" de otra secta; luego se estrella con la realidad del movimiento social europeo del siglo pasado. Las consecuencias se empiezan a percibir en la *Introducción* y seguirá entonces un curso hacia lo que será preconizado como el "socialismo científico", donde se establecen con claridad premisas sobre el papel determinante de la base económica de la sociedad.

En realidad, el rol del proletariado como agente revolucionario no aparece en Marx como una deducción necesaria del análisis económico, sino que es una premisa de naturaleza filosófica e ideológica producto de varios factores presentes en la vida cultural y política de la Europa del XIX.

Marx en la *Introducción* se refiere al proletariado alemán como único artífice de la emancipación "humana y universal" de la sociedad alemana. Sin embargo, este razonamiento no lo aplica a otros países europeos, y en especial a Francia. Llega a decir:

"En Francia cada clase del pueblo es idealista política y no se siente como una clase particular, sino como representante de necesidades sociales, sobre todo. La parte del *emancipador* pasa, por lo tanto, ordenadamente, con un movimiento dramático por las diversas clases del pueblo francés, hasta que llega a la clase que realiza la libertad social, no ya bajo la presuposición de ciertas condiciones intrínsecas al hombre y, sin embargo, creadas por la sociedad humana, sino más bien en cuanto que organiza todas las condiciones de la existencia humana bajo la presuposición de la libertad social" [40].



Este asunto es un reflejo de su evolución ideológica. No precisa cuál es esa clase "...que realiza la libertad social.", ni cuáles son las diferencias en las relaciones burguesía-proletariado entre Alemania y Francia para que varíen las condiciones de su emancipación universal. Es una laguna que tratará de rellenar en otro período.

En síntesis, la *Introducción a la crítica de la Filosofía de Hegel* plantea en la evolución de Marx el rol del proletariado y - al mismo tiempo- la afirmación del carácter no utópico de este movimiento que se plantea como la superación de la alienación. Ambas son posiciones vitales en la evolución intelectual de Marx.



### **1.13 EL IMPACTO DE LAS LUCHAS SOCIALES**

El sentido clave para la comprensión de la génesis del llamado "materialismo histórico" es, en gran medida, la presencia de la fuerza del movimiento obrero del Siglo XIX. La influencia del hegelianismo le brinda a Marx un marco altamente elaborado de elementos teóricos con el que poder intentar la construcción de una doctrina a partir del rol del proletariado. En el "último" período de la "obtención" de los factores esenciales del "marxismo", lo que se busca realizar es una síntesis más concreta de situaciones teóricas y de intereses correspondientes a entidades sociales e históricas. Los resultados prácticos y teóricos del comunismo francés, el inglés y el alemán en exilio, subyacen como parte del substrato material del que Marx se apropiaría como fuente imprescindible. La historia de las sociedades secretas en París, cuya trayectoria es anterior a su ilegalización en 1834, especialmente entre 1840-44, es clave para Marx; la Liga de los Justos, el Cartismo inglés y las conclusiones derivadas de la "Rebelión de los tejedores de Silesia" en junio de 1844; las disputas entre los Buonarroti o Dezamy de la famosa "Société des Travailleurs Egalitaires"; las críticas populares a los Cabet o incluso las

observaciones políticas de una Flora Tristán; los escritos y posiciones de un Wilhelm Weitling, padre espiritual del artesanado "proletarizado"; todos son elementos que intervienen como formas específicas del movimiento de las masas populares, cuya organización social y política se empieza a manifestar en este período, y que se expresa con indiscutible explosividad en el proceso revolucionario europeo que se inicia en 1848. Es después de esa revolución -precisamente- que Marx hablaría del concepto de "Dictadura del Proletariado" (noción que parece provenir de Blanqui), aunque para darle un contenido más preciso debería estallar la experiencia práctica de la "Comunne" de 1871.

El marxismo se construye como una doctrina *a partir de una época histórica, de una influencia intelectual previa y de las lecciones de las experiencias triunfantes o fracasadas de los movimientos sociales del Siglo XIX*. Marx cuando llega a París se dirige, a diferencia de Ruge también en París, hacia el comunismo existente; asociación que le ocasionaría la expulsión, por la presión del Estado Prusiano. Su contacto, bastante activo en algunos momentos, con las organizaciones populares y donde sostuvo actitudes prácticas sectarias y poco edificantes, es útil a la hora de entender sus ideas filosóficas y políticas. Adoptó un compromiso no tanto existencial como intelectual con el proletariado en las duras condiciones del capitalismo del siglo pasado, y potenció exageradamente la necesidad de los mecanismos revolucionarios en la resolución de los problemas sociales, al punto de hacerlos exclusivos. Esto último es influencia de la política francesa, cuya experiencia decisiva de la Revolución duró mucho en desaparecer de las tradiciones intelectuales y políticas de la vida nacional.

Por otra parte, la ingeniería social y la búsqueda de sujetos históricos sociales capaces de realizar reformas sociales habían estado al orden del día -especialmente en Francia - toda la primera mitad del siglo XIX, y -debe añadirse que- la filosofía hegeliana tampoco podía dejar de jugar su papel en este terreno. Tanto la preeminencia del mecanismo de la revolución, así como la búsqueda del sujeto que la materializara, encontraban sustento intelectual en las tradiciones políticas y filosóficas en las que Marx se movía.

El corazón del marxismo es, si se quiere, de *naturaleza política y filosófica*, en sentido general. Marx no desarrolló una teoría económico-política y filosófica y a partir de esta dedujo el rol mesiánico del proletariado revolucionario. Es más bien al revés. Teniendo como referencia intelectual tradiciones políticas y filosóficas de su Época, la influencia de las masas obreras en la vida social que vivió Marx motivó en sus ideas la asunción del proletariado como el sujeto histórico llamado a liberar a la humanidad, por la vía de la revolución. Esta asunción de *sujeto y de método político* se convirtió en un motor decisivo de la visión histórica elaborada por Marx.

La teoría económica luego permitiría explicar y justificar la premisa política y metodológica ya asumida. Es evidente -sin embargo- que en este proceso de la génesis de ideas marxistas existía una *dialéctica de influencias recíprocas*. No bastaba, por ejemplo, el contacto existencial con el proletariado francés e inglés para definir el rol que le asignaría Marx. Tampoco para apuntalar la revolución. La búsqueda de sujetos sociales históricos redentores de la humanidad no sólo estaba inscrita en la vida intelectual europea en general, sino en la *formación individual hegeliana de Marx*. El marco hegeliano, que afirmaba el movimiento de los procesos históricos en una dialéctica de negaciones, rupturas y superaciones, permitía sustentar filosóficamente, por otro lado, el mecanismo revolucionario. La formación intelectual de Marx le dio un marco de pensamiento -e incluso el primer impulso si se quiere- que le abría la posibilidad de asumir radicalmente las premisas políticas a las que nos hemos referido. Pero este marco, por más radical que se pudiera definir, no engendraba por sí sólo esas conclusiones. Era, entonces, el resultado de una combinación de influencias: la formación filosófica, la tradición política francesa, y la experiencia personal y práctica cercana al movimiento obrero europeo (siendo este último muy decisivo).

Con esta óptica es posible entender mejor la génesis del marxismo y más que eso su influencia posterior. Algunos pensadores dentro y fuera de la tradición marxista interpretan al marxismo como un fenómeno teórico y metodológico referido a la economía. Algunos privilegian el análisis de las ideas económicas de Marx, separándolas de las filosóficas o políticas. Pero esto por sí sólo no podría explicar, entre muchas cosas, la influencia del marxismo hasta nuestros días en la historia política y social.

*Las ideas políticas y filosóficas constituyen la dimensión decisiva del pensamiento marxista.* Comprender esto brinda la posibilidad de entender no sólo su devenir intelectual, sino la evolución de sus implicaciones en el tejido concreto de la realidad social y política, su rol en el movimiento práctico de la historia y el destino de los hombres de carne y hueso.

## NOTAS

- 1** Lowy, Michael. *La Teoría de la Revolución en el joven Marx*. México: Siglo XXI editores, S.A., 1972. p. 83.
- 2** *Ibid*, p. 85.
- 3** *Ibid*, p. 85
- 4** Marx, K. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en *Oeuvres*, IV, p. 71 *Werke*, I, p. 233. (Citado por Lowy, p.65).
- 5** Hegel, W. *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Ed. Claridad, 1968. p. 212.
- 6** Marx, K. "Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel"; Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968, p. 7.
- 7** *Ibid*, p. 8.
- 8** Marx, K. & Engels, F. *Ideología Alemana*, México: Ed. De Cultura Popular, p. 17.
- 9** Marx, "Tesis sobre Feuerbach," en la *Ideología Alemana*, Mexico: Ed. de Cultura Popular, p. 667.
- 10** *Ibid*, p. 668.
- 11** Marx, Introducción a la crítica de la *Filosofía del Derecho de Hegel*, P. 9.
- 12** *Ibid*, p. 9.
- 13** *Ibid*, p. 9.
- 14** *Ibid*, p. 13.
- 15** *Ibid*, p. 19.
- 16** *Ibid*, p. 19.
- 17** *Ibid*, p. 20.
- 18** Trotsky, L. "Resultados y perspectivas: Las fuerzas motrices de la revolución". Buenos Aires: Ed. Cepe, 1972. p. 31.
- 19** Marx, Introducción a la crítica de la *Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 17.
- 20** *Ibid*, p. 14.
- 21** Rossi, Mario. *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx*, Madrid: Comunicación 11, 1971. p. 304.
- 22** *Ibid*, p. 305.
- 23** *Ibid*, p. 306.
- 24** Marx, Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, p. 14
- 25** Rossi, *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx*, p. 307.

- 26** Marx, Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, p. 15.
- 27** *Ibid*, p. 65.
- 28** *Ibid*, p. 17.
- 29** *Ibid*, p. 15.
- 30** *Ibid*, p. 15.
- 31** *Ibid*, p. 15.
- 32** *Ibid*, p. 16.
- 33** *Ibid*, p. 16.
- 34** Feuerbach, L. *Essence du Christianisme, París: Librairie I Internationale*, 1864, pp. 382-389.
- 35** Rossi, *La génesis del materialismo histórico: el joven Marx*, p. 310.
- 36** Marx, Introducción para la crítica de la *filosofía del derecho* de Hegel, p. 17.
- 37** *Ibid*, p. 18.
- 38** *Ibid*, p. 19.
- 39** *Ibid*, p. 21.
- 40** *Ibid*, p. 20.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### EN LA HERENCIA HEGELIANA

[2.1 La dimensión práctica del Marxismo](#)

[2.2 Las Contradicciones del Capitalismo](#)

[2.3 De la crisis económica a la Revolución](#)

[2.4 La crítica Marxista de Hegel](#)

[2.5 El "Rescate" de la dialectica Hegeliana](#)

[2.6 Historia y futuro de Hegel](#)

[2.7 La crítica política de Hegel](#)

[2.8 La crítica Marxista del materialismo Feuerbachiano](#)

[2.9 La crítica de la religión en Feuerbach](#)

[2.10 La crítica de los Neohegelianos](#)



G. Hegel (1770 - 1831)

En el capítulo anterior, nos interesó estudiar el camino seguido por Marx en su separación de las ideas de Hegel, y el comienzo de la edificación intelectual de su comunismo. En este capítulo, nuestra atención está dirigida hacia la relación entre las ideas y opiniones de Marx y Engels, y el pensamiento de Hegel y los Neo-hegelianos (especialmente Feuerbach).

En la *Ideología Alemana* se encuentran de una manera más sistematizada las principales ideas de lo que podemos llamar la interpretación marxista de la historia. Este libro representa teóricamente la fusión práctica del inicio de la acción conjunta de Marx y Engels y codifica sus principales ideas sobre la realidad social. Como es necesario comprender, tenía que ir, bajo la forma de una *implacable crítica*, contra la ideología alemana. Tenía que dirigirse también, como necesidad individual y concreta, contra la "...conciencia filosófica anterior". Aunque es imposible de negar la extraordinaria influencia (más de lo que los marxistas suelen reconocer) que esta conciencia filosófica anterior tenía en la acuñación de las nuevas aproximaciones.

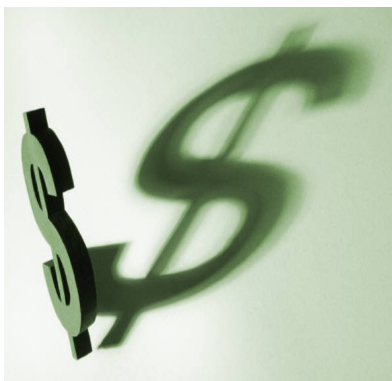
# MARXISM



## 2.1 LA DIMENSION PRÁCTICA DEL MARXISMO

La actitud hacia la historia, así como el pensamiento, de los maestros fundadores del marxismo, desde un principio asumió una perspectiva clasista y activista, que resume el mismo Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de "transformarlo" [1]. La base de la crítica que ejerce Marx contra los neohegelianos, incluyendo al que considera, en última instancia, un "hereje" metafísico, Feuerbach, reside en esta afirmación prescriptiva sobre la inmaterialidad de sus prácticas teóricas. Esta actitud práctica, que se va a plasmar en la acción política, va a constituir uno de los rasgos centrales del marxismo.

Por caminos personales distintos, Marx y Engels llegaron a la conclusión de que el proletariado era la clase social capaz de liberar a todas las clases oprimidas y dar una alternativa histórica a la humanidad. Desde un principio, en que se ligan a las organizaciones proletarias de París, Londres y Europa en general, definen como su hilo conductor la afirmación de la necesidad de una revolución proletaria y la definición de una estrategia política global en ese terreno de ideas. Sus críticas a la Liga de los Justos, al Cartismo británico, a los Socialistas Utópicos, etc., están dentro de este marco. El análisis de las entrañas económicas de la sociedad capitalista y de la situación del proletariado les plantea -en cierta medida- un programa de acción. En la *Ideología Alemana* se expresa parte del proceso de elaboración teórica de una nueva doctrina filosófica y social. El *Manifiesto Comunista*, tiempo después, debe verse más que una nueva compilación de resultados ideológicos abstractos; constituía el *programa* de esta Liga y, más aún, el programa para la nueva figura redentora de la humanidad, el proletariado revolucionario en la época del capitalismo de libre competencia.



## **2.2 LAS CONTRADICCIONES DEL CAPITALISMO**

Las ideas marxistas representan una crítica a una concepción del mundo considerada exclusivamente burguesa y la decantación de elementos de una nueva conciencia autoafirmada como científica, que se refiere a un movimiento de lucha de clases y que supone, en menor o mayor grado, una práctica política. Subyace la convicción de que las reglas de propiedad burguesa chocan con el desarrollo de las fuerzas productivas, una contradicción insalvable que es, desde su punto de vista, la que abre las puertas de la revolución. En los años siguientes a la elaboración de la Ideología Alemana, Marx y Engels sacarían las consecuencias metodológicas y prácticas de su análisis y de sus premisas. Si las fuerzas productivas ya no podían ser desarrolladas por la propiedad burguesa entonces la hora del proletariado había llegado. Ante los estallidos revolucionarios que se abren en 1848: la caída de la monarquía de Louis Philippe en febrero, el movimiento de las masas en Berlín, Viena, Budapest, Roma, Munich etc., sucesos en los que se puede percibir -es necesario reconocer- a un proletariado combativo e independiente frente a la burguesía europea (débil frente a la nobleza), y en el medio de las consecuencias de la crisis económica de 1847, Marx y Engels creen ver la confirmación de sus teorías. Sin mucha meditación, llaman en ese momento a acabar con el orden burgués y tomar las riendas de la sociedad. Es ese el momento de aquel "mensaje" escrito por Marx y dirigido al Comité Central de la Liga de los Comunistas en que proclaman:

"Mientras que los pequeños burgueses democráticos quieren poner fin a la revolución lo más rápido que se pueda, después de haber obtenido, a lo sumo, las reivindicaciones arriba mencionadas, nuestros intereses y nuestras tareas consisten en hacer la revolución permanente hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos poseedoras, hasta que el proletariado conquiste el poder del Estado, hasta que la asociación de los proletarios se desarrolle, y no solo en un país, sino en todos los países dominantes del mundo, en proporciones tales, que cese la competencia entre los proletarios de estos países, y hasta que por lo menos las fuerzas productivas decisivas estén concentradas en manos del proletariado." [2]





LEONID GIKH GIKH BUKH COMRADE

17

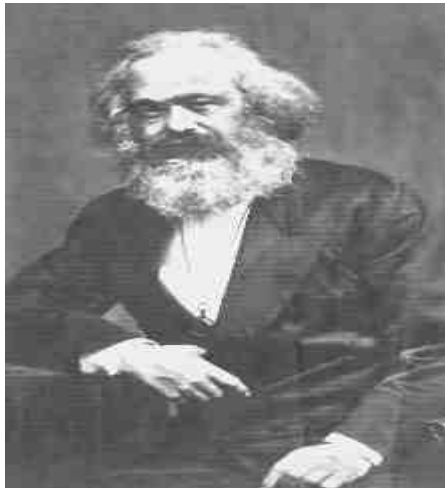
### 2.3 DE LA CRISIS ECONÓMICA A LA REVOLUCIÓN

El análisis que subyacía al programa político manifiesto en el "Mensaje" era el del *agotamiento económico del orden burgués*. Era, sin embargo, un grave error. La economía capitalista mantendría un extraordinario desarrollo orgánico global de las fuerzas productivas de manera casi continua por un enorme espacio de varias décadas más de una manera ostensible (y no es claro que haya entrado todavía a una "decadencia absoluta"). La crisis económica de 1847 tal vez fue sustrato de la *vague* revolucionaria de los años siguientes (y esto es discutible). Pero en todo caso no fue la crisis definitiva para la burguesía. Hubo error en la apreciación, pero de este los marxistas nunca sacaron las conclusiones teóricas apropiadas. Han justificado el error argumentando entre otras cosas las dificultades de información en ese preciso período. Pero más que eso han sólido afirmar que se trató de un error de oportunidad y no uno metodológico. Se dice que era un problema de tiempo y no de método. A pesar de esas ocasiones, y al igual que muchas otras similares, el esquema doctrinal ha seguido intacto: el agotamiento estructural del capitalismo sigue poniendo presentes para el proletariado las mismas tareas planteadas por Marx en 1848.

El paso del capital de libre concurrencia al capital financiero monopolista, Lenin lo llamó imperialismo. Este se ha considerado en el marxismo el terreno de la decadencia del capitalismo, que, en aras de defender la acumulación levanta las banderas del pillaje colonial, de la usurpación de la economía de los pueblos, de las guerras y la destrucción. El imperialismo se supone que es la fase que señala el agotamiento del modo de producción capitalista y plantea la revolución permanente. Por eso es que León Trotsky, uno de los marxistas de nuestro siglo más dogmáticos y sectarios, retomó y amplió el análisis de Marx en torno a la revolución permanente. En sus "Tesis sobre la revolución permanente" de 1930, resume lo que en la categorización marxista-trotskista se supone es la experiencia de varias décadas de lucha revolucionaria por la dictadura del proletariado. Señala la tesis décima:

"El triunfo de la revolución socialista es inconcebible dentro de las fronteras nacionales de un país. Una de las causas fundamentales de la crisis de la sociedad burguesa consiste en que las fuerzas productivas creadas por ella no pueden reconciliarse ya con los límites del Estado nacional. De aquí se originan las guerras imperialistas, de una parte, y la utopía burguesa de los Estados Unidos de Europa, de otra. La revolución socialista empieza en la palestra nacional, se desarrolla en la internacional, y llega a su término y remate en la mundial. Por lo tanto, la revolución socialista se convierte en permanente en un sentido nuevo y más amplio de la palabra: en el sentido de que sólo se consuma con la victoria de la nueva sociedad en todo el planeta" [3]

*Este marco ideológico y político, que tanta importancia práctica tuvo en la historia de nuestro siglo, encuentra su fundamento, especialmente, en la Ideología Alemana. Vamos a introducirnos en este y los siguientes capítulos en algunas de estas ideas para intentar una indagación crítica profunda y avanzar en el balance teórico del marxismo; también recurriremos a otros textos clásicos que nos permitan una mejor comprensión de estas ideas.*



**K. Marx**

## **2.4 LA CRÍTICA MARXISTA EN HEGEL**

Para el marxista ortodoxo la influencia de Hegel no puede entenderse como expresión de la elaboración intelectual individual. Su influencia teórica y práctica sólo puede comprenderse como producto de la *correspondencia* y *complementariedad* de sus aproximaciones teóricas con el movimiento de ascenso revolucionario de la burguesía en la sociedad europea. El derribamiento práctico del "Ancien Regime", emergente según el marxismo desde las infraestructuras económicas, creó un fuerte proceso social cuyas poderosas repercusiones concretas en las relaciones sociales no podían dejar de abrir curso a la polémica y a la toma de posiciones sobre lo que hacía cimbrar al mundo

occidental, no podía dejar de exigir un devenir teórico y una revolución también en la conciencia.

Las necesidades del nuevo sistema socio-económico, que aparecía determinante en las diversas ciencias naturales y la industria, en los nuevos productos de información y conocimiento, necesitaban (con la fuerza del determinismo) la gestación de una nueva forma teórica y metodológica. El marco teórico previo caracterizado como metafísico en unos casos y en otros formalista y empirista, se suponía que eran incapaces de responder a las necesidades que imponía el flujo y el cambiante desarrollo del nuevo "modo de producción" capitalista. La dialéctica hegeliana, explica el marxista, es la respuesta burguesa a las nuevas necesidades económicas. La unidad de los contrarios, la negación del supuestamente precario *modus pollens*, la unidad de la verdad y la falsedad, la transitoriedad de las fases de desarrollo, los saltos de lo cualitativo en cuantitativo y viceversa, en fin: las categorías básicas de la dialéctica, emergen al ritmo de las condiciones sociales e históricas que se imponen como dominantes en los siglos XVIII y XIX. Hegel, en esta interpretación, desaparece como individuo. Su pensamiento en realidad no es aquí más que la expresión de las condiciones económicas y materiales en general.

Hegel es visto como expresión del ritmo del ascenso revolucionario de la burguesía en el siglo XVIII, es y se trata de encontrar en su propia vida, en sus posiciones distintas, esa determinación. Entonces se hace referencia a su admiración y apoyo a la Revolución Francesa, y a su vinculación a ciertos estratos de la sociedad alemana de la época.

Esta revolución teórica sobre dos milenios de historia se entiende desarrollada fundamentalmente por la escuela de filosofía alemana desde Kant, pasando por Fichte, Schelling y culminando con Hegel. Kant, Fichte, Schelling y Hegel son para el marxismo partes integrantes en sus filosofías de una sola línea continua que posee como común denominador la base social burguesa como elemento subyacente. Se trata de una tendencia de oposición anti-feudal básica: la ilustrada racional idealista. Se admite que hay diferencias entre ellos, pero sólo en su forma, el contenido arranca de una situación social determinada por la inevitabilidad de la lucha de clases y por la toma de posiciones que corresponden. Las críticas de Hegel al idealismo subjetivo "gnoseológico" de Kant y "activo" de Fichte apenas revelan el sentido de las necesidades de la burguesía. La crítica al formalismo del "deber imperativo" como formas abstractas y absolutas que oponen, al decir de Hegel, la vida al hombre "desarrollado", es aquella que clama por una moral burguesa, una moral al talle y medida concretos que necesita la burguesía. La puntualización sobre el no-yo fichteano que deviene, de cualquier manera, yo, y que reclama la identidad, no deja de responder a las necesidades del accionar objetivo y material empírico. La escuela idealista alemana en este esquema unilateral y meramente clasista correspondía a la gestión e intereses de la burguesía en los siglos XVIII y XIX.

## 2.5 EL "RESCATE" DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Pero si bien esta escuela correspondía, según Marx, a los requerimientos de un abstracto modo de producción capitalista, se daba una situación extraña, puesto que en Alemania había un retraso en la evolución de las reglas capitalistas. Marx encontraría, sin embargo, una interpretación que supuestamente explicaría esta paradoja. Los ideólogos de la burguesía alemana habían compensado la inferioridad económica, la debilidad política y la poca ayuda que recibían de su clase, con una valentía extraordinaria y una aguda visión del mundo del pensamiento. Desarrollaron una revolución en el mundo de las ideas cuando sus parientes más prácticos eran incapaces de desarrollar una revolución en el mundo de la realidad práctica. Marx caracterizó la filosofía de Kant, el fundador de la escuela alemana clásica de filosofía como: "la teoría alemana de la Revolución Francesa". Para los marxistas, Hegel desarrolló esta "teoría alemana" hasta el máximo punto en su dialéctica. En este sentido, Hegel es visto como una superación "adecuada" de Kant.

Pero bien, para Marx el problema de estos filósofos burgueses era que estaban condenados por su "posición de clase" a ser incapaces de aprehender de manera totalizante la verdad y la ciencia. La lógica dialéctica, que es afirmada como valor indiscutible de la obra hegeliana, devenía en Hegel (siempre según el juicio marxista) su opuesto: metafísica a través de lo que se critica como una interpretación ontológica idealista. Este es el problema teórico de partida que reconstruirán Marx y Engels desde una óptica ontológica materialista y con premisas precisas sobre la realidad social.

La dialéctica en Hegel, señalaba Engels, desde su ontología, así como desde muchas de sus afirmaciones prácticas políticas, se convertía en su negación. (Existen -debo decirlo- fundamentos y elementos políticos en esta visión que se tiene de Hegel). Se suele retrotraer ciertas posiciones políticas de Hegel: la negación de la fase jacobina de la Revolución Francesa ("métodos plebeyos"!) y la afirmación de la girondina, admiración por el Estado napoleónico (Hegel llamó a Bonaparte "el alma del mundo") reafirmando el ideal estatal de la monarquía constitucional, así como la glorificación de la raza de los teutones de Brandeburgo, etc. La defensa por Hegel del Estado Prusiano y la casta de los Hohenzollern aparece como el sustrato político sobre el que se ejerce la crítica del pensamiento hegeliano. Dice Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, refiriéndose al Estado ideal:

"...se toma por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se haya destinado a ser un día real, por mucho que hay un choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es irracional, se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer". [\[4\]](#)

Aquí tal vez sea conveniente una pequeña digresión. Es cierto que nada puede ser inmutable o definitivo más que en el territorio de lo ideológico, y entonces en contra de la propia realidad. No es erróneo plantear con Hegel y Marx que lo único absoluto es el movimiento. Lo real -en el sentido social y humano de arriba- es el devenir continuo de diversas y sucesivas fases transitorias, cada una de ellas implantadas bajo la necesidad concreta de sus propias circunstancias específicas. La necesidad planteada así en términos abstractos es factor constitutivo de lo real; lo racional conlleva también la necesidad (a veces, sin embargo, es en lo racional donde más encuentra lugar la necesidad). Lo real (social, humano) sólo puede entenderse entonces como unidad de factores necesarios, racionales, pero al mismo tiempo donde se incluye especialmente el azar. Es ese territorio extenso en el que la necesidad no existe y el hombre ni nadie puede prever la contingencia. El debate sin la incursión del azar plantea las cosas de una manera abstracta además de extremadamente rígida, dejando lugar sólo a la necesidad, punto de partida para consideraciones sumamente equivocadas y hasta peligrosas sobre la sociedad, la historia y la política.



## **2.6 HISTORIA Y FUTURO DE HEGEL**

Hegel se preocupó por hacer una interpretación de la historia en términos coherentes filosóficamente y de acuerdo a una serie de premisas específicas. La dialéctica se entiende en él esencialmente como comprensión del pasado. A pesar de ello a veces se podría encontrar en Hegel también una excitativa para hacer *razonable* el presente. El futuro desaparece realmente en Hegel puesto que todo lo unifica metafísicamente el Absoluto.

Para los neohegelianos de "izquierda" este fue un punto clave porque el momento histórico les planteaba dos cosas: no aceptar pasivamente el presente; y buscar bases teóricas para la transformación de la realidad con vistas a un futuro mejor. Había entonces una necesidad extraordinaria por encontrar un sentido de justificación a los intereses y acciones que reclamaban los sectores sociales con los que se identificaban en la sociedad alemana. El neohegelianismo de izquierda aisló el elemento de la negación como instrumento de transformación social al margen de la escatología del absoluto hegeliano. Era la negación vista hacia atrás, pero esencialmente en el presente y a proyectarse en el futuro. Marx fue heredero directo de este tipo de posiciones. Se trataba de un rescate del presente y el futuro en la dialéctica. Este es un fundamento claro hacia lo que se podría llamar una "teoría de la *praxis*", en la que el pasado -y el futuro- desaparecen en sí y se integran a la acción del presente.

## 2.7 LA CRÍTICA POLÍTICA DE HEGEL

Es indiscutible que Hegel usó su sistema ideológico para también sustentar una orientación política. Es claro que el "sistema" que respondía -para el marxismo- a las necesidades burguesas no podía eximirse de calificaciones políticas: "La idea absoluta había de realizarse en aquella monarquía por estamento que Federico-Guillermo III prometiera a sus súbditos tan tenazmente y tan en vano..." [5]. Se trataba de una crítica política, puesto que Marx y Engels también adoptaban un punto de partida político, solo que antagónico al de Hegel.

El contexto socio-político de la época exhibía buena parte de las características de los grupos sociales en pugna en la emersión de la sociedad moderna. Las relaciones entre la burguesía alemana y el absolutismo feudal son muy claras. En Alemania se trataba de una burguesía timorata que no dejaba de defender las relaciones feudales, entabando pactos y permitiendo el gobierno de castas militares conservadoras; y esto a pesar del sentido contrario que ello implicaba para sus propias reivindicaciones específicas. Esto era, sin embargo, el producto de una percepción sobre sus posibilidades históricas colectivas, y sobre los métodos y resultados que podían lograrse en su contexto histórico. La Revolución Francesa, con su cortejo de inestabilidad, violencia e inseguridad, no aparecía como una buena opción para las nuevas clases emergentes. Temían con toda justicia el *descontrol* y *lo impredecible*. Marx y Engels -sin embargo- sólo van a ver en esta situación el "miedo burgués frente al proletariado".

La realidad es que hasta la tercera parte del siglo XIX, bajo una "monarquía bonapartista", se llega a los mayores logros burgueses (los sucesos de 1813, así como el avivamiento estudiantil en la Jena de 1820, y el influjo de la revolución de 1848, después de la experiencia silesiana de junio de 1844, son factores que no lograron desencadenar un torrente revolucionario y de confrontación en la burguesía alemana).

La crítica que hace el marxismo a Hegel no es, sin embargo, sólo política, y tampoco es total. El marxismo recoge la tradición hegeliana en busca de nuevas categorías de comprensión de la realidad afirmando los valores cientificistas del siglo XIX. Por eso es que Engels manifiesta que su movimiento es "...hacia el conocimiento positivo y real del mundo " [6]

El marxismo entiende que un sistema absoluto y dialéctico son excluyentes recíprocamente. En *El Anti-Duhring* dirá Engels:

"Un sistema de la naturaleza y de la historia que abarca todo y contiene todo, está en contradicción de las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico; pero esto no se opone, de otra parte, de ninguna manera sino por lo contrario implica que el conocimiento sistemático del conjunto del mundo exterior haga progresos gigantescos de generación" [7]

La influencia de Hegel fue notable en la intelectualidad alemana de principios de siglo. Se creó una llamada izquierda hegeliana en cuyo seno probaron sus primeras armas Marx y Engels, aunque desde puntos de partida distintos. También se creó un ala caracterizada como de derecha. El hegelianismo en su lenguaje y categorías fue usado por los diferentes grupos políticos y en especial por la burguesía. Engels lo testimonia de la siguiente manera:

"... la escuela de los jóvenes hegelianos se presentaba ya abiertamente como la filosofía de la burguesía radical ascendente, y solo empleaba la caja filosófica para engañar a la censura" [8]

Es en este contexto intelectual y político que Marx y Engels se refieren a las ideas de Feuerbach.



## **2.8 LA CRÍTICA MARXISTA DEL MATERIALISMO FEUERBACHIANO**

Para Marx y Engels, Feuerbach rompió con el hegelianismo pero para caer en un materialismo según ellos metafísico. Aunque reconocen que se diferencia de los materialistas franceses del siglo XVIII, afirman que no llega a superar la profunda "unilateralidad" de estos, que obedecía a una visión considerada mecanicista y a una incapacidad "para concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo histórico. Esto correspondía "al estado de las Ciencias Naturales por aquel entonces y al modo metafísico, es decir, antidialéctico, de filosofar que con él se relacionaba" [9]



El materialismo mecánico se dice que es aquel que contempla la realidad bajo sus apariencias sensibles inmediatas en forma de objeto y hechos aislados, perdiendo de vista su carácter dialéctico. Este materialismo es adjudicado a los filósofos franceses del siglo XVIII y a los empiristas británicos, desde Bacon, Locke, Hume, Berkeley, etc.

Marx y Engels trataron de explicar por qué en el siglo XVIII los materialistas no podían tener la conciencia dialéctica histórica que ellos sí podían obtener. Se debía:

1-) a la falta de perspectiva histórica que se supone había existido en la conciencia humana hasta Hegel (de la que se libraría tal vez Vico). La lentitud del desarrollo humano y la fijeza de las formas sociales, junto con la imposibilidad de reunir materiales históricos abundantes y objetivos impedía la concepción de la historia como proceso contradictorio; y también

2-) a una similar situación de insuficiencia en las ciencias. Solo la matemática y la mecánica se habían desarrollado; los procesos biológicos, químicos, astronómicos, eran concebidos en forma mecánica, faltaba la idea de la evolución de las realidades naturales.

Para el materialismo la naturaleza es primaria con respecto al espíritu, el cual es un proceso natural. El espíritu es el producto supremo de la materia: la materia ofrece al espíritu el sustrato de la contemplación. Sin embargo, este materialismo no explica la forma en que el espíritu es producido y se relaciona con la materia. La crítica marxista se dirige aquí a un reduccionismo del espíritu a la materia en el que se impide entender las leyes objetivas propias del espíritu y la forma en que este influye en los conjuntos de los procesos materiales. La crítica marxista señala que el materialismo caracterizado como "vulgar" no logra comprender que esta producción es una realidad activa y práctica, en un proceso de transformación recíproca entre los hombres y la naturaleza, y que es mediatizada socialmente en cada momento concreto, estableciendo así la forma y la dinámica específica de su desarrollo. Dice Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*:

"El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que solo concibe las cosas, la realidad, la sinceridad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo" [\[10\]](#)

Para el marxismo la separación tajante que hacen los materialistas anteriores entre el sujeto y el objeto da fruto a la metafísica. Para el nuevo materialismo la intervención práctica del sujeto, de los hombres en el proceso de la reproducción de su vida material, esa "actividad sensorial humana" social llamada trabajo así como sus determinaciones, es la base activa y realmente objetiva que permite explicar la conciencia y sus elementos constitutivos, así como su intromisión objetiva y transformante en los procesos naturales.

En el "materialismo dialéctico" la naturaleza contiene al espíritu, la unión del ser y el pensar se verifica en el hombre como ser consciente y social. La respuesta a si el mundo existió siempre o si fue creado es dado en los primeros términos, pero como un problema práctico. En ese mismo sentido Marx impugna a Feuerbach:

"No contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica." [11]

Este carácter práctico está articulado por la actividad del trabajo, que Engels afirma en *El papel del trabajo en la transformación del mono en el hombre*: "Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre" [12]

## **2.9 LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN FEUERBACH**

Es en la filosofía de la religión y en su ética que (según Engels) Feuerbach muestra su verdadero idealismo. La religión es para él una relación humana sentimental, de amor entre dos sujetos [13]. Para Feuerbach "...lo primordial no es que estas relaciones puramente humanas existan, sino que se las considere como la nueva, como la verdadera religión" [14]. Feuerbach dice además: "los períodos de la humanidad solo se distinguen uno de otro por los cambios religiosos" [15]

Para Engels, una vez que se ha encontrado la base materialista de la naturaleza y de la religión, es absurdo tratar de mantener, como Feuerbach, a toda costa, la palabra religión; el hacerlo muestra claramente que no se han abandonado los presupuestos idealistas.

Las premisas fundamentales de la concepción moral de Feuerbach son: el anhelo de dicha, limitado racionalmente en orden a que sus efectos no perjudiquen el campo de partida, ya sean estas consecuencias naturales o resultado de la perturbación del anhelo de dicha de otros, y el amor. Engels demuestra que bajo las anteriores premisas, la Bolsa puede pasar por un modelo de moralidad. En general, esta es una moral egoísta, estrecha, que no puede empujar sino a la rigurosa observancia de las condiciones sociales existentes (pues por el contrario nuestro anhelo de dicha chocaría con el de otro). En cuanto al amor, que al fin y al cabo no es sino la manifestación del deseo de dicha, se adaptará a la "legislación vigente". La crítica a Feuerbach es en el fondo también política. Feuerbach no aspira a romper con el orden social y político existente frente al cual Marx y Engels afirman una ruptura de naturaleza revolucionaria. La visión de Feuerbach es considerada "burguesa", pero además "pequeño burguesa y provinciana". Esto es así pues se considera que ni siquiera predica la competencia o el

afán de triunfo, sino la vida ajustada a las relaciones de dominación que no son percibidas como tales. En la tradición marxista, dice Mölnar en su libro *Fuentes ideológicas del materialismo histórico*:

"La posición teórica y práctica de Feuerbach es la expresión de la debilidad y las vacilaciones de la pequeña burguesía alemana. El materialismo francés, ideología de una filosofía fuerte y consciente de su fuerza, habrá opuesto la negación opuesta de la religión a la ideología religiosa del feudalismo y, en su forma burguesa, había luchado contra las instituciones del feudalismo. Por el contrario, el materialismo pequeño burgués y metafísico de Feuerbach se contentaba con ofrecer un sucedáneo de religión y preconizaba la pasividad en el terreno político" [16]

Engels resume su crítica:

"A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que ha todos sus predecesores. Está calculada para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cuál no es aplicable nunca ni en parte alguna (...). La verdad es que cada clase y cada profesión tiene su moral propia, que viola siempre que puede hacerlo impunemente, y el amor, que tiene por misión hermanarlo todo, se manifiesta en forma de guerras, de litigios, de procesos y escándalos domésticos, divorcios, y en la explotación máxima de los unos por los otros" [17]

La crítica marxista sigue: al igual que su moral se eleva por encima del hombre concreto, su misma crítica a la religión no alcanza tampoco terrenalidad. Feuerbach reduce la religión a su base terrenal pero no ve este proceso de inversión religioso como expresión propia del movimiento práctico social. Marx afirma, de nuevo en sus *Tesis sobre Feuerbach*:

"...el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desagarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender este en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción" [18]

El materialismo marxista busca las raíces de la vida consciente de los hombres en las contradicciones inherentes al conjunto de sus condiciones de vida, determinantemente en relación con las condiciones socio-económicas. La religiosidad de los hombres, cambiante de un época a otra, a pesar del carácter sumamente conservador de las ideologías religiosas, según Marx, no hace sino reflejar estas condiciones.

Concretamente, para el marxismo clásico la religiosidad corresponde a la conciencia humana de los límites de sus capacidades prácticas, los cuales están puestos ante todo por la avasalladora naturaleza en las sociedades antiguas y por la atomización de la sociedad sin lazos personales y la peculiar inconciencia de las relaciones humanas que resulta de ellas en las más desarrolladas.

## **2.10 LA CRÍTICA DE LOS NEOHEGELIANOS**

El problema de los neohegelianos, según Marx, residía en que no pasaron de ser hegelianos. Se trataba de un momento histórico en el cual no estaba en curso la gloria e implicaciones de la Revolución Francesa por una real unidad nacional bajo la dirección burguesa (como en tiempos de Hegel) sino que en su lugar lo que se plasmaba era el triunfo de la reacción feudal, especialmente en el terreno político. En parte, la crítica que hace Marx, en el *Manifiesto Comunista*, a los seguidores posteriores a Saint Simmon, es metodológicamente semejante para los neohegelianos.

La esencia de la crítica marxista en la Ideología Alemana es que:

"La sumisión a Hegel es la razón de por ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, no por mucho que cada uno de ellos afirme haberse remontado sobre Hegel" [\[19\]](#)

Según Marx la crítica de los neohegelianos se dirigía a las categorías inexorables de la religión. Pero se quedaron sólo allí: "Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas" [\[20\]](#). Se quedaron encasillados en el marco del concepto y la categoría, para no salir de ella sino para depositar sus espíritus en otra religión, como en el caso de Feuerbach: "los neohegelianos coincidían con los viejos hegelianos en la fé, en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo general dentro del mundo existente" [\[21\]](#)

Para Marx y Engels, al igual que todos, Feuerbach, que en su teoría de las relaciones humanas apunta a una supuesta necesidad entre los hombres, eterna y amorosa, sigue el camino de la contemplación y no de la transformación práctica:

"Feuerbach aspira, pues, (...) a crear una conciencia exacta de un hecho existente, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe" [\[22\]](#)

La crítica a Feuerbach por Marx es en el sentido de que el primero no es capaz de observar el movimiento del mundo que nos rodea, y de la trabazón histórica y material que recorre la vida de los hombres. No ve el rol de la industria y el comercio en las actividades diversas sociales. Su "certeza sensorial" es abstracta, metafísica, enajenante del carácter social e histórico que, incluso, le ha dado origen. Marx considera que Feuerbach dista leguas de los idealistas y de los "materialistas" franceses e ingleses del siglo XVIII, pero que, sin embargo, su concepción de "hombre", incluso del "hombre corpóreo y sensible", es metafísica:

"En la medida que Feuerbach es materialista, no aparece en Él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él..." [\[23\]](#)

Marx se separa de los neohegelianos (a los que trata de "ovejas que se hacen pasar por lobos" [\[24\]](#).) en la medida misma que se separa de Hegel en una llamada inversión conceptual que de hecho es una estructuración de categorías y conceptos nuevos. Las nuevas premisas sobre lo real y social encuentran un punto importante de separación de Hegel en el territorio de las categorías de la economía política.

El marxismo plantea una nueva concepción de la historia cuyo decurso es visto en íntima relación con la evolución económica y material de las sociedades. Uno de los conceptos claves en Marx es el de "modo de producción", que estudiaremos en el siguiente capítulo.

En Marx es obvio que se dio una ruptura con Hegel, pero al mismo tiempo hay un marco de categorías y de ideas hegelianas que están presentes en las ideas marxistas. Sin embargo, es claro que Marx encontró un espacio filosófico original en el que colocarse.

## NOTAS

[1](#) Marx, K. & Engels. F. *Ideología Alemana*. Méjico: Ediciones de Cultura Popular. P.668.

[2](#) Marx, K. "Mensaje del comité central a la Liga de los Comunistas", en Obras escogidas de Marx y Engels en dos tomos.

Moscú: Editorial Progreso, 1955. Tomo I, P.95.

[3](#) Trotsky, León. La revolución permanente. Méjico: Colección Fondo de Cultura Popular. P.231.

[4](#) Engels, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. en Obras escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú:

Editorial Mir, 1955. P.360.

[5](#) *Ibid.* P.362.

[6](#) *Ibid.* P.363.

[7](#) Engels, F. El anti-Duhring. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1972. P.32.

[8](#) Engels. Ludwig Feuerbach ... P.364.

[9](#) *Ibid.* P.372.

[10](#) Marx, C. "Tesis sobre Feuerbach" en Obras escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú: Ed. MIR. P.401.

[11](#) *Ibid.* P.402.

[12](#) Engels, F. "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre" en Obras escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú: Ed. MIR. Tomo II, P.74.

[13](#) *Idem.*

[14](#) Engels. *Ludwig Feuerbach*....P.377.

[15](#) *Ibid.* P.378.

[16](#) Mölnar, E. *Fuentes ideológicas del materialismo histórico*. Mexico: Ed. Cultura Popular, 1971. P.115.

[17](#) Engels. Ludwig Feuerbach...P.378.

[18](#) Marx. "Tesis sobre Feuerbach"... P.402.

[19](#) Marx; Engels. *Ideología alemana*. P.17.

[20](#) *Ibid.* P.17.

[21](#) *Ibid.* P.17-18.

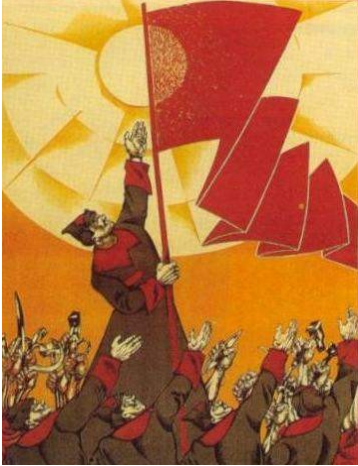
[22](#) *Ibid.* P.45.

[23](#) *Ibid.* P.49.

[24](#) *Ibid.* P.11.

## **CAPÍTULO TERCERO**

### **EN LAS ENTRAÑAS DEL MARXISMO**



[3.1 Los modos de producción](#)

[3.2 La continuidad de la historia en el Marxismo](#)

[3.3 El determinismo económico](#)

[3.4 El concepto marxista de conciencia](#)

[3.5 La autonomía relativa de las Super-Estructuras](#)

[3.6 La división del trabajo y las clases sociales](#)

[3.7 La separación entre el trabajo manual y el intelectual](#)

[3.8 Estado y bien común](#)

[3.9 La definición del salvador universal](#)

En *La ideología alemana* encontramos desarrollada la mayoría de los temas centrales del marxismo. Encontramos las premisas metodológicas y las aspiraciones que Marx y Engels sostenían. Estos temas van a ser muchas veces discutidos en la historia del pensamiento social y político así como en la vida política de la historia moderna.

Las premisas de las que parte el materialismo histórico pretenden no ser ni abstractas ni eternas. Se parte del hombre sensible y corpóreo (tal vez como en Feuerbach) que, producto de la naturaleza, establece una relación de acción dialéctica con ella, en la que el transformante es transformado. Esta relación es, sin embargo, social. Ella implica un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas sociales y una forma concreta de intercambio en cada momento específico.

La historia, en general, es vista como la historia de la sociedad sobre la base de esa relación primaria y básica con la naturaleza; y es también la "historia" de la misma naturaleza. Ambos constituyentes son realidad unificada en el curso histórico y concreto de los hombres. Es decir, la noción de naturaleza que aparece en Marx es relativizada en términos humanos. Es parte de ese gran recipiente metodológico que es la teoría de la praxis marxista.

### 3.1 LOS MODOS DE PRODUCCIÓN

Para Marx, el primer acto que abre el "espectáculo" de la historia propiamente tal, es el de la "producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades; es decir, la producción de la vida material misma" [1]. En el marxismo, esta necesidad de satisfacer condiciones materiales, su extensión cualitativa, unida a la procreación y a su codificación familiar, dan la base inicial de la comprensión familiar del principio de la historia y de su desarrollo real. Desde el primer momento que arranca la historia, propiamente dicha, el movimiento natural de la dialéctica de la relación hombre-naturaleza surge como realidad social en su desarrollo. Esto es determinante en su decurso. Señalan Marx y Engels:

"La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación: de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social; social, en el sentido de que por ella se entiende la colaboración de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin". [2]

Es importante señalar que, siempre en la interpretación marxista, ese doble carácter natural-social es totalizante. Desde que acontece, se establece una dependencia-unidad necesaria entre ambos caracteres. Lo social es tal en la medida que surge de lo natural en su desarrollo, y desde que surge lo social acompaña lo natural en los hombres. Formulaciones que suponen su separación abrirían por un lado la negación de esta interpretación de la historia en cuanto tal y, por el otro, el camino de la afirmación idealista del decurso histórico sin más.

La historia, para el marxismo, se *unifica* a través de los distintos modos de producción que han aparecido en el desarrollo social. Es en éstos donde los individuos se supone se manifiestan; la base sobre la que accionan los hombres, la base donde se activan y mueven las clases sociales. Este modo de producción es simplemente una realidad social, constituido en esencia por un nivel y un volumen de fuerzas productivas y una forma específica de intercambio de la riqueza material. Y es sobre este modo de producción que el "ser" del hombre se construye y manifiesta:

"Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como algo dado, es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la -sustancia- y la -esencia del hombre-". [3]



Y más claro aún:

"Este modo de producción no debe considerarse sólo en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción tanto con lo que producen como con el método con que producen. Lo que los individuos son, depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción". [4]

### **3.2 LA CONTINUIDAD DE LA HISTORIA EN EL MARXISMO**

Ahora bien, la historia es en la nueva interpretación la sucesión, en su base material, de esas formas sociales de producción:

"La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidos por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa...". [5]

Esta conexión material, como "fundamento de toda la historia", permite que podamos comprender la real continuidad histórica. Es entonces en el seno de esta conexión material, y en las condiciones concretas que desarrollan los modos de producción, en la que el marxismo encuentra la base del movimiento histórico. Este movimiento material encuentra carácter político con la noción de lucha de clases. Sin embargo, Marx y Engels afirman de manera precisa cómo se da el decurso histórico, cómo se conectan la lucha de clases y la evolución de la economía. Es, precisamente, bajo la contradicción entre las formas de intercambio, las relaciones de producción concreta y las dimensiones y dinámica de las fuerzas productivas, que podemos comprender las colisiones históricas y sociales en un plano general. O, lo que es lo mismo, entre las formas de propiedad y las fuerzas de producción se establecen en el devenir histórico contradicciones, cuya resolución material y concreta determinan, en lo esencial, los choques históricos y las ruedas del carro de todo el movimiento de la historia. Aquí se ha realizado una clara ruptura con Hegel. En *La ideología alemana* esta nueva categorización aparece con claridad. De manera específica es esta la lógica que Marx trata de mostrar en *El capital*.

Esta fundamentación material de la historia condiciona todas las esferas de la actividad humana y social. Dicen Marx y Engels:

"Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto a Estado y explicando con base en ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiar a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos)". [6]

La noción de "totalidad" encuentra en el análisis marxista su sentido sobre la base del "modo de producción". Esta totalidad, como tal vez señalaba el primer Lukács (*Historia y conciencia de clase*), que apunta a la fusión e injerencia de todas las formas de la manifestación social y humana, para el marxismo está bañada en cada y todo lugar, como por poderosos hilos de acero, por el soporte de la unidad específica, en su forma particular, de fuerzas productivas y relaciones de intercambio concretas. Los fenómenos sólo pueden ser apreciados y resueltos, en su cabal globalidad y esencialidad, a través de la incidencia sobre la totalidad en que se inscriben; al mismo tiempo que esta totalidad no puede ser aprehendida y utilizada más que a través y por la expresión y singularidad de los fenómenos mismos. Esta totalidad sólo puede verse como síntesis, *aufgehoben*, de totalidades pretéritas en el tiempo (y en el desarrollo social intrínseco) y bajo el prisma histórico de la conciencia adquirida en el presente. Esta síntesis sólo puede ser tal en tanto sus raíces sean producto, medio y contenido, actividad y material, de la relación social (sensible y corpórea) hombre-naturaleza que en la interpretación del materialismo histórico encuentra el nudo de sus determinantes en la economía.

### **3.3 EL DETERMINISMO ECONÓMICO**

Vamos a introducir aquí una opinión en torno a esta interpretación del devenir histórico. El marxismo supone lo que vamos a juzgar como un determinismo histórico, que trata de ser fundamentado precisamente en un determinismo de carácter económico y singularizado a partir del concepto de modo de producción. Para Hegel existía una lógica espiritual que le daba la continuidad a la historia. Todas las etapas históricas en Hegel están trabadas por el hecho de ser manifestaciones de la Idea Absoluta. Es una lógica progresiva aunque el elemento de progreso no aparece tan fuerte. Marx hereda la misma metodología aunque le cambia los contenidos. Pero, además, le brinda un mayor Énfasis al progreso, como buen hijo de su época.

En la visión marxista, para "invertir" a Hegel, el Énfasis que es puesto en la economía genera una reducción radical del mundo social. La unidad base que es el "modo de producción" resulta -en mi opinión- demasiado estrecha para poder explicar el devenir social e histórico. Los aspectos culturales e ideológicos son reducidos radicalmente haciéndolos meros subproductos de la unidad económica escogida arbitrariamente. El rol de las religiones, los nacionalismos, las ideas científicas, en general las ideas, es en el marxismo minimizado y subordinado ontológicamente al movimiento de lo que sucede en los modos de producción.

Tal vez sea correcto tomar en cuenta la importancia de los factores económicos en los resultados históricos. Esta llamada de atención de Marx es importante. Es claro que las interpretaciones de la historia que privilegian desmesuradamente el rol de las ideas y los individuos no pueden ser tomadas seriamente. Pero lo que es imposible de aceptar es la reducción economicista que Marx efectúa. Es interesante notar cómo reduccionismos de esta naturaleza han tenido gran influencia en el pensamiento occidental.

Marx apuntaba a lo que podemos reconocer como ciertas verdades en la comprensión de la sociedad, y esto siempre es un factor que permite un asidero intelectual. Pero se trataba de una visión insuficiente y parcializada de esta. La noción de "modo de producción" en cuanto parcial y reduccionista no sólo resulta inútil en una correcta visión del decurso histórico, más que eso si se quiere es también metafísica. Pero dejemos aquí esta digresión.



### **3.4 EL CONCEPTO MARXISTA DE CONCIENCIA**

¿Cuál es la noción de conciencia en el marxismo? Es este otro tema central en el que podemos apreciar una visión materialista y reduccionista por parte del marxismo. Marx y Engels se oponen a la consideración edificante de la conciencia del tipo que aparece en Hegel. Por eso afirman: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real" [7]. La conciencia aparece entonces como un salto cualitativo en la relación hombre-naturaleza, producto histórico que deviene desde ese momento en actor (aunque siempre parte de una compañía sensible y corpórea, y social) transformante y activo en esa misma relación. La conciencia está vinculada indisolublemente al proceso que separa al hombre de la naturaleza y del animal en particular. Para el marxismo es en la producción de la satisfacción de sus necesidades materiales, en la producción de la vida material, que aparece la conciencia.

Ahora bien, es necesario comentar críticamente que -a diferencia del marxismo- también en las necesidades de la comunicación no productiva y la expresión de la imaginación y la creatividad se encuentran los determinantes de este salto cualitativo. Debe expresarse, y lo expresado debe ser en cuanto tal conciencia expresada. La aparición de la conciencia se manifiesta en el terreno de los lazos sociales en general y no sólo para la producción, expresión y vehículo de ellos. Por eso desde un principio la conciencia aparece ligada al lenguaje.

El lenguaje cobra desde su origen la significación de conciencia materializada, de "conciencia práctica". Para Marx y Engels:

"El lenguaje es tan viejo como la conciencia; el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también por sí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres". [8]

Conciencia y lenguaje son constitutivos de una pareja dialéctica: la conciencia se expresa en el lenguaje, el lenguaje es vehículo de la conciencia y ésta es lenguaje interiorizado. Desde un principio, el marxismo enfatiza, la conciencia se muestra sobre las relaciones productivas y de intercambio, como su lenguaje necesario: "el lenguaje de la vida real". Es, a su vez, el lenguaje de la vida social, un vínculo comunicante entre los individuos comprometidos vitalmente con la reproducción de su existencia material.

Coherente con el determinismo economicista al que nos hemos referido, el marxismo afirma que todas las formas de la conciencia no poseen un hilo conductor, una línea histórica, más que en conexión, dependiente (aunque pueda ser recíproca) de los hombres en el modo de producción. La conciencia está siempre determinada -aunque supuestamente sólo en última instancia- por el marco de la vida real:

"La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponde pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia". [9]

### **3.5 LA AUTONOMÍA RELATIVA DE LAS SUPER-ESTRUCTURAS**

Marx y Engels se dieron cuenta de que su reduccionismo económico poseía debilidades. Por eso buscaron encontrar una solución parcial al problema. La conciencia como producto natural de lo social deja entonces de ser grano estrictamente material, sobreviene cierta separación frente a lo material, deviene una autonomía ante los fenómenos determinantes de la producción material. Esta autonomía ante los fenómenos determinantes de la producción material sólo puede ser relativa y limitada estrictamente bajo las fronteras de la necesidad material. Esta autonomía relativa busca también explicar el desarrollo de la apariencia de movimiento propio -e historia- independiente del mundo de las ideas. No obstante esta autonomía siempre va a depender del modo de producción material en cada época; más eso no significa que esta determinación sea tan absoluta y se afirme explícitamente excluyente de acciones y efectos recíprocos.

Escribía Engels a Bloch:

"La situación económica es la base, pero los diferentes factores de la superestructura que sobre ella se levanta a las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas e incluso el reflejo de todas estas luchas en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas que ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma". [\[10\]](#)

La autonomía relativa de las superestructuras significa que, aunque el factor económico es determinante y establece los verdaderos límites del desarrollo social en su conjunto, los impulsos jurídicos, políticos o ideológicos pueden ser influencia y acción importante en el todo social. Sin embargo, como se desprende de la cita anterior, esta importancia se refiere a la forma de los acontecimientos históricos. No a los contenidos de los mismos; no a la esencia del devenir histórico. Esto quiere decir, por ejemplo, que en el marxismo está excluido pensar que en una época histórica precisa los factores determinantes del resultado histórico sean no económicos, como en efecto ha sucedido con tanta persistencia.

Desde el siglo pasado, los marxistas han tratado de defenderse de la crítica del determinismo economicista alegando esta autonomía. Pero, como hemos visto, esta no deja de estar aprisionada por los barrotes económicos. [\[11\]](#)).

Ahora bien, las ideas, en el marxismo, no pueden verse eximidas de las relaciones que determinan socialmente la existencia de los hombres concretos, es decir en el marco de las condiciones económicas que particularmente suponen la división en clases. En ese sentido, los nexos "de clase" entre los individuos en el desarrollo social (los intereses, necesidades, etc.) adquieren presencia y forma definidas sobre las ideas. Las ideas estarán condicionadas por las clases, al igual que las clases se enmarcarán, en largos períodos, bajo la "égida" de ideas, bajo su condicionamiento relativo. Siendo las ideas resultado de un proceso de producción de los hombres, estarán, ergo, en su cualidad y cantidad, determinadas por las fuerzas materiales existentes de dominación que arrastran ese proceso productivo; que no pueden ser otros que los que arrastran todo el proceso de la producción social en su globalidad. Entonces aparece la conocida sentencia: "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada Época, o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo su poder espiritual dominante". [\[12\]](#)

Esto, sin embargo, no quiere decir que las ideas de la clase dominante sean las únicas que puedan existir y poseer incluso influencia en una época determinada. La autonomía relativa de las superestructuras es el recurso marxista que da posibilidad y realidad a otras formas de pensamiento en la sociedad, que incluso pueden poseer un contenido crítico a las dominantes. Esta puede permitir que conciencias "precursoras de épocas posteriores" aparezcan incluso como guías necesarias a la acción que revolucionen las trabas sociales existentes y abran curso a una nueva entidad social.

En el marxismo -entonces- las ideas están sometidas a un doble condicionamiento: el económico y el clasista (aunque las clases aparecen como parte de la evolución económica de la sociedad). Esto ha conducido -en la práctica- a dos actitudes: por un lado a la subestimación del rol de las ideas que ya hemos mencionado, y por el otro lado a la subestimación del rol del individuo en la generación y valoración de las ideas. Las ideas y las posiciones sobre la sociedad tienden a ser rápidamente asimiladas a clases sociales indiscriminadamente. Marx culpa a Hegel por romper la dialéctica entre lo material y las ideas en beneficio de estas últimas; la realidad es que él hace lo mismo en el sentido inverso.



### **3.6 LA DIVISIÓN DEL TRABAJO Y LAS CLASES SOCIALES**

En el *Manifiesto Comunista* Marx va a señalar a la lucha de clases como el motor de la historia. Esto se integra ya -de manera clara- en la visión marxista de la preeminencia de lo económico: las clases sociales son expresión de un proceso económico. En este la división del trabajo es la palanca social decisiva. La división del trabajo va a aparecer a la vez que producto de la organización social para la producción material, factor activo en la determinación de esa organización. División del trabajo, formas de intercambio -v.g. propiedad, y nivel de fuerzas productivas- se comprenden como partes anudadas íntimamente de un mismo todo de acciones recíprocas:

"De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo "natural" en atenciones a las dotes físicas (...), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc." [\[13\]](#)

La división del trabajo, que se afirma surge como necesidad histórica y social, muestra, según Marx y Engels el nivel material de la sociedad:

"Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo." [\[14\]](#)

Pero la fuente del desarrollo progresivo productivo se supone que encierra en su seno la base de lo que se dice es la desigualdad codificada jurídicamente, la propiedad:

"...las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad". [\[15\]](#)

Y más aún:

"Con la división del trabajo que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativamente como cualitativamente del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido". [\[16\]](#)

Y se añade: "...división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos...". [\[17\]](#)

### **3.7 LA SEPARACIÓN ENTRE EL TRABAJO MANUAL Y EL INTELLECTUAL**

Ahora bien: la división del trabajo puede devenir desigualdad en cuanto tal sólo bajo una separación entre los individuos del proceso productivo, de los productores del trabajo y el trabajo mismo; entre el producto natural y la actividad que le da origen. Aparece, además, una separación que implica división en las condiciones mismas del trabajo: "La división del trabajo sienta ya de antemano las premisas para la división de las condiciones de trabajo, las herramientas y los materiales (...)" [\[18\]](#). Pero no cualquier división del trabajo es decisiva. La separación básica que puede permitir que unos hombres puedan poseer una posición en la producción, que, frente a otros, les brinde apropiación exclusiva del producto es la división entre el trabajo manual e intelectual: "La división del trabajo solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual" [\[19\]](#)

Las clases sociales son en esta interpretación producto histórico de esta división del trabajo al mismo tiempo que factor de su reforzamiento. Las clases dominantes y las dominadas aparecen sobre la base de esa contradicción entre el trabajo intelectual y el manual. En todos los llamados modos de producción anteriores, la división del trabajo devino, en la organización social, formas de propiedad, de expoliación sobre mayorías. A partir de ese momento, la dirección y la ejecución en el proceso productivo fueron asignadas a personas diferentes.



En ese sentido se comprende cómo en la tradición marxista ha sido constante el luchar contra la división del trabajo manual e intelectual (por lo menos teóricamente), al igual que contra la propiedad privada; se han asumido como momentos unificados.

En el movimiento obrero -incluso sin la influencia marxista- este asunto se manifestó en varias ocasiones durante el siglo pasado. Los comuneros de París en 1871 elevaban entre sus principios esenciales la unidad ejecutiva-legislativa de los organismos del poder proletario contra la égida de la propiedad privada. Lo que se podría entender como una expresión de una voluntad de dar unidad y fuerza a las acciones de los hombres por impedir en el plano político la misma división del trabajo.

En el terreno político, sin embargo, es mi opinión que la no división de los poderes ha encontrado en la práctica más desventajas que ventajas -especialmente cuando además se integra en el paquete de poder la administración de la justicia- Esto resulta del hecho de que la centralización de poderes debilita el equilibrio de fuerzas y contrapesos que es sano en la estructura del poder político.



### **3.8 ESTADO Y BIEN COMÚN**

La dialéctica entre el individuo y la colectividad en el marxismo es resuelta también en términos económicos:

"La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan solo en la idea, como algo 'general', sino que se presenta en la realidad, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo". [\[20\]](#)

La dialéctica mencionada es resuelta aquí anulando la realidad del bien común más allá de las necesidades mínimas de supervivencia. Se hace aquí cierta referencia implícita a la llamada alienación. En las sociedades de propiedad privada, afirma esta lógica, desaparecen en realidad los términos de la relación dialéctica. Ni la comunidad como bien común existe ni por el otro lado el individuo pleno existe. La resolución en términos

positivos de esta dialéctica sólo es concebida aquí a partir de una nueva sociedad. Para el marxismo el interés del individuo, el salto de la posibilidad abstracta a la concreta, y a la necesidad en la materialización del desarrollo personal e individual, es expresión de lo que se define como la apropiación social por las mayorías libremente asociadas de individuos. A lo largo del decurso histórico, el interés común verdadero -que coincide con el individual- se considera en el marxismo una entidad absolutamente abstracta y desmaterializada. El único interés común que expresa es -según Marx y Engels- la necesidad de no destruir la unidad de la sociedad bajo el orden reinante cimentado para el beneficio -el interés- de la explotación de las clases oprimidas por las clases dominantes.

Para el marxismo, la defensa del único "interés común" que se supone ha existido socialmente ha tomado cuerpo y forma en el mismo Estado. Este surgiría, entonces, producto de las contradicciones "irreconciliables" entre las clases sociales, antagónicas frente a la propiedad de los medios de producción, en el momento y en las condiciones concretas que esa oposición determine. El marxismo afirma que el Estado surge y se desarrolla como guardián real de ese interés común, que no es más que la unidad social bajo las leyes de la desigualdad y la propiedad. Por eso desde que nace es en esencia instrumento de clases dominantes.

Para Marx y Engels, el carácter que toma el Estado como instrumento de dominación "debe" ser ocultado en la sociedad de clases. Sobre la base de un real interés común -dependencia- se "necesita" disfrazar su unilateralidad, y en realidad, su negación de una verdadera comunidad de intereses. Se afirma, entonces, que este disfrazar es uno de los ejes fundamentales contenidos en la producción de la ideología correspondiente a las sociedades de opresión del hombre por el hombre, es decir donde existe la propiedad privada.

El análisis marxista sobre el Estado no deja lugar a dudas sobre lo que plantea para sus seguidores: las clases dominantes hasta la burguesía han debido tratar de mostrar el carácter supuestamente verdadero del interés común existente, tanto cuando dirigen la sociedad como cuando están en ascenso hacia ello. El Estado como instrumento de dominación de una clase es esencial para darle unidad a ese cortejo ideológico del bien común. Las armas del Estado, los aparatos de gobierno de ese Estado, son necesarios para asegurar el buen curso de la dominación. El Estado centraliza, concreta y dirige las relaciones sociales impuestas. Su carácter más íntimo lleva en sí la organización del "bien común" para las clases dominantes. El poder político, la administración esencial de los resortes e instituciones del Estado, se convierte en eje de sustento de la "unidad nacional" y el bien común. Por ello, Marx y Engels decían:

"Toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque esto, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada". [21]

El proceso que trata de presentar el interés común como general no es nada abstracto. La clase trata

"...para poder sacar adelante los fines que persiguen de presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la comunidad, es decir, expresando esto mismo en términos generales de imprimir a sus ideas la forma de lo general, a pesar esas ideas como las únicas relacionadas y dotadas de vigencia absoluta". [22]

Esto es más fácil de realizar en los comienzos, puesto que la clase pujante no ha puesto de manifiesto ante los ojos de todos sus intereses particulares contrapuestos a los de la mayoría y contrarios al bien común. La historia de la lucha de clases y transferencia del poder social y político de una clase a otra hasta la burguesía, para el análisis marxista, ha sido casi la misma. Han sido clases que han presentado su forma de explotación como los intereses del conjunto social.

### **3.9 LA DEFINICIÓN DEL SALVADOR UNIVERSAL**

¿Cuáles son las características que debe poseer una clase para que su liberación sea la de toda la sociedad? Esto ya lo hemos considerado en nuestro primer capítulo. Marx respondía en 1844 en su Introducción a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (Zur kritik der Hegelísehen rechts-philosophie) así:

"...para que un estado de la sociedad se haga valer por todos, todas las fallas de la sociedad deben encontrarse, a su vez, concentradas en otra clase; con determinado estado debe de ser el estado contra el cual es dirigido el ataque de todos, el que incorpora la traba impuesta a todos; una particular esfera social debe aparecer como el delito conocido de toda la sociedad, así que la emancipación de esta esfera aparezca como la emancipación universal cumplida por obra propia. Para que una clase determinada sea la clase libertadora por excelencia, otra clase debe, por lo tanto, ser la clase evidentemente opresora". [23]

Marx establecía estos criterios metodológicos teniendo en mente evidentemente al proletariado industrial del siglo XIX. Se refería en este período a la situación alemana, que, entonces, consideraba diferente a la francesa. Sus conclusiones para Alemania, luego sostendría, eran para toda la humanidad. La posibilidad de la liberación se encuentra en "ese estado especial en el cual la sociedad va a disolverse" [24], como afirma en la Introducción a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

Marx considera que con el proletariado existen diferencias en relación a otras clases sociales en la dialéctica entre bien común e interés individual. El proletariado no posee en las entrañas de la sociedad capitalista una clase a la que explotar, ni su existencia supone opresión a otras capas sociales. Esto es así a diferencia de la burguesía, por ejemplo, que desde su emergencia en las entrañas feudales, su modo de producción supone una forma de explotación (aunque la burguesía fuese considerada por Marx, en un primer momento histórico, progresiva al desarrollar las fuerzas productivas), En este sentido, entonces, la idea de la comunidad de intereses de todos los estratos sociales oprimidos para el proletariado deja de ser ideología para convertirse en una situación real. El proletariado aparece como la figura social que le permite resolver a Marx esta dialéctica: sólo con el proletariado organizado en clase dominante se resuelve, supera, la contradicción entre el interés individual y el común, y se trasmuta la apariencia de la comunidad de intereses en verdadera y real entidad social.

Para Marx y Engels: la separación entre el verdadero interés común y el individual, obliga a que la materialización del interés común, existente, como tal, en cuánto Estado, aparezca, no como ente inmediato a los individuos, sino, como "...una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria...". [25]

Por eso:

"...todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que ventilan las luchas reales dentro de las diversas clases...". [26]

Aquí volvemos a reconocer el reduccionismo económico. Las actividades y conflictos en las "superestructuras" son aquí ilusorias.

En el análisis marxista, entonces, la división del trabajo, hemos visto, implicada en el desarrollo de la propiedad, en las relaciones entre las clases sociales, posee estrecha relación necesariamente con el establecimiento y determinación del poder político. División del trabajo, clases sociales y poder político aparecen históricamente como

compañeros inseparables. Por eso en el marxismo se plantea la destrucción de la maquinaria del Estado burgués como momento de la destrucción, la negación y superación, de la sociedad capitalista; de igual forma cuando se niega esta consecuencia de su lógica, se aleja del sentido clásico del marxismo original. En el marxismo, clases sociales significan Estado y Estado significa clases sociales. La existencia del Estado burgués se concibe como la opresión contra el proletariado. Por ello, para la clase escogida como revolucionaria, se plantea su destrucción.

Esto es, en un marco tal vez más general, parte de cómo se concibe en el marxismo el devenir histórico. No se concibe como un flujo de reforma intra-institucional en la sociedad que crea nuevas realidades sociales (aunque puedan darse discontinuidades profundas), sino como procesos de cambio revolucionario y de confrontación violenta y total. Marx es claramente heredero de la tradición jacobina y tiene en su mente más cerca la experiencia francesa que, por ejemplo, la inglesa de los siglos XVIII y XIX. La destrucción del Estado que concentra políticamente el sistema capitalista se convierte entonces en la ruptura esencial con la opresión de la sociedad.

Para Marx y Engels la destrucción del Estado burgués y la sociedad capitalista es la tarea del proletariado revolucionario (que deviene clase para sí). El proletariado ha sido seleccionado para liberar a la humanidad de las taras de la sociedad de la propiedad privada. En particular, el proletariado es el llamado a crear las condiciones sociales para la eliminación de la alienación. La alienación es también un producto de los movimientos de la base material de la sociedad. La división del trabajo es la base del surgimiento de relaciones que dejan de ser inmediatas y voluntarias al individuo, dejan de ser establecidas en asociación libre para serlo "al margen" de sus voluntades, independientemente de sus actos dirigidos. La separación de la verdadera conciencia con respecto a la existencia y la práctica real en la sociedad, establece un curso "inconsciente" en lo esencial de la acción humana, así como de sus consecuencias. La división del trabajo implica, pues, la enajenación. Este es en esencia el corazón de la concepción marxista de la alienación, que es también un tema de origen hegeliano. Puesto por Marx y Engels:

"El poder social(...) se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni adónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos". [\[27\]](#)

El proletariado aparece en el marxismo como una figura filosófica que resuelve el problema de la alienación de la especie humana. Como hemos dicho anteriormente, se trata -en primer lugar- de una aproximación filosófica. Pero llega a cobrar sentido en la obra marxista de una forma también económica. La miseria y la opresión del proletariado buscaba ser cuantificada en el análisis económico que Marx hacía del capitalismo. El papel decisivo -aparte de lo que Marx observa en la política social de la época- trata de justificarse en el papel estructural que juega -según Marx- el proletariado en la economía capitalista.

En medio de una interpretación que afirma la continuidad de la historia, fundamentada en la necesidad sustancial que impone el devenir de la economía, el proletariado es llamado por Marx a jugar un papel histórico que -a los ojos de nuestro tiempo- difícilmente podría ser aceptable teórica y prácticamente. La historia de esta premisa metafísica es -en buena medida- también la de los límites explicativos que posee el marxismo, pero -además- la de un movimiento social inscrito en nuestra historia.

En los tres últimos capítulos, hemos hecho un recorrido a través de una colección de temas centrales para la visión marxista del mundo; se ha tratado de una incursión analítica que nos permitió describir y explicar las ideas de Marx y Engels. Necesitamos, en este punto, pasar del análisis a la síntesis teórica, y poder ofrecer, con cierto nivel de sistematización, una interpretación sobre las ideas de Marx y Engels, que nos permita comprender el conjunto de temas y aspectos que hemos sometido a consideración hasta ahora. Esta síntesis es plenamente filosófica, y define nuestro siguiente capítulo.

## NOTAS

- [1](#) Marx, K. & Engels, F. *Ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular. P.28.
- [2](#) *Ibid.* P.30.
- [3](#) *Ibid.* P.41.
- [4](#) *Ibid.* P.19-20.
- [5](#) *Ibid.* P.49.
- [6](#) *Ibid.* P.40.
- [7](#) *Ibid.* P.26.
- [8](#) *Ibid.* P.31.
- [9](#) *Ibid.* P.26.
- [10](#) Engels, F. "Carta a Bloch. 21 de Setiembre de 1890." en Epistolario México: Grijalbo, 1971 p.77.
- [11](#) En la época de Stalin incluso el concepto de autonomía relativa prácticamente desapareció; lo que los mismos Marx y Engels habrían dicho que correspondería a "...una representación vulgar antidualéctica de la causa y el efecto como dos polos fijamente opuestos, en un olvido del juego de acciones y reacciones" *Ibid.* "Carta a Mehring". P.84.
- [12](#) Marx; Engels. *Ideología alemana*. P.51.
- [13](#) *Ibid.* P.32.
- [14](#) *Ibid.* P.20.
- [15](#) *Ibid.* P.20.
- [16](#) *Ibid.* P.20.
- [17](#) *Ibid.* P.33.
- [18](#) *Ibid.* P.77.
- [19](#) *Ibid.* P.32.
- [20](#) *Ibid.* P.34.
- [21](#) *Ibid.* P.35.
- [22](#) *Ibid.* P.52.
- [23](#) Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ed. Claridad, 1968.P19.
- [24](#) *Ibid.* P.21.
- [25](#) Marx; Engels. *Ideología alemana*. P.35.
- [26](#) *Ibid.* P.35.
- [27](#) *Ibid.* P.36.

## **CAPÍTULO CUARTO**

### **MARXISMO Y METAFÍSICA**

[4.1 La Alienación y la Ontología Social Marxista](#)

[4.2 La inevitabilidad de la Alienación y la definición de la maldad Social](#)

[4.3 Engels y Marx](#)

[4.4 Los dos impulsos edificantes en las ideas de Marx](#)

[4.5 La dialéctica no es un método](#)

[4.6 El materialismo de Marx](#)

Vamos a realizar en este capítulo una breve reflexión acerca de las condiciones básicas de la metafísica marxista y lo que vamos a llamar "ontología social" marxista. Nos interesan las premisas filosóficas que en Marx definen una manera específica de relacionar la ontología, la epistemología y la ética. En alguna medida, intentamos en este capítulo establecer una interpretación teórica de la ideología marxista que nos permita aprehender "sistemáticamente" los elementos que ya hemos considerado en los primeros capítulos.

La consideración de estos asuntos no puede estar eximida -a la larga- de una incursión en las consecuencias teoréticas que suponen, ni separada de las realidades materiales que las ideas marxistas ayudaron a conformar en la historia del comunismo de nuestro siglo. El análisis no es esencialmente político, se trata de una aproximación filosófica. No obstante, también resulta inevitable que se filtren apreciaciones que no podrían juzgarse más que como políticas.

#### **4.1 LA ALIENACIÓN Y LA ONTOLOGÍA SOCIAL MARXISTA**

Aunque a veces muchos intelectuales hacen del llamado método económico de Marx la piedra angular del marxismo, la realidad es que la doctrina marxista no se puede estudiar sin relación con el concepto de alienación, que es tal vez el que aparece con mayor amplitud en los primeros escritos de Marx, y que -en nuestra opinión-, de una u otra forma, estará presente durante toda la obra de Marx. En este sentido, la obra de Marx debería analizarse asumiendo su naturaleza filosófica, o entendiendo que las líneas fundamentales de su devenir intelectual nunca abandonaron sus fundamentos filosóficos.

Marx se encontró -como acertadamente ha señalado Kolakowski- con dos posiciones filosóficas diferentes frente a la realidad del hombre. Dos opciones frente a la existencia de una premisa metafísica, y una premisa si se quiere ética. Esa premisa metafísica era que no es lo mismo el ser "empírico" del hombre, y su "esencia". La premisa ética: que resultaba bueno e importante que el ser y la esencia volvieran a ser lo mismo, a ser idénticos.



Las opciones eran:

1) la esencia se encuentra fuera de la vida empírica humana y de la humanidad; esta corresponde a la realización del

Absoluto, que precede al hombre (se trataba de la posición de Hegel);

2) la realización de la esencia es infinita, aunque dentro de la humanidad; sin embargo, esta esencia precede al ser (se

trataba de la visión de Kant y Fichte).

Marx asumió esta problemática filosófica construyendo una teoría filosófica alternativa. Las dos opciones que planteaban Hegel y Kant-Fichte dejaban abierto un resquicio por donde "escaparse". Marx afirmó dos cosas: por un lado, que la humanidad era un absoluto, pero en su misma finitud; y por otro lado, que la autorrealización humana no podía ser por la vía de un ser absoluto precedente. Con estas bases filosóficas se lanzó a construir lo que sería la doctrina que probablemente más ha influido en la vida moderna.

La separación entre ser y esencia es vista por Marx como producto de la historia de clases que ha tenido la humanidad. La alienación es el término que Marx emplea para designar esta separación. Y esta no va a ser en Marx un proceso interno al devenir de un ser absoluto, sino producto de relaciones sociales. La división en clases, y la pérdida de control por el productor de sus productos, se va a convertir en la nueva clave explicativa. La sociedad moderna resultaba la cúspide de un proceso de alienación humana, que estaba llamada a ser superada. Marx en esto asumía dos influencias: por un lado, el materialismo de la época -sobre todo del siglo XVIII-, así como, por el otro lado, la tradición del romanticismo que criticaba la naturaleza injusta e inhumana de la sociedad capitalista.

Resulta tal vez interesante que en el origen de la posición marxista no se hallaba meramente un planteamiento reivindicativo de mejora social; no se trataba de -por ejemplo- una codificación teórica de la acción del Cartismo inglés u otros movimientos sociales. En la base del desarrollo de las ideas marxistas vamos a encontrar en primer lugar una profunda influencia filosófica y una actitud totalizante.

De manera general, existen -en mi opinión- tres fuentes básicas en la evolución de las premisas esenciales de las ideas de Marx. Por un lado, la influencia filosófica; por otro lado, el contacto físico y directo con la realidad social y la "lucha de clases"; y, por el otro lado, la influencia del análisis económico que realiza el mismo Marx. La proporción en que cada una de estas influencias actúa en cada momento de la vida de Marx es diferente. Es probable que la evolución de esta relación explique mejor la existencia de

diferentes visiones que se han dado del marxismo. Por ejemplo, la tensión entre la importancia dada a la praxis como instrumento metodológico y filosófico -o incluso político-, y el peso del determinismo histórico o el del economicismo.

Pareciera claro que la primera influencia que va a dar sentido a la doctrina es filosófica. Marx no asumió el papel mesiánico del proletariado como producto de su actividad política o de su contacto con las masas populares. Aunque el conocimiento de las acciones y luchas de estos sectores sociales contribuyeron a encontrar una fuente de inspiración y referencia práctica, las primeras formulaciones de Marx sobre el rol del proletariado son de naturaleza filosófica. Con el correr del tiempo estas formulaciones encontrarían un cuerpo más histórico y físico (su contacto real con las masas en Francia), como, luego, una descripción económica.

Es por esto que el papel que Marx define sobre los hombros del proletariado no es el del mejoramiento de las condiciones de vida de este, sino especialmente la universal liberación de la humanidad. El proletariado en Marx es la figura social que debe realizar el paso del "Reino de la Necesidad" al "Reino de la Libertad". Es el paso de la "Prehistoria" a la "Historia". Visto en términos filosóficos, es la reconciliación de la esencia con el ser empírico, es la superación de la alienación. Es decir, la humanidad misma, desde su finitud, encuentra en el proletariado el instrumento de la reconciliación consigo misma.

El contacto de Marx con el proletariado y las luchas políticas -no sólo proletarias- va a hacer aparecer una visión más política y social de sus ideas. Es lo que va a darle una nueva forma a su impulso filosófico primigenio. De igual manera, sus estudios económicos pondrían influencia en los aspectos económicos en la comprensión de la sociedad capitalista como en el mismo rol y la misma definición del proletariado. Podemos resumir el orden cronológico de influencias en Marx de acuerdo a lo anterior: primero la filosofía; segundo la vida social y política; tercero la economía. Cada etapa, aunque pueda haber hecho cambiar algunas afirmaciones y Énfasis previos, reforzaría una línea de pensamiento filosófico. La formulación económica de Marx es entonces no la maduración de éste en ruptura con sus escritos anteriores, sino una forma precisa en la que expresó y desarrolló algunos de sus impulsos intelectuales previos. Claro está, que la importancia que Marx le dio al análisis económico creó una revaloración propia de su misma obra. Podemos decir que determinar la forma precisa en que actuaron en Marx estas influencias en cada momento sólo puede hacerse a partir del análisis concreto.

Los intelectuales que hablan de la "ruptura epistemológica" en los escritos económicos de Marx, frente al joven Marx, siempre tratan de borrar la continuidad de temas (la temática filosófica se percibe con gran claridad, por ejemplo, incluso en los Grundrisse). En este trabajo afirmamos precisamente esa continuidad.

## **4.2 LA INEVITABILIDAD DE LA ALIENACIÓN Y LA DEFINICIÓN DE LA MALDAD SOCIAL**

Para Marx, en el capitalismo se llega al nivel máximo de degradación humana. En Hegel es al revés: la historia es vista como el proceso de progreso de la libertad. Para Marx, hay que pasar por lo peor para acceder a la libertad. Esto es algo así como en el cristianismo medieval donde el tormento es una exigencia en el proceso de la redención.

Ahora bien, para Marx el progreso técnico es inevitable. Pero este implica la división del trabajo. Pero la división del trabajo es precisamente el medio que provoca la alienación. Luego: progreso técnico en estas condiciones sociales implica alienación. La alienación resulta inevitable.

Resulta imposible no comparar este tipo de visión de nuevo con el cristianismo. La unidad alienación, progreso técnico, división del trabajo, es vista como una codificación del "mal" social. Este mal es inevitable. Es como el pecado original que sólo podrá lavarse -eso sí- en la redención comunista. La utopía marxista encuentra justificación frente a la maldad social que ha degradado a la especie hasta el último punto.

La alienación es la codificación intelectual de lo que es lo mismo en el marxismo: la propiedad privada. La causa de la alienación es la propiedad privada. Con la definición de la maldad en estos términos se han creado las banderas que pueden mover las almas de los individuos a la acción. La existencia intelectual y física de la maldad crea la justificación intelectual, ética, y también emotivo-social para la acción.

La maldad no es entonces una realidad espiritual inaprehensible. La alienación es la propiedad privada. La lucha contra la maldad no puede ser un acto de meditación o de contemplación pasiva. Se trata de una realidad profundamente existencial, que no puede mirarse con los ojos de la mera curiosidad intelectual. La lucha contra la alienación social y la propiedad privada que la crea, sólo puede darse en términos prácticos. Resulta un compromiso necesario, vital. Pero, por el otro lado, no se trata de un acto individual meramente, sino de una acción social. El nombre que recibe ese acto social de lucha contra el mal, de liberación, y de reconciliación con la esencia de la especie, es: comunismo. No se trata de un ideal al que aspirar -con ello busca separarse del utopismo-. Se entiende que es más que eso. Es una tendencia viviente en la realidad histórica, aunque inconsciente. Se trata también de un acto de hacer consciente lo que existe inconscientemente.

Sí debemos decir que, para Marx, la alienación tiene una dimensión positiva o no destructiva, que es precisamente que la alienación es la condición del desarrollo futuro de la humanidad.



### **4.3 ENGELS Y MARX**

En este punto resulta conveniente señalar algunas diferencias entre las visiones filosóficas de Marx y Engels. El asunto tiene relevancia porque Engels vivió muchos años después de la muerte de Marx, y ejerció una importante influencia en la evolución del movimiento marxista. Muchas de sus ideas -que Marx no necesariamente habría aprobado en su totalidad- se convirtieron en columnas centrales del edificio ideológico del movimiento marxista.

Podemos observar una diferencia filosófica sustancial entre Engels y el Marx, digamos, de los primeros escritos. Mientras que para Engels las leyes de la sociedad son una prolongación de las leyes de la naturaleza (es decir aplicaciones particulares), para Marx la situación es distinta. Más bien, su consideración de la naturaleza se plantea en función del hombre. Su interés es el objeto natural subjetivado. Es el contacto humano con la naturaleza lo que es central. La teoría de la praxis marxista se contrapone al materialismo engelsiano de influencia darwiniana y positivista.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Marx niegue la existencia de leyes en la sociedad y los hombres. Más que eso, él parte de que estas existen -de manera diferente a las naturales- de forma determinista. Existen -han existido- por encima de la voluntad y la energía de los individuos, y, más allá -incluso- de su conciencia. Las leyes marxistas de la sociedad son **necesarias**.

Esta necesidad y el determinismo son la base de su análisis social, que como veremos es la base también de sus implicaciones históricas prácticas en la justificación del totalitarismo comunista. Como hemos dicho en otro momento, para Marx la no conciencia y no dirección del proceso socio-histórico es parte de la prehistoria, y no de la historia

-etapa que sólo podrá ser abierta por el proletariado revolucionario-. El acto histórico liberador cambiaría para Marx la vida humana de la determinación alienada a la dirección consciente de la sociedad. El acto logra una trastocación de las leyes sociales.

La figura metafísica del proletariado y la realidad utópica del comunismo aparecen en Marx como entes cargados de nuevas leyes y características.

Ahora bien, también es necesario decir, no está claro en Marx en la "historia" (como Reino de la Libertad) cuál sería el rol exacto de la organización productiva de la sociedad. Es obvio que aquí ya no se supone una determinación por la naturaleza, pero podría suponerse siempre la influencia de la llamada base. Aunque aquí todo es suposición, porque Marx nunca describió en realidad este paraíso metafísico y utópico más allá de una manera general -incluso filosóficamente-.

Sigamos con Engels. La teoría de la praxis de Marx impide una visión cósmica o trascendentalista como la de Engels. Para este último el punto de partida es la naturaleza en sí, que es definida con base en la noción de materia. El universo es la evolución dialéctica de la materia, y el hombre sub-producto de esto.

Es interesante notar que Engels critica la contradicción entre método y sistema en Hegel. Plantea el rescate de la dialéctica como método, y su separación del absoluto hegeliano. Como hemos dicho antes, en Marx -en realidad- el absoluto no desaparece. Primero: no hay real separación entre sistema y método. Segundo: de lo que se trata para Marx es de darle un sentido distinto (inverso a Hegel). En efecto, el absoluto de Marx es el comunismo. Todo debe verse a la luz del comunismo, al igual que todo se ve a la luz del Ser Absoluto en Hegel.

Engels pensaba que la filosofía desaparecería dando lugar sólo a la ciencia. Esto simplemente es positivismo. Marx pensaba que la filosofía desaparecería también; pero en el crisol del comunismo, es decir en la realización del mismo absoluto (desaparición como forma de superación de la dicotomía entre pensar y ser).

En todo esto pareciera que la influencia hegeliana por un lado y la influencia del positivismo y las ideas científicas decimonómicas (en especial una visión causalista y determinista de la ciencia) por el otro, fueron dos polos entre los que las ideas filosóficas marxistas se definieron. Con el paso de los años la segunda influencia fue tomando más peso, en especial con Engels. No está claro cuánto de esa influencia habría aceptado Marx de haber vivido más tiempo. De cualquier forma, la influencia del causalismo determinista fue decisiva en la obra de Marx -y no sólo de Engels-. Esta se puede rastrear desde un principio, pero especialmente desde la Ideología alemana.

#### **4.4 LOS DOS IMPULSOS EDIFICANTES EN LAS IDEAS DE MARX**

En Marx no se puede entender su pensamiento y sus escritos como la deducción coherente de premisas específicas y en donde no se encuentran tensiones o impulsos opuestos. Es cierto que cuando una ideología llega a tener una profunda influencia histórica y social, se tiende a diluir sus contenidos en función de las interpretaciones realizadas; a veces al punto de poder cobijar ideas opuestas. Pero en el caso del marxismo -además de que lo anterior se dio históricamente- encontramos entrelazados -ya en Marx- dos impulsos teóricos esenciales:

- 1) la afirmación de la praxis, como instrumento que subjetiviza-humaniza lo real; y que apuntala los aspectos volitivos y el rol activo del hombre;
- 2) el determinismo escatológico, justificado a partir de una sobrestimación de lo económico en la historia y la evolución social.

La afirmación de la praxis en Marx es la afirmación de una realidad entendida en su relación con el hombre y con la sociedad. Es decir, no existe el objeto en sí o el sujeto en sí. Todo debe verse en esa relación sujeto-objeto. Y esta se construye en el trabajo social. En los Manuscritos de París decía Marx:

"El hombre se apropia su ser universal universalmente, o sea, como un hombre total. Cada una de las relaciones humanas con el mundo -ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, percibir, sentir, querer, actuar, amar, en una palabra: todos los órganos de su individualidad, así como los que por su forma son comunitarios- se apropian el objeto en sus comportamientos objetuales, o sea, en su conducta frente al objeto. En esa apropiación de la realidad humana, en el comportamiento de esos órganos frente al objeto se pone por obra la realidad humana. El ojo se ha convertido en ojo humano, lo mismo que su objeto en un objeto social, humano, que proviene del hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho por tanto teóricos en su inmediata praxis. Aunque su comportamiento con la cosa se guíe sólo por ella, la cosa misma es un comportamiento objetivo del hombre consigo mismo y con los hombres y viceversa... Los objetos de la vista ni se forman igual ni son iguales que los del oído. Lo característico de cada facultad es precisamente su forma característica de ser, o sea, también el modo característico de su objetivización, de su ser vivo, objetivo-real...Para un oído inmusical la mejor música carece de sentido, no es objeto, ya que mi objeto sólo puede confirmar alguna de mis facultades, sólo puede existir para mí en cuanto mi facultad exista para sí como capacidad

subjetiva, el sentido que para mí tenga un objeto (sólo lo tiene para el sentido correspondiente) sólo llega hasta donde llegue mi sentido. Por tanto, los sentidos del hombre social no son los del hombre sin sociedad."

El conocimiento -por ejemplo- es visto por Marx como parte de la afirmación práctica de la realidad humana, que es social. La historia aparece entonces como la codificación de esta relación práctica y social. En este sentido, la historia depende de la acción social de los hombres, y no estaría determinada por figuras trascendentales a la relación social objeto-sujeto.

Mientras que el primer impulso *subjetiviza* la historia, el segundo la *objetiviza*. Marx no es sólo "teoría de la *praxis*". Cuando se refiere a la alienación como característica de la "prehistoria", se refiere al papel determinante de las realidades económicas y materiales por encima de las voluntades y deseos individuales. La premisa de la existencia de leyes objetivas en la historia está en Marx fundamentada en una apreciación sobre el papel de la "base" de la sociedad.

Este rol de lo "objetivo-económico" no puede más que reducir sustancialmente el rol de la voluntad humana. Si son las relaciones de la organización destinada a la producción material las que determinan la evolución histórica global, por más que se entienda subjetivizada la realidad, el factor determinante se ha puesto *filosóficamente* en la infraestructura social. Incluso si consideramos que el marxismo acepta el rol de los aspectos superestructurales más allá de su forma -i.e. más allá de lo que Engels plantearía- siempre se mantendría la premisa de la determinación económica.

La historia pasada es interpretada, por Marx, sobre la base de la influencia central de la organización de la vida material, de la producción y sus condiciones. Es esto lo que se asume al describir el paso del feudalismo al capitalismo, y del esclavismo al feudalismo. Es esto lo que -se presupone- se planteará con el paso del capitalismo al socialismo. Incluso, cuando Marx se refiere al agotamiento del capitalismo, está pensando en términos materiales y a la larga, económicos. No es nada casual destinar tantos años de vida, esfuerzo y dedicación individuales, al análisis económico. Marx asumía que la indagación sobre la organización económica capitalista era la indagación sobre la totalidad social. O sea, que el esclarecimiento de las condiciones y tendencias de la economía capitalista era el esclarecimiento sobre las condiciones y tendencias del conjunto de la sociedad capitalista. La historia del capitalismo -por más que las ideas tuvieran un papel- estaba condicionada por el devenir económico.

Existe -entonces- una tensión teórica fundamental en Marx. La objetivización que supone el determinismo económico anula una plena subjetivización de la sociedad y la historia. Para evitar esta llamémosle "inconsistencia" intelectual existen por lo menos dos artificios filosóficos:

- 1) sumergir la objetivización en la subjetivización; que es caer -a la larga- en el solipsismo;
- 2) sumergir la subjetivización en la objetivización; que es lo que probablemente describiría mejor la visión intelectual de Marx.

En los escritos de Marx se encuentran pasajes que refuerzan a veces la subjetivización y otros que refuerzan la objetivización.

Según nuestra visión de las ideas de Marx, el naturalismo de Engels no es -como decíamos anteriormente- una consecuencia simple de las ideas de Marx; de hecho, se opone a la teoría de la praxis... Pero, no está totalmente separada de las ideas marxistas. Aunque la objetivización -que hemos mencionado como componente teórico en Marx- es social, no resulta extraño que esta objetivización se pueda ver como un producto particular de las leyes generales de la naturaleza. El mejor sustento filosófico para un determinismo económico pareciera precisamente un determinismo materialista y naturalista. Aunque Engels deba asumir plena responsabilidad por su aproximación filosófica, tampoco debe eliminarse en esto la influencia de Marx. Debemos recordar que este último asume un rechazo del idealismo y una valoración ontológica positiva de lo material. En otras palabras, es posible que Marx no destinara sus esfuerzos a la construcción de una metafísica materialista y que -además- su teoría de la praxis crease tensiones intelectuales con relación a un proyecto así, pero es también cierto que el impulso determinista de la economía, dentro del marco filosófico materialista general que Marx asumió, se podría inscribir sin grandes esfuerzos dentro del esquema propiamente engelsiano. Entonces, el naturalismo de Engels resulta una extrapolación de algunas ideas de Marx. Se trata pues de una visión filosófica con sustento en el mismo Marx.

Es cierto que el contexto intelectual decimonónico, influido por el darwinismo, el positivismo y el cientificismo, influyó en la "dialéctica de la naturaleza" de Engels. Pero no es menos cierto que la estrecha colaboración intelectual y personal de Marx y Engels durante muchísimos años jugó el papel decisivo en su configuración teórica.



Hegel creó un sistema filosófico que unificaba la ontología y la epistemología, que integraba una visión sobre la naturaleza y la historia. El sistema que Marx creó era la "puesta sobre los pies" del sistema hegeliano. No podría ser considerado simplemente una visión a propósito de lo social. Sus ideas sobre la sociedad y la historia estaban sumergidas dentro de una perspectiva filosófica general que probablemente Engels no articulara de la mejor forma o que el mismo Marx hubiera criticado. Pero se trataba de una articulación teórica que Marx no hubiera rechazado como totalmente extraña a su propio pensamiento.

#### **4.5 LA DIALÉCTICA NO ES UN MÉTODO**

En todo lo anterior la noción de dialéctica es usada con una valoración positiva que conecta con Hegel pero que también se separa de él. La dialéctica marxista encuentra sentido en el territorio de su ontología social. Al igual que en Hegel, la dialéctica expresa la metafísica del absoluto, en Marx expresa otro absoluto. Sólo que en el caso de Marx busca fundamento en la base material de la sociedad. Es el absoluto del comunismo y la revolución proletaria. La dialéctica -para Marx- no se concebía -en su sentido más profundo- como un método que pueda ser aplicado a cualquier objeto en cualesquiera condiciones. La dialéctica se entiende -siempre según el marxismo- en relación con la clase social que refleja. Es -en sentido riguroso- la conciencia de clase proletaria, que se concibe como conocimiento y acto, como autoconciencia y acción liberadora simultáneamente.

Esto es decisivo. Si es en la acción donde la conciencia proletaria es también autoconciencia proletaria, ¿Quién determina cuál es la acción? No toda acción -suponemos- la implica. Se podría decir que es la acción liberadora. Pero -de nuevo- ¿qué es eso? Marx planteó la utopía de una dialéctica que unifica pensar y ser al mismo tiempo, en una forma en la que no se podía dar el cómo ni el qué, ni el quién decidía.

La dialéctica en Marx es un ente al servicio de un futuro utópico predefinido. La dialéctica está inscrita en la situación histórica: en el sentido filosófico más general, método y contenido históricos no son separables. Esto es así aunque Engels en su *Dialéctica de la naturaleza* planteara objetivamente lo contrario. También es así aunque sea común en los marxistas tratar de justificar los errores del profeta supremo disque-rescatando su método y no sus posiciones históricas precisas. No obstante, podemos coincidir, que el marxismo implica ideas de método en el análisis de la realidad y en la consideración de la política y la ética. Es decir, el marxismo provoca en quienes asumen estas ideas actitudes en el análisis y en la práctica política. Por otra parte, para Marx, la fusión pensar-hacer, que representa la Conciencia Proletaria, pareciera dar lugar a la iniciativa humana (la acción crea el momento metafísico dialéctico); pero esta -en realidad- desaparece por la vía de la necesidad histórica. Marx afirma la necesidad de esa síntesis social como premisa sustancial de su ontología social.

## **4.6 EL MATERIALISMO DE MARX**

El materialismo de Marx sólo puede entenderse como una superación de las visiones que consideran al hombre y al universo producto del espíritu, o que afirman la precedencia de este último con relación a la existencia y al ser material empírico. Marx busca una interpretación filosófica que permita entender lo real a partir de las condiciones materiales y sociales y no a partir de sentimientos, o ideas hipostasiadas. Marx busca una óptica que enfrente el "psicologismo" (por ejemplo: a lo Mill) o el idealismo hegeliano. Busca en el desarrollo de la ciencia los criterios para su interpretación del devenir histórico. En esto no podríamos dejar de estar con Marx. Nuestro problema aparece cuando surge el esencialismo economicista y el determinismo histórico.

Por el otro lado, si nos guiamos especialmente por los primeros textos de Marx, el materialismo de Marx -a diferencia del de Engels- no afirma meramente un monismo objetivista. Engels cedió al naturalismo y a una metafísica basada en la materia no subjetivizada. Es decir, la discusión en los términos de Engels hace referencia -explícitamente o no- a la consideración de la clásica sustancia como origen metafísico. En Marx, la sustancia busca desaparecer en la relación objeto-sujeto. En esto tenemos que mencionar que -en efecto- el énfasis en la dimensión social del ser y el conocer tampoco nos resulta inapropiado. El problema resulta de la visión de sociedad que Marx desarrolla.

Este problema filosófico es importante. La realidad es, en efecto, que se puede zanjar el asunto de una forma que, en general, afirme la relación sujeto-objeto. Es cierto que hay ciertas conveniencias científicas o, mejor dicho, del conocimiento, en comprender a la especie humana (y a la conciencia -como proceso continuo-, parcial, etc.) como resultado de la realidad circundante. Es decir, el sujeto como parte del todo natural; de una realidad y un todo que son materiales en cuanto son sujetos a características que el mismo sujeto contribuye a definir: dureza, color, tamaño, sabor, independencia de la conciencia humana, etc. Por lo tanto, la realidad como fenómeno físico, aunque esto no se pueda definir conceptualmente más que a partir de la existencia del sujeto mismo. Es decir, resulta importante entender que el mundo físico es previo al hombre y su pensamiento y -entonces- buena parte de lo que somos está determinado por una realidad que nos es externa, y que posee un devenir claramente al margen de nuestra voluntad. Cuando se pretende simplemente una unilateral subjetivización de la realidad se abandona la posibilidad de comprenderla.

Lo cierto es, sin embargo, que todo tiene sentido epistemológico solo en la relación sujeto-objeto. La naturaleza "que tiene sentido" es aquella subjetivizada; y el sujeto que podemos definir es el que es expresión de la naturaleza. Es conveniente asumir en esta discusión la base física y biológica del sujeto, y no sólo sus condiciones como ente reflexivo o que efectúa experiencias cognitivas. Es decir, el sujeto epistémico no lo planteamos aquí como categoría espiritual, ni como realidad individual. El sujeto

epistémico lo vemos como una abstracción de la realidad heterogénea, multifacética, multi-individual. Estamos hablando de una noción de sujeto en términos físicos, biológicos, y sociales.

La preminencia del objeto o el sujeto de una manera universal y totalizante -y hasta trascendental- es la que rompe precisamente la misma relación y abre el paso a la metafísica. El énfasis absoluto en el objeto -como aparece en Engels y en la mayor parte del empirismo simple- es inconveniente metodológicamente. De igual manera sucede con el énfasis absoluto en el sujeto. Aunque los términos pueden ser distintos, el resultado es filosóficamente igual.

En nuestra opinión, la realidad está determinada por la influencia recíproca del sujeto y el objeto. A veces, un factor es más importante que el otro. La determinación de esto y su descripción precisa es un problema del análisis histórico y concreto.

En síntesis: epistemológicamente, lo que existe es una realidad sujeto-objeto con influencias mutuas y con dominancia de uno y de otro en forma concreta, o incluso sin una dominación clara de ninguno de los factores. Aquí existe una gama amplísima de posibilidades. Ontológicamente, los hombres y la naturaleza son realidades independientes. Lo que sucede en el universo no depende ontológicamente de los hombres, salvo en una pequeña parte de ella. Las relaciones existentes entre hombres y naturaleza son, sin embargo, lo importante para la vida como para el conocimiento de los hombres.

Hemos tratado de definir en lo anterior las líneas principales para una interpretación de la visión filosófica que Marx edificó. En nuestro siguiente capítulo, vamos a señalar algunas de las dificultades analíticas, políticas y éticas que esta visión supone.

## CAPÍTULO QUINTO

### PROBLEMAS DEL MARXISMO

[5.1 El Catastrofismo Marxista](#)

[5.2 Marx y el Liberalismo: Libertad y Metafísica](#)

[5.3 Límites en la Ingeniería Social](#)

[5.4 Límites en el Análisis de los determinantes sociales](#)

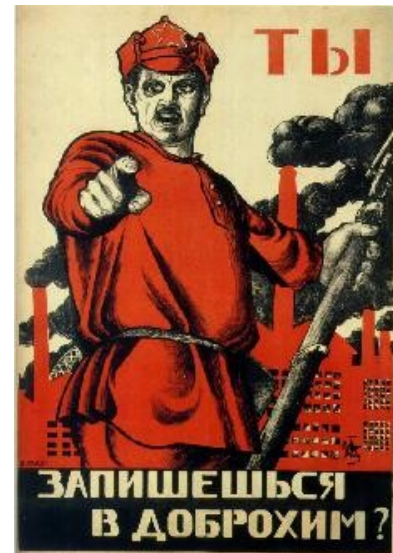
[5.5 Sobre el método en Marx](#)

[5.6 Límites en el concepto de clase social](#)

[5.7 Límites en el análisis del Estado](#)

[5.8 Sobre la nivelación social en Marx](#)

[5.9 Marxismo y Religión](#)



A lo largo de los pasados capítulos, hemos hecho un recorrido dentro de las principales ideas del pensamiento marxista, así como hemos sugerido ciertas dificultades que estas ideas suponen. Vamos ahora a señalar con mayor detalle algunos de los problemas del marxismo; que lo convierten en un marco teórico inadecuado, pero, sobre todo, en una visión del mundo de la que es posible extraer actitudes políticas nocivas para el desarrollo de la libertad y del progreso de nuestra especie.

#### 5.1 EL CATASTROFISMO MARXISTA

Vayamos primero a un punto de partida metodológico del análisis marxista sobre la historia. Parafraseando a Hegel, se afirma que toda sociedad nueva puede nacer cuando la vieja sociedad que la ha precedido ha agotado todo su desarrollo social y económico y no antes. El socialismo sólo puede emerger sobre la imposibilidad del desarrollo económico global de la sociedad burguesa. Por eso el marxismo sólo puede afirmar la crisis social como su punto de partida; le es imposible reconocer el avance histórico del capitalismo cuando ya se ha afirmado el inicio de su decadencia. El marxismo en su sentido más preciso es, debemos repetirlo, una *ideología* de crisis.

Su éxito, entonces, estará en función de la insatisfacción social y de las situaciones difíciles de una sociedad y que puedan ser asimiladas por los marxistas a la *crisis del sistema*. La "novedad" en el análisis marxista reside, entonces, en explicar siempre las nuevas condiciones de lo que apriorísticamente ha sido definido como crisis histórica. Esto sería una constante en la tradición marxista.

Para Lenín, por ejemplo, el "imperialismo" era la fase superior del capitalismo, la fase que señala al capital como incapaz de desarrollar las fuerzas productivas en una región sin destruirlas en otra región, la fase en la que el mantenimiento del modo de producción capitalista significa la destrucción de las fuerzas productivas, las guerras, el hambre, la decadencia. La guerra de 1914 aparecía como la expresión de la decadencia del capitalismo en su supuesta fase de agonía. Con el triunfo de la Revolución de Octubre, muchos marxistas creyeron leer el inicio de la caída del capitalismo, y el camino abierto para la construcción del comunismo en la escala planetaria. Para algunos el análisis podría ponerse así (más bien en una *óptica trotskista*): con el agotamiento del capitalismo en la escala mundial, la revolución proletaria *mundial* se inició en la Rusia de 1917. Se afirma que es un único e inevitable proceso internacional, con triunfos en unos países y con retrocesos en otros. Esto es así por la premisa que mencionamos arriba: el agotamiento de la sociedad capitalista. Puesto en términos sumamente clásicos: las condiciones objetivas para el socialismo están dadas. Señalaba Trotsky en el Programa de transición de 1938: "La premisa económica de la revolución proletaria ha llegado hace mucho tiempo al punto más alto que le sea dado alcanzar bajo el capitalismo". [1] Y más adelante: "Las condiciones objetivas de la revolución proletaria no sólo están maduras sino que han empezado a descomponerse". [2]

Pero, volcando nuestra atención sobre el presente, si las condiciones objetivas están dadas ¿qué es lo que ha impedido la generalización mundial de la revolución?, e incluso ahora que el mundo comunista soviético ha colapsado, ¿qué pasó?. La respuesta de los marxistas ha recurrido a una dialéctica entre las condiciones objetivas y las subjetivas: faltan las condiciones subjetivas, estas son las que fallan. Según esto, el proletariado ha sido incapaz de romper con la ideología de la burguesía, que le impide comprender la verdad del rol histórico al que ha sido llamado a jugar. Planteado en términos prácticos, el proletariado ha sido incapaz de dotarse de la dirección política correcta que le hubiera permitido imponer (según el marxismo) su dictadura sobre el planeta y edificar el comunismo. Ahora, dicen los trotskistas (alguna de sus múltiples sectas) que hay un proceso doble caracterizado por la emersión revolucionaria de las masas y por la búsqueda de la burocracia soviética de reinstalar el capitalismo en el mundo socialista contra las conquistas del pueblo; para ellos nos encontramos en una fase histórica contradictoria pero esencialmente negativa; aún así no pierden la fé en lo que el dogma auguraba.

Pero siempre, ahora como antes, la ausencia de la revolución dicen está impregnada de todo tipo de presagios de catástrofes. La categoría de revolución aparece en claros términos maniqueos, representa el bien y el único futuro posible y satisfactorio de la humanidad, en contraposición a la decadencia inevitable y todo lo malo de la sociedad capitalista. En 1938 Trotsky, por ejemplo, daba su juicio implacable y apocalíptico:

"Sin revolución social en un próximo período histórico, la civilización humana está bajo la amenaza de ser arrastrada por una catástrofe. Todo depende del proletariado, es decir de la vanguardia revolucionaria. La crisis histórica de humanidad se reduce a la crisis histórica de dirección revolucionaria". [3]

Tal vez Trotsky fue más dogmático y extremista que otros marxistas, pero su discurso intelectual resultaba coherente con las premisas de Marx.

El catastrofismo marxista constituye una actitud intelectual y política que impide ver los progresos positivos que se han dado en la evolución de la sociedad capitalista así como obstaculiza una visión equilibrada y más objetiva de las perspectivas históricas de la misma. Con la óptica marxista resulta imposible entender -para dar un ejemplo evidente- lo que está en juego para la humanidad a partir del gigantesco desarrollo tecnológico industrial que se ha dado después de la Segunda Guerra Mundial.

Podemos aceptar que la catástrofe y la barbarie pueden llegar a dominar nuestro planeta. En efecto, no creemos en un futuro positivo y feliz asegurado. No creemos en la teleología del progreso. Pero tampoco pensamos que sea posible asegurar el advenimiento de la barbarie y la catástrofe si no se sustituye el orden social capitalista.

La sociedad moderna posee vicios y virtudes en constante pugna. Los intereses individuales egoístas dejados a su libre desarrollo, sin freno alguno, sin duda, pueden ser capaces de engendrar los mayores niveles de crueldad y violencia. Pero dentro de la misma sociedad capitalista se encuentran los mejores valores de la humanidad, capaces de lograr la más amplia satisfacción y el avance de la especie.

El capitalismo ha permitido desarrollar como nunca las fuerzas productivas, la cultura, la ciencia y la tecnología, y la satisfacción humana. Al mismo tiempo, ha creado las fuerzas destructivas más gigantescas de toda la historia. Ni la felicidad humana ni la catástrofe están efectivamente aseguradas, ni pueden predeterminarse. Todo depende del papel que jueguen los individuos y las naciones. No se puede considerar a la sociedad capitalista como el mal del que nacerá el bien del socialismo (con la ayuda partera del proletariado). El maniqueísmo no es un buen punto de partida analítico, ni mucho menos

un adecuado instrumento político.

Si afirmamos la cohabitación de los vicios y las virtudes de los hombres en la sociedad capitalista, podemos determinar cuándo han sido los vicios y cuándo las virtudes los que han predominado. A veces los nacionalismos enfermizos y el egoísmo extremo han logrado adueñarse de personas y pueblos conduciendo a la guerra, a la muerte, al fuego y a la sangre. A veces, la paz, la estabilización política y la colaboración armónica han sido posibles. Esto ha sido característico de muchas sociedades. La diferencia con el capitalismo estriba en que ha creado las condiciones, sociales y culturales, para el desarrollo de las más grandes potencialidades de nuestra especie, al mismo tiempo que los mecanismos de su absoluta destrucción.

Luchar por destruir los vicios y las amenazas de destrucción que contiene el capitalismo, no significa necesariamente luchar por salir del marco general del mismo capitalismo. Sino, más bien, la búsqueda de mecanismos estatales, pero sobre todo de la sociedad civil, nacionales e internacionales, capaces de frenar los impulsos negativos presentes en nuestra sociedad; mecanismos que favorezcan la amplitud y desarrollo de las potencialidades humanas, individuales y colectivas. Las condiciones que dan origen a semejante lucha nunca desaparecerán por la vía de la mera existencia de un sistema social, económico y político. Más aún, dudo mucho que esta lucha algún día pueda desaparecer.

El marxismo resultó incapaz de explicar estas contradicciones dentro de nuestra sociedad moderna, ni capaz de ofrecer una perspectiva adecuada del desarrollo histórico. La subestimación que ha hecho de las posibilidades sociales de control de los excesos y la auto-regulación, y la sobreestimación del sentido de las crisis y debilidades de esta sociedad, generaron una visión intelectual y política apocalíptica y maniquea.

Para ser justos con Marx, deberíamos decir que este tenía razón cuando afirmaba que el capitalismo de libre competencia que vivió y trató de explicar estaba reñido con el mejor desarrollo de la libertad y el progreso humanos. El vivió una realidad histórica de excesos y opresión contra los más débiles de la sociedad. Como dice Popper, es la paradoja de la libertad. Cuando la libertad de los unos se usa para oprimir y explotar a los otros, se pueden cometer los peores excesos contra la especie. Es necesario dejar correr la libertad hasta donde no afecte la libertad de los demás. Pero la sociedad que vivió Marx cambió con la intervención del Estado y la sociedad civil en el control de los excesos, así como con el desarrollo de niveles de planificación de la evolución económica. No es idéntica en todas las sociedades capitalistas, pero, con toda justicia, podemos hablar de una nueva sociedad (aunque todavía esté llena de problemas y defectos).

Marx vio una sociedad cargada de miseria y opresión, de hipocresía y de libertades desprovistas de contenidos económicos y sociales. No supo encontrar en las condiciones y tendencias de la época las posibilidades del cambio gradual y la reforma. La bandera épica de la revolución obnubiló su mente de los procesos de reforma que incluso en su época se estaban dando. Apuntó al proletariado y a las masas desposeídas como recurso de cambio revolucionario. No se equivocó en la consideración de la importancia de estos sectores sociales; la evolución del capitalismo hacia un rostro menos cruel en una buena medida ha sido producto de la presión de estos sectores sociales. Pero se equivocó en la predicción del advenimiento del comunismo y la ruptura radical y definitiva con el capitalismo, o que esta sin más pudiese resultar progresiva.



## **5.2 MARX Y EL LIBERALISMO: LIBERTAD Y METAFÍSICA**

Marx se enfrentó al liberalismo que -él afirmaba- hace de la libertad una esfera privada, y que sus actos son apenas limitados por la libertad del otro. Marx afirmaba una libertad basada en la unidad del individuo y la especie comunitaria. La figura metafísica que edifica esta unidad y la libertad auténtica es definida también por el comunismo.

En nuestra opinión, el ser humano no puede tener una naturaleza o esencia trascendente y ahistórica. Por lo tanto, no puede caracterizarse de "egoísta" o "comunitario" de manera "natural". En este sentido, ni el liberalismo ni el comunismo pueden dar cuenta de la realidad humana con este tipo de reduccionismos metafísicos.

La esfera privada de los hombres es -en efecto- el lugar básico de la acción de su libertad. Pero también la esfera social y pública define un marco en donde se hace necesario tener reglas de conducta social que impidan el atropello de los derechos de los otros o precisamente de la libertad de los otros. Esto no es metafísica, sino que plantea



realidades culturalmente establecidas: derecho a la vida, a la reproducción, a la expresión de ideas, a la libre circulación, a la libre asociación, etc. En esto el liberalismo clásico tiene sentido. La acción del individuo no puede afectar negativamente a los otros individuos. Este "afectar" no es una categoría subjetiva, sino cultural e histórica. Con esto sólo quiero darle una referencia, no relativizar su valor. Hay valores de conducta social que son universales (no en sentido de apodicticidad), y no corresponden a una sola sociedad o a un momento histórico. Se avanza histórica y culturalmente en la definición (y conquista) de estos valores universales.

Por otro lado, el individuo no puede ver su acción en la colectividad como restricción y ataque de su libertad. No se debe contraponer el ejercicio privado de la libertad con el ejercicio público o colectivo de la misma. En la acción colectiva el individuo puede y debe encontrar condiciones edificantes de su satisfacción y desarrollo progresivo.

Ahora bien, los compromisos no individuales que supone la acción colectiva deben ser los que correspondan al desarrollo armónico básico de la colectividad. Estos no deben trascender por encima de las necesidades "razonables" del individuo. De nuevo, "razonable" en términos precisos. Por el otro lado, el interés de la colectividad no debe justificar nunca la pérdida de la libertad de asociación y expresión de ideas de los individuos ni las condiciones básicas de su esfera privada.

Tampoco es posible creer en una unidad artificial y arbitraria entre individuo y colectividad. La colectividad no es necesariamente el lugar central -y mucho menos exclusivo- de la satisfacción humana. El hombre es un ser biológico y físico, que nace, envejece, se enferma, etc., y es también un ser social. La libertad está en relación con lo social colectivo como en relación con la forma precisa de dar satisfacción material a las necesidades, como a la forma de satisfacción espiritual (desde una óptica o decisión individuales). La unidad entre individuo y colectividad que podríamos aceptar no es una yuxtaposición ni una desaparición de los extremos de la unidad; esa sería una unidad estructurada en beneficio del individuo. El desarrollo de la sociedad por la sociedad en sí no es válido, no puede ser éticamente edificante. El individuo, no como naturaleza egoísta, sino como tal, debe ser el punto de referencia central de cualquier aproximación a la libertad y a la "ontología social".

El marxismo plantea una unidad que al no ser estructurada -como arriba- en beneficio del individuo, y al concebirse en oposición polémica contra el liberalismo, termina sustentando una hiperconsideración del reclamo colectivo contra el individuo. Termina ayudando a justificar una concepción de la sociedad autoritaria, exigente, y represiva.

La ausencia de una estrategia de la libertad operativa y efectiva en el marxismo, se debe al valor dado a la figura metafísica adoptada en su ontología social. Es decir, el comunismo como ente filosófico que resuelve todos los asuntos y todas las contradicciones de la "prehistoria", y abre el camino al "bien" humano, es a su vez el obstáculo intelectual para no haber incidido -como teoría- en una estrategia real y práctica por la libertad. En otras palabras, el utopismo se convierte en un instrumento intelectual contra una descripción y una formulación prácticas capaces de actuar positivamente en el progreso de los individuos de carne y hueso. Este es un problema de método. La aprehensión o formulación de una "solución general" (lo que siempre es más fácil intelectualmente) anula o inhibe la formulación de mejores análisis o propuestas (tal vez parciales) menos sujetas a la manipulación intelectual y política.

El marco más general en el que se coloca la noción de libertad en el marxismo es filosófico. Para Engels, la libertad es conciencia de la necesidad. Es esta una formulación general y ahistórica; expresa la influencia del determinismo y la necesidad histórica. Pero esto no es plenamente Marx. En Marx no existe verdadera libertad en la "prehistoria". Las relaciones fetichizadas y la alienación lo impiden. La libertad sólo podrá ser posible en y por el comunismo. Antes sólo la necesidad sin la autoconciencia es posible.

Resulta evidente que la absolutización metafísica que hace Marx, inscrita en el utopismo comunista, sólo puede empujar a una relativización de la libertad real. Es decir, reducir aquella existente en la "prehistoria"; en el capitalismo -por ejemplo-. Si esta libertad no se considera en realidad tal (comparada con una libertad que se encuentra en el absoluto definido), y, más bien, se presenta como una realidad falsa al servicio -supuestamente- de las clases dominantes, entonces -de nuevo- su subvaloración es más que necesaria dentro de su discurso teórico.

Las llamadas libertades formales y la democracia representativa de la sociedad burguesa fueron relativizadas por Marx en comparación con el absoluto comunista. Este absoluto correspondía en Marx -como decíamos anteriormente- a la percepción de la hipocresía y los problemas de la sociedad burguesa en la que las libertades formales eran defendidas apologeticamente mientras la injusticia social campeaba. Pero lo que Marx no vio es que estas libertades si bien no suficientes eran necesarias. Las libertades formales y los dispositivos de la democracia representativa -que entraban todos en el mismo saco- son -y esto ya es nuestra opinión- necesarios para la convivencia civilizada. Más aún, son imprescindibles para avanzar en el control de los excesos que el mismo capitalismo provoca. A partir de este marco formal es posible definir la estrategia del mejoramiento progresivo de las condiciones sociales y humanas.

Si este marco es eliminado, aunque sea para justificar un paraíso terrenal, con él se eliminan las posibilidades del control de excesos y de la acción de los gobernantes. Se abren las posibilidades para el abuso y la dictadura.

No es obviamente responsabilidad de Marx el tratamiento totalitario que adquirió su teoría sobre la libertad y la unidad individuo-colectividad en el comunismo del siglo XX; pero su vaguedad y su falta de claridad constituyeron no sólo un elemento de justificación sino desafortunadamente un factor de impulso de este tipo de regímenes.

Antes de entrar a analizar otros problemas de importancia esencial en la conducta política, vamos a considerar algunos de los límites de la interpretación marxista en la aproximación a ciertos temas de la historia y la sociedad.

### **5.3 LÍMITES EN LA INGENIERÍA SOCIAL**

Más de cien años después de la formulación marxista del comunismo y la revolución proletaria es difícil pensar en el proletariado como una clase revolucionaria y liberadora de la humanidad (en el sentido de dirigir al resto de la humanidad en ruptura radical y progresiva con el capitalismo). Ni por el grado de miseria de sus condiciones materiales ni por el papel que posee en la sociedad capitalista moderna, podríamos hacer ver al proletariado industrial como la clase dirigente de nuestra época. En los países altamente industrializados esta clase social posee un buen nivel de vida, a pesar de todo lo que los marxistas puedan decir. Y si tuviera un mal nivel de vida sería totalmente insuficiente para cambiar nuestra percepción de las reales posibilidades políticas históricas de esta clase social; y esto incluso en el caso que aceptásemos que la política y la historia se mide y se hace con las clases sociales (lo cual no es el caso).

No es extraño que pensadores de origen marxista en nuestra época -como Marcuse- tratasen de captar intelectualmente la situación con la idea de un "aburguesamiento" del proletariado; así como una concentración de su análisis sociológico introduciendo otras categorías psicológicas o referidas a características generacionales. De hecho, el "aburguesamiento" del proletariado de los países industrializados ha tratado de ser explicado -por el marxismo- a partir de la hipótesis adicional del llamado "imperialismo": el pillaje colonial suministraría los recursos económicos para proporcionar las mejores condiciones del proletariado en esos países, y entonces el "aburguesamiento".

Si bien no se puede negar que ha existido "pillaje colonial" y atropello de los países débiles económicamente por parte de las "potencias"; no pareciera tan claro que este sea el instrumento que provoca los mejores condiciones de vida en los países desarrollados.

Más tiene que ver con los mecanismos de la distribución de la riqueza nacional, con la intervención reguladora del Estado y especialmente con la fuerza de la sociedad civil y las agrupaciones colectivas. Tiene que ver con la capacidad de estas naciones de usar tanto conocimiento como recursos humanos y materiales en una forma beneficiosa económicamente. Por más que la acumulación de capital por la vía de una relación injusta con países subdesarrollados haya jugado un papel no despreciable -y más bien muy importante en cierto momento- los énfasis deben ponerse en las dimensiones que puedan permitir opciones a la acción viable históricamente y que pueda ser efectiva. Es necesario comprender y enfrentar las políticas y chantajes colonialistas de las potencias desarrolladas, pero esto debe hacerse en el seno de una visión seria y amplia, rigurosa intelectualmente, libre de prejuicios ideológicos y de manipulaciones políticas.

Cuando el catastrofismo y el agotamiento del capitalismo se introducen como axiomas ideológicos, las posibilidades del análisis y la solución de los problemas simplemente se reducen. Si no se usa la hipótesis del imperialismo y el pillaje colonial para justificar una estrategia de revolución radical en el mundo subdesarrollado, se abren más posibilidades para la comprensión de las diferencias de desarrollo entre los diferentes países, e incluso para buscar opciones graduales y progresivas para ir cerrando la brecha entre los países ricos y los pobres. Es decir, los problemas del desarrollo plantean la necesidad de un entendimiento que haga incidir una gran diversidad de factores en su solución. La conducta social, los planes nacionales interiorizados colectivamente, los recursos culturales, las tradiciones y la creatividad deben jugar papeles esenciales en la definición de las estrategias de desarrollo. La generación de buenas ideas, acompañadas de objetivos y métodos adecuados, puede ser decisiva. Todo esto se pierde de vista cuando la situación se simplifica a partir de las premisas que afirman la crisis, la ausencia de salidas, la decadencia del orden social, y la necesidad de la confrontación revolucionaria anticapitalista y antiimperialista.

Por otra parte, volviendo al proletariado, existe desde hace años una fuerte tendencia a una reducción cuantitativa y cualitativa de este tipo de sector laboral en el conjunto de la economía. En los países desarrollados esto es una realidad desde los años cincuenta. Esta es una tendencia natural conforme avanza la tecnología. La manipulación sencilla clásica de las cadenas de obreros, simbolizadas por las fábricas Ford, está llamada a ser sustituida en gran medida por máquinas y los robots. Es decir, en lo que constituye lo más avanzado de la producción industrial moderna el tipo de trabajador que se usa no interviene en las mismas condiciones que permitieron definir a Marx el papel del proletariado. No es esta la situación en los países llamados del Tercer Mundo (aunque tampoco las condiciones aquí son similares a las que se refería Marx). Pero, en todo caso, el juicio histórico sobre esto debe recaer sobre las condiciones y dinámicas sociales y económicas más importantes.

En los países subdesarrollados las condiciones de vida del proletariado son tan miserables como las de otros sectores sociales, y su importancia cuantitativa y cualitativamente no es sustancial y decisiva para otorgarle credenciales de clase dirigente de la siempre a priori revolución anticapitalista (si es que esto pudiera hacerse). Es evidente que las clases sociales vinculadas al agro y a los servicios poseen normalmente una importancia decisiva. [4]

Históricamente las conclusiones son ineludibles en este territorio. Es cierto que el proletariado industrial puede ser considerado como una clase social susceptible de brindar energía a luchas por el mejoramiento de las condiciones de vida, por una mejor distribución de la riqueza y la justicia social, por una ampliación de la participación democrática. De igual manera, se deben considerar otras clases o grupos sociales, dentro de una visión integradora de las opciones de progreso social. Pero no existe ninguna razón válida, social o históricamente, para hacer de esta clase el dispositivo social universal para el desarrollo de la sociedad y el hombre. Más aun, cuántas veces no ha sido precisamente esta clase social la que se ha opuesto a reivindicaciones de otras capas sociales populares, como sucedió en México contra el campesinado pobre que fue el sustrato de la larga Revolución Mexicana. La ingeniería proletaria ha sufrido un mentís sustancial desde Marx.

Si afirmamos, por otra parte, el peso decisivo de los factores culturales en la configuración de la evolución histórica, el rol del proletariado se relativiza aún más. Es evidente que los grupos y clases sociales poseedoras de mayores niveles de cultura y educación están en mejores posibilidades para imprimir con sus ideas y sus acciones dirección al devenir histórico. No es extraño que a la cabeza de los movimientos sociales, incluso de origen marxista, hayan estado individuos provenientes de las clases sociales con mayores posibilidades de acceso a la cultura. Es este también el caso en la administración de las instituciones estatales, o de las más importantes dentro de la sociedad civil.

Con la nueva sociedad capitalista, que incluye un papel consciente y decisivo de la ciencia y la tecnología, la dimensión cultural (en sentido general) adquiere una relevancia extraordinaria. Captar la trascendencia de este factor en la configuración histórica de nuestra sociedad y en las perspectivas de su evolución, es central. El marxismo no lo captó.

Hay que decir, sin embargo, que para Marx y Engels la situación era bastante diferente. Habían en el siglo XIX bastantes elementos para colocar al proletariado industrial en la mira. Tanto por su papel en la industria como en su movimiento social y político, el proletariado ocupaba un papel importante. Si, además, se afirmaba a priori la necesidad de la revolución social para acabar con las taras y la injusticia del capitalismo en ascenso y se buscaba con ansiedad el instrumento social, el sujeto histórico, para dirigirla, el

proletariado resultaba un buen candidato. Para el marxismo el sujeto histórico además debía existir. Esto era así porque la historia en el análisis marxista posee una lógica inevitable de progreso y continuidad. Al igual que se pasó del feudalismo al capitalismo en etapas progresivas históricamente, era ineludible el paso a la sociedad socialista.

La inevitabilidad del socialismo para Marx no era un buen propósito. Terminaría siendo producto de su percepción del movimiento económico de la sociedad y de las premisas decimonónicas sobre el progreso. Las fuerzas productivas no podían dejar de avanzar. Cuando las reglas de la sociedad capitalista obstaculizaban el desarrollo productivo incontenible, la revolución (porque no podía haber otros mecanismos para anular las contradicciones), era inevitable. Sólo el mecanismo revolucionario era posible -según Marx- para hacer corresponder las reglas sociales al avance de las fuerzas productivas. Es obvio que de las clases económicas decisivas de la organización productiva capitalista, la burguesía no podía ser la nueva clase revolucionaria; no podía ir contra ella misma. Tenía que ser el proletariado.

La lógica marxista es fuerte. Las premisas, sin embargo, equivocadas. El análisis está basado en la necesidad del progreso, particularmente económico por una parte, y por la otra en un reduccionismo economicista del devenir social. Está claro que en este tipo de análisis existe, aparte de una subestimación de ciertos factores en el curso de la historia, una subestimación de la dimensión de lo indeterminado, lo impredecible, lo inseguro, el rol gigantesco del azar en la perspectiva humana.

Con nuestra mirada actual, podemos decir que la política y la evolución histórica no se pueden entender a partir de las clases sociales como estamentos estancos y rígidos, ni por el otro lado por la definición a priori de roles históricos para clases sociales determinadas. El mesianismo proletario resulta un absurdo. Por el otro lado, no está excluido que ciertos grupos o clases sociales puedan servir o hayan servido en la historia como base de apoyo para tomar el poder en ciertos países (poder no necesariamente ejercido por las clases sociales que han servido de base social). Y esto se aplica incluso al proletariado. Que esto pueda suceder no permite lugar a generalizaciones o extrapolaciones basadas más bien en premisas a priori.

Pero el asunto de fondo en todo esto es la incompreensión del devenir histórico; no son las características materiales en sí las que definen el resultado histórico, sino una combinación muy compleja de factores sociales, donde las ideas planteadas o la conciencia de los individuos o grupos humanos son decisivas. Es decir, por encima de los relativos condicionamientos sociales, las ideas y la voluntad que las personas puedan tener juegan un rol medular en el hecho histórico. Más allá de este plano, la definición de papeles históricos supuestamente objetivos constituye especulación abstracta y pura metafísica. Pero, más que esto, hacer una definición clasista de funciones sociales es de

partida un asunto muy peligroso. Valorar a un grupo humano como superior a otro constituye además de una obvia discriminación social una amenaza para el resto de la sociedad. Marx intentó fundamentar en las leyes económicas e históricas esta premisa, su argumentación puede parecer convincente, pero está en el mismo nivel de los que afirman que una raza o una nación es superior a los demás y que debe imponer su dominio para el beneficio -por supuesto- de todos los demás. Entre el mesianismo proletario y el mesianismo de la raza aria no existen tantas diferencias en el fondo; lo que sucede que el mesianismo marxista es mucho más elaborado intelectualmente, y por eso mismo -si se quiere- resulta más peligroso.

#### **5.4 LÍMITES EN EL ANÁLISIS DE LOS DETERMINANTES SOCIALES**

Pero si, tal vez, no deberíamos ser tan duros con Marx con base en lo que él no vivió, sí debemos señalar las debilidades de método, que se manifiestan en el análisis de la situación histórica que vivió.

El esquema económico marxista es, además, demasiado abstracto como para dar cuenta de todos los determinantes de las sociedades capitalistas de su misma época. La presencia decisiva de otras clases sociales en el tejido de la organización de la vida es dejada de lado por Marx. Los papeles del campesinado y de las clases medias fueron siempre pasados por alto o minimizados funcionalmente en el análisis marxista. Esto es así incluso en el análisis concreto de la sociedad europea del siglo XIX. Todo se reduce al antagonismo burguesía-proletariado. En cierto nivel de abstracción es, sin duda, conveniente considerar en el análisis esta dicotomía. Tal vez sea incluso necesario, pero es claramente insuficiente. El análisis de la lógica del capitalismo en ascenso por Marx posee valiosos aportes a la comprensión de esta difícil época, pero ha resultado limitado para la comprensión de las condiciones y las posibilidades reales de la organización social que emerge de las entrañas de la Edad Media.

La crítica al marxismo debe ser también propiamente económica. Para dar un ejemplo, el análisis marxista se concentra en la problemática de la explotación. La ley del valor, por ejemplo, que aparece en el análisis marxista, busca explicar las condiciones de la extracción de la "plusvalía", y entonces de la explotación. Es claro que Marx buscaba explicar lo que aparecía como la explotación y la violencia de la sociedad capitalista, y que él captaba meramente en términos clasistas antagónicos y radicalmente contrarios. Pero no está presente en el análisis marxista de una manera apropiada lo que podemos llamar el rol de la empresa individual. Es correcto señalar los fenómenos de la desigualdad, la explotación e incluso la violencia con que viene al mundo el capitalismo (como por ejemplo se expresa en el último capítulo de *El Capital sobre la Acumulación Originaria*). Pero es intelectualmente incorrecto dejar de ver la importancia de la dinámica de la acción empresarial que, aunque sea en aras de la ganancia individual y sin énfasis en la responsabilidad colectiva, genera condiciones económicas y sociales

transformantes y positivas. Buena parte de la vida económica progresiva de la sociedad moderna se basa en el rol de la empresa individual. No es el único factor social, la guerra entre naciones, las pugnas sociales, la ciencia y la tecnología, son otros que intervienen. Pero es indiscutible el rol decisivo de esta palanca económica, que precisamente Marx descuida -tal vez con justicia- ante el rostro sangriento y cruel de la nueva sociedad. Y es que la empresa privada está emparentada con uno de los valores positivos de la naturaleza humana, si es que esto existe: el de la acción creativa y audaz de los individuos. Desafortunadamente también aparece a la par de los valores negativos de esta especie (como el egoísmo individual), que en su beneficio es capaz de eliminar al resto de las otras especies si no la propia.

En un orden de cosas similar, la iniciativa y la creatividad -así como la eficiencia- son características que la sociedad capitalista provoca. No es cierto que la esencia del capitalismo reside en la reducción de los trabajadores a máquinas estúpidas y mecánicas. Es posible que en ciertas esferas de la producción -y con mayor intensidad en ciertos momentos históricos- la iniciativa haya sido adormecida y enjaulada. Pero no lo es en las dimensiones históricas más generales de la sociedad capitalista. Esta es una situación económica y social que Marx no evaluó adecuadamente.

Tampoco previó Marx -como hemos dicho antes- que agentes extra-económicos pudieran intervenir en la evolución del sistema económico social. Por ejemplo, el estado, o la misma acción de los trabajadores. Es evidente que si la óptica seleccionada es economicista, se dejan pocas posibilidades a la intervención de otros factores en el mismo decurso económico. Las debilidades de método también se filtran en esto.

## **5.5 SOBRE EL MÉTODO EN MARX**

Vayamos ahora a un asunto que pensamos también afecta el análisis social de Marx. De nuevo en el mismo análisis económico. Marx construyó en *El Capital* un modelo de capitalismo siguiendo un orden de exposición de lo más abstracto a lo más concreto; es decir, en orden inverso al de la observación fáctica. Usa la tradición digamos "galileana" de formulación de abstracciones generales explicativas (matemáticas en el caso de Galileo) de las que las situaciones reales empíricas son casos concretos. No usa un mero recuento empírico. Esto, que no pareciera engendrar mayor problema, se convierte en un obstáculo decisivo en los fundamentos teóricos del análisis marxista de la economía.

Es evidente, en primer lugar, que Marx no planteaba su modelo y las consecuencias del mismo como una abstracción hipotética ideal. Creía firmemente que expresaba la realidad social a partir de sus categorías y nociones. Creía que era inevitable la tasa decreciente del beneficio y la polarización económica de las clases, la reducción de las clases medias, etc.



Sus predicciones fueron erróneas, por diversas razones. Este hecho no se puede ocultar a partir del carácter abstracto de su modelo, o diciendo que Marx planteaba las cosas hipotéticamente. Sería como reproducir la labor de Ossiander con Copérnico.

Lo anterior plantea, sin embargo, una discusión de método muy interesante. Marx afirmó la existencia de esencias sociales no sujetas a la percepción empírica, y que eran determinantes. Por ejemplo, el capital, el valor, no son -según Marx- perceptibles, aunque sean absolutamente decisivos. Se trata claramente de un enfoque holista. El todo social -el sistema- es lo que determina las partes. El sistema no lo vemos, pero ahí está. El problema que aquí se genera es el de ¿cómo sustentar empíricamente la interpretación?, ¿cómo mostrar las condiciones materiales o sociales del valor? El problema que aparece es de si existen realidades sociales no materiales ni perceptibles empíricamente; ¿cuál sería el método de la ciencia a aplicar en torno a esto?, ¿la experimentación es o no posible?, etc. Se entra aquí en un asunto sumamente importante en la ciencia social, si bien es posible que ciertas nociones y categorías no susceptibles de una contrastación empírica pueden coadyuvar en la comprensión de un fenómeno real (material físico o social), es esencial que participen de la contrastación empírica como parte de la teoría o del marco teórico del que son parte; pero que además no constituyan el fundamento mismo de estos, pues de lo contrario la validez de la teoría no puede tener rigurosamente credibilidad.

El problema de ciertas nociones marxistas pareciera ser que no sólo no son perceptibles empíricamente, sino que se definen de una forma en que así resulta. En ciencias físicas a veces no es posible la percepción debido a las limitaciones prácticas de la especie (nuestro cuerpo, recursos de ampliación de nuestra percepción, etc.). No es este el caso de las nociones del marxismo. Y se trata de nociones centrales sobre las que se monta buena parte de su modelo social y económico. Hasta aquí llega la similitud con el método galileano, puesto que los modelos matemáticos de Galileo se diseñan integrados a una contrastación empírica.

Decía Russell que la formulación de las preguntas es tarea central del filósofo. Podríamos añadir que un buen método para juzgar al filósofo es entonces juzgar el tipo de preguntas que este formula. Marx se hacía una pregunta que resulta más metafísica que científica en su análisis económico ¿qué es el valor? Respondía: tiempo de trabajo socialmente necesario (lo que es imposible de determinar debido a la multitud de variables que deberían ser consideradas). Tal vez habría sido más útil preguntarse ¿qué condiciones determinan el precio -que es una realidad empíricamente observable-? En nuestra opinión, el paso del valor al precio en el análisis económico es el paso hacia la descripción de la realidad económica. La incapacidad del modelo económico marxista de explicar buena parte de los fenómenos económicos -especialmente en nuestro tiempo- en parte deriva de esta debilidad teórica y metodológica primigenia.

Podríamos además -insistiendo en este asunto- preguntarnos ¿por qué sólo el tiempo debe tomarse en la respuesta a la pregunta marxista, y no otros factores? Lo anterior plantea dos cosas: por un lado, una aproximación con pretensiones de cientificidad que se fundamenta en nociones abstractas no susceptibles de comprobación empírica. Por el otro, un reduccionismo arbitrario en la misma definición de la noción clave del modelo económico desarrollado por Marx.

## **5.6 LÍMITES EN EL CONCEPTO DE CLASE SOCIAL**

Ya hemos mencionado -en otros capítulos- que la visión marxista sobrestima el papel de la tensión entre clases en la sociedad y la historia. Es decir, si bien es conveniente en el análisis social acudir a la organización en clases y a veces a las tensiones o a los intereses de estas, no se puede pretender que la historia pueda definirse por ellos. Los resultados y las instituciones sociales suelen ser el producto de una diversidad de factores.

Por otro lado, la aproximación metodológica marxista impone un concepto estrecho de clase social. Si el punto de partida es con relación a la división del trabajo y, específicamente, a la propiedad de los medios de producción, se deja por fuera una buena cantidad de grupos sociales que perfectamente pueden y deben ser considerados clases sociales. Esto es bastante claro en la consideración de sociedades no capitalistas incluso modernas como los Estados comunistas del siglo XX. La no existencia de la propiedad privada de los medios de producción no podía asimilarse a la ausencia de clases sociales en esas naciones. Lo mismo se podría afirmar de ciertas sociedades como las que Marx englobó a través del nombre de "modo de producción asiático".

Pero, tal vez, lo más importante no sea eso. Sino los problemas que -en el análisis marxista- aparecen con relación a la misma sociedad capitalista. Sin tratarse de una discusión meramente semántica, las clases medias, por ejemplo, son clases sociales que han demostrado ser grupos humanos decisivos en la vida de las diferentes naciones. En este enorme sector y a partir de otros criterios diferentes a su posición frente a la producción o a la propiedad, es posible considerar como clases sociales a grupos como por ejemplo la intelectualidad (dependiendo de cada formación concreta); ya sea por su posición frente a la administración de las instituciones estatales, por su funcionalidad en la estructura cultural de la sociedad, o por su identidad colectiva, etc., es conveniente definir a las clases sociales, y generar conceptualmente un espectro social más amplio y dinámico. Con ello una mejor comprensión de los procesos sociales y los movimientos históricos sería posible. Por ejemplo, las colisiones sociales se podrían ver como resultados de conglomerados y coaliciones de clases sociales o grupos, con diferentes intereses y perspectivas. Es decir, como la resultante de muchas y diferentes fuerzas, en donde la movilidad de las clases participantes puede ser muy grande. Los cambios socio-

políticos podrían concebirse como re-composiciones y re-estructuraciones en las coaliciones de poder (aunque siempre el rol de los individuos deba tomarse en cuenta como un componente importante). La historia se podría ver como la articulación de este tipo de procesos en los que no necesariamente se llega a enfrentamientos globalizadores entre explotados y explotadores.

Buena parte de estas colisiones pueden darse a propósito de problemas sin una relación directa con los intereses económicos. Las colisiones se pueden referir a la influencia en la administración estatal, a la influencia ideológica, a la prioridad social de sus intereses, a la contradicción entre ideas religiosas, políticas o sentimientos nacionalistas, a la intransigencia colectiva, etc. Y pueden ser "determinantes" plenamente.

Una amplitud en la conceptualización del espectro de las clases sociales así como en la naturaleza de los conflictos que pueden surgir entre ellas, una reducción de la totalización y globalización en la naturaleza de estos conflictos, nos conduce a un terreno más fértil para el análisis social y político; nos obliga necesariamente a un análisis más concreto y específico, y a una reducción apropiada de las tantas veces estériles categorías totalizantes y universalizantes; nos conduce a una saludable actitud "nominalista" en la política y en el estudio social.

En esta misma dirección, las perspectivas históricas pueden pensarse no siempre como dos opciones excluyentes sino como resultantes en la integración de los intereses sectoriales expuestos por las clases de diferentes formas, métodos y momentos; y donde los asuntos no "clasistas" son muy importantes. Es una forma de dejar de concebir la historia de una manera maniquea; en el marxismo es casi inevitable que haya buenos y malos.

Es también, por otro lado, como ya hemos planteado, un llamado a una visión de la praxis política y social no tan Épica y radical. Cuando las polarizaciones son extremas y las opciones totalizantes, no hay más remedio que acudir a soluciones radicales, que armarse de los mejores sentimientos Épicas y enfrentar la historia como si de esto dependiera toda la especie. A veces, existen momentos en los que esto es así. Pero, muchas veces, es cierto, la actitud intransigente de los humanos y las visiones dogmáticas y sectarias son las que precisamente los provocan.

La historia nos enseña que existen pueblos que han sabido nivelar los antagonismos y pasar por encima de las polarizaciones creando la estabilidad política y social necesaria para un avance general. A través de procesos graduales y continuos han sabido obtener satisfacción y progreso. Intentar la lectura de la historia a partir de esta óptica sería una conquista de nuestra actitud hacia la vida.

El marxismo nace de una sociedad en ascenso caracterizada por la violencia y la explotación. En esas condiciones toma posición por los más débiles. Esto no puede criticarse. Más bien debe reconocerse como un valor positivo. Pero, al mismo tiempo, el marxismo no busca reducir o eliminar a través de un proceso gradual los antagonismos y las contradicciones sociales; lo más que hace en ese sentido es referencia a una lejana sociedad futura y utópica donde no habría esos conflictos. El marxismo no permite -intelectualmente- construir una opción real que integrando la posibilidad del consenso social y político abra vías al progreso. El marxismo solo plantea la confrontación y la polarización en la sociedad. Es una doctrina que parte del desgarramiento y la crisis de la sociedad, y apuntala el enfrentamiento revolucionario radical como única salida de progreso. El marxismo alude a los sentimientos épicos y por el otro lado asume una visión que con toda justicia debe caracterizarse como apocalíptica.

En la interpretación de la naturaleza de las clases sociales, así como de la perspectiva que del conflicto entre ellas plantea, el marxismo deja escapar posibilidades históricas de desarrollo equilibrado y positivo en el seno del mundo capitalista y de la sociedad moderna en general.

### **5.7 LÍMITES EN EL ANÁLISIS DEL ESTADO**

En otro orden de cosas, la concepción del Estado en el marxismo es unilateral. Fue correcto de Marx y Engels señalar lo falso e ideológico (como falsa conciencia) del Estado como síntesis del bien común, así como la realidad de la manipulación de la sociedad por los grupos dominantes en este sentido. Sin embargo, no es acertado reducir el Estado a la organización de los intereses de las clases dominantes (violentamente) contra las oprimidas. El Estado posee, en una primera aproximación, por lo menos un carácter dual. Por un lado, es, en efecto, un instrumento que sirve a los intereses de las coaliciones de las clases y grupos dominantes; y, por el otro lado, al mismo tiempo debe servir al conjunto de la sociedad, a la colectividad. Esta última dimensión no se puede reducir a las tareas únicas de la sobrevivencia. El Estado debe corresponder a una satisfacción (en una situación de equilibrio político y social) de la mayoría de las necesidades de la sociedad (estas necesidades no son estrictamente económicas, sino también culturales, de libertad y participación, de seguridad vital, etc.). Existe, entonces, una "dialéctica" entre intereses sectoriales y globales.

El Estado concentra en forma concreta la puja de ambos factores, dimensiones. En la historia abundan los ejemplos en que la solución de la dialéctica estatal en beneficio de los intereses sectoriales ha sido la característica, con su cortejo de consecuencias en el equilibrio y la armonía de la sociedad como un todo. De hecho, el debilitamiento

sostenido de la dimensión "universal" señalada aquí del Estado abre las condiciones para el desequilibrio, la confrontación, y las mejores opciones para la violencia revolucionaria. En un contexto socio-histórico en el que el Estado se ha convertido en lo que decían Marx y Engels, el recurso a la reforma política y social pacífica resulta efectivamente poco factible. El recurso a la revolución violenta aparece como el único camino viable. Algo de esto (aunque universalizado), está presente en el sustrato del análisis marxista que plantea la revolución y la destrucción del Estado.

La afirmación de la contradicción entre los intereses de los grupos dominantes y el conjunto de la sociedad en el capitalismo, no es necesariamente verdadera. Hay sociedades capitalistas de muchos tipos, no basta decir que una nación es capitalista para determinar su realidad y su dinámica. A veces puede existir esa contradicción pero a veces no. No pueden hacerse condenas generales en el mundo capitalista, que es lo que hace Marx. Pero, más aún, la realidad de la historia social es la existencia de grupos y coaliciones dominantes que pueden empujar hacia adelante o no al conjunto de la sociedad. La clave de la política social progresiva es sustentar las opciones democratizadoras e impedir que el beneficio de los grupos dominantes se realice sin el beneficio de o en contra del resto de la sociedad. No hay que salir del capitalismo para hacer esto.

Es posible estudiar el fenómeno de las revoluciones en la historia moderna a partir de la metodología que hemos sugerido aquí.

¿Cuál es el punto en que desaparecen las posibilidades de la reforma pacífica y el camino de la revolución violenta es inevitable? ¿Cuáles han sido y cuáles son los elementos claves en el espectro de satisfacciones a cubrir por el Estado para mantener el equilibrio y el avance social? ¿Cómo deben ser administradas las instituciones estatales para mantener vías a la reforma social pacífica? ¿Cuál debe ser la relación entre el Estado y la sociedad civil para favorecer el progreso social y la mayor plenitud humana? ¿Cuál es el rol de la sociedad civil en estos objetivos? Marx y Engels señalaron un aspecto de la realidad social, pero su análisis era unilateral e insuficiente.

Cuando el Estado es visto sólo como un instrumento al servicio de las clases económicamente dominantes, se pierden de vista las posibilidades para entender las diferentes instituciones estatales, así como las de una estrategia de uso y transformación de estas en busca del progreso social. Veamos. Cuando pensamos que el Estado no es meramente una maquinaria del poder económico y puede jugar papeles importantes en la evolución social, la óptica varía. Es posible pensar en cuáles son las instituciones que no están funcionando bien, y ¿por qué?, ¿cómo modificarlas adecuadamente cuando no sirven?, ¿cuáles instituciones deben crearse?, ¿qué reformas jurídicas resultan convenientes para el funcionamiento institucional apropiado?, ¿qué leyes o instituciones

pueden controlar los excesos de los políticos, o de los económicamente poderosos? o ¿cómo proteger a los más débiles?. Esta comprensión implica la "ingeniería social", pero en una forma muy amplia y realista.

En particular, la relación con la sociedad civil se vuelve esencial. Si bien el Estado puede servir para controlar los excesos del poder económico y ayudar a la autoregulación social necesaria para el progreso, cabe el peligro que este se exceda restringiendo la participación ciudadana en renglones que resultan posibles y necesarios. Es decir, restringiendo la libertad a un punto indeseable e inconveniente. Un exceso del rol del Estado puede inhibir la creatividad y el desarrollo económico, así como la vida cultural y la satisfacción colectiva. La maquinaria estatal cargada de burocracia, regulaciones infinitas, y restricciones intolerables puede convertirse en un obstáculo para el progreso social y nacional. El mejor rol del Estado es el mínimo necesario para la autoregulación de los excesos sociales y la "ejecución" de las orientaciones colectivas mayoritariamente decididas. Este punto es un equilibrio dinámico en el que resulta decisiva la participación de la sociedad civil. Es decir, la mejor forma de "controlar" los excesos del Estado se da a través de una sociedad civil fuerte. Es decir, una sociedad civil en la que la mayoría de los ciudadanos esté organizada y activa. Se trata -entonces- de una sociedad civil estructurada. Los individuos y las diferentes asociaciones empujan por sus intereses y la búsqueda de satisfacción a sus objetivos obligando al Estado y sus instituciones a un diálogo constante y a una continua modernización y adecuación a las necesidades de la sociedad civil. Toda esta participación debe estar fundamentada en el marco general de la negociación y la búsqueda del acuerdo, y no en la confrontación y la imposición de fuerzas. En el contexto de la búsqueda del consenso y la negociación los diferentes grupos pueden buscar una hegemonía de sus ideas o criterios. La negociación y el consenso representan una actitud y un medio, pero estos no excluyen a veces la necesidad de fuertes presiones por medios que no debiliten el ordenamiento jurídico y la paz social.

Comprender el rol de la sociedad civil se vuelve más que necesario en el contexto de los países donde las contradicciones sociales son más fuertes. La ausencia de desarrollo civil pone la atención en el Estado, creando la ineficiencia cuando no mayores posibilidades para la represión de los individuos, así como una mayor manipulación del aparato de Estado en beneficio de los sectores poderosos; aumentando con ello las contradicciones sociales.

De esta forma, hemos delineado lo que podría interpretarse como el mejor espacio para la praxis social, vista esta como el territorio en que se pueden materializar los mejores ideales de libertad y progreso humanos.

La dependencia que posee el Estado y la "vida política" frente al poder económico en Marx provoca, en realidad, una subestimación de las posibilidades del mismo Estado. No es extraño que cuando los bolcheviques llegaron al poder político en Rusia no estuvieran dotados más que de generalidades sobre la construcción de un Estado. Marx y Engels en su óptica totalizante y radical no se preocuparon conscientemente por el problema de las instituciones estatales. Su ideología es un momento de "negación", pero no de construcción. Las instituciones soviéticas fueron edificadas -aunque con la visión de mundo de Marx y Engels- sobre todo a partir de las compulsiones y tradiciones elaboradas por el bolchevismo.

Para el marxismo como tradición -aunque con la relativización impuesta por el determinismo histórico y económico- la dimensión de la política se concentró siempre en el asunto del poder: establecer la dictadura de la clase proletaria. Con la edificación práctica del modelo comunista en la Unión Soviética, la política de los comunistas en el mundo añadió a la toma del poder político un planteamiento de reproducción de las instituciones integradas en ese modelo. En el marxismo dominante del siglo XX se integró el concepto de la "destrucción del Estado burgués" planteado por Marx, y se asumió que la generalidad de "Dictadura del Proletariado", planteada por este, era equivalente al modelo soviético. No todos los marxistas de nuestro siglo pensaron que esa equivalencia era exacta, pero, en general, sí han aceptado como "necesaria" la premisa de "la destrucción del Estado burgués" y el ejercicio de una administración estatal fuerte.

## **5.8 SOBRE LA NIVELACIÓN SOCIAL EN MARX**

Para ir dándole conclusión a este capítulo, tal vez convendría incidir en la crítica que se ha hecho a Marx en torno a su supuesta reducción niveladora en su utopía de las oportunidades y características de los individuos. A veces se afirma -en efecto- que Marx proponía como destino humano una reducción que creara individuos iguales; o que diluía al individuo en una especie de modelo de clase social. Esto no es, evidentemente, cierto. El ideal de Marx era que todo ser humano fuese consciente de su propio status de ser social. Marx afirmaba un objetivo social en el que todos los individuos pudieran desarrollar sus potencialidades plenamente. En el lenguaje de Castoriadis, que cada persona asumiera su propio discurso.

El problema no reside en lo que Marx proponía en torno a esto. El problema se plantea como producto de las consecuencias del marco teórico que creó. La visión clasista de la sociedad implica que la evolución social se ve afirmando énfasis clasistas y no individuales. No es el individuo el factor operativo del devenir social. No es el individuo la causa "eficiente" del acontecer histórico. Para Marx la clave a comprender está en la lucha de clases. Y estas clases sociales están determinadas específicamente por las condiciones económicas.

Con la definición inapropiada de las leyes económicas, cuya influencia es determinante en la sociedad, Marx plantea una descripción de la sociedad y la historia en la que el papel del individuo encuentra dificultades para hallarse a sí mismo. Cuando las leyes históricas son lo que se asume como decisivo, el individuo no puede más que desaparecer del espectro. El problema no es entonces una "reducción niveladora" sino la asfixia que se provoca de las posibilidades individuales.

Por otra parte, el mesianismo proletario representa un doble ataque intelectual contra el individuo. Por un lado, está el de la determinación histórica que supone, y, por el otro lado, está la recurrencia a una categoría social como la de una clase para definir sus posibilidades históricas. De alguna manera, en la lógica del marxismo no se logra superar ese sustrato interno que diluye al individuo en la clase social y lo considera un ser medio, sin valor alguno como persona separada.

La condenación extremista de los males del capitalismo y la asunción de un determinismo lleva al marxismo a una lógica que conduce incluso a negar el valor de los individuos y sus potencialidades históricas, cuando han sido precisamente los individuos quienes han tejido con sus actos y decisiones la historia.

Una libertad aprisionada por los barrotes del determinismo histórico y por lo que constituye la negación del individuo no puede ser nunca libertad.

En el pensamiento marxista las ideas terminan aprisionadas en el marco social de las clases. Los criterios para discernir sobre su grado de aproximación a la realidad, de alguna forma terminan obedeciendo a reglas del devenir de las clases y al papel que de forma teórica y a priori se le asigna al proletariado. Marx tiene el cuidado de separar la ciencia de la ideología, pero cuando se refiere a la ciencia social afirma la dependencia de esta de criterios de clase.

Como decíamos al principio, tanto la noción de ideología como la de libertad quedan sujetas a un marco teórico definido por premisas muy rígidas. En lo que se refiere a la ideología las consecuencias pueden no ser tan graves vitalmente. En lo que se refiere a la libertad, no es así. Lo que aquí está en juego es una valoración de las posibilidades del desarrollo de la especie humana en su conjunto.



## **5.9 MARXISMO Y RELIGIÓN**

La religiosidad en el marxismo es en realidad vista en términos ideológicos. La religión es asimilada a ignorancia, incapacidad y ausencia de madurez social. Desde un principio en el marxismo no se interpreta la religión como un recurso de cohesión psico-social que ha resultado esencial para la supervivencia de muchos pueblos; a la religión como una instancia socio-emocional que (independientemente de su naturaleza ideológica precisa) ha jugado papeles históricos importantes y no necesariamente regresivos y reaccionarios. Para el marxismo, en tanto superar esos límites es una necesidad, superar la religión lo es también. La consideración marxista es claramente unilateral y corresponde, en todo caso, a una interpretación reducida del cristianismo en el mundo europeo.

Para el marxismo la religión desaparece cuando los hombres emprenden la construcción de relaciones transparentes en su vida práctica, la liberación de la religión como ideología es al mismo tiempo condición y resultado de esta forma superior de la praxis humana.

La función de la Iglesia en el orden feudal y la conexión en la Edad Media de todas las demás formas de cultura e ideología (arte, filosofía, etc.) con la religión hizo obligado que los primeros combates de la burguesía en ascenso se librarán bajo el disfraz ideológico-religioso. En esto Marx tiene razón. No se podía intentar salir de la sociedad anterior al margen de sus categorías y conceptos básicos. No sólo la lucha de la burguesía se dio usando ese marco intelectual; los conflictos de la sociedad tenían que usarlo.

La derrota y destrucción de la interesante civilización albigense (que no contó con más aliados que los reyes de Aragón y a los que su postura valió la excomuniación) representa tal vez un espectacular primer episodio de esta lucha. Parece innegable que esta derrota contribuyó a desplazar al norte el lugar de la futura expansión capitalista, por lo menos a lo que se refiere al capitalismo francés.

Las guerras campesinas en la Alemania de Mönzer y los intentos husitas en Bohemia también se librarán bajo este disfraz religioso y una vez más hay que notar que la derrota fue grave y de consecuencias históricas.

En Inglaterra, análogamente, las transformaciones político-sociales del nuevo orden se llevaron a cabo bajo la bandera calvinista. También ha sido advertida por muchos historiadores, si bien invirtiendo la situación, la relación entre la moral calvinista y el desarrollo del mercantilismo. Engels nota esto:

"Aquí, el Calvinismo se acreditó como el auténtico disfraz religioso de los intereses de la burguesía de aquella época, razón por lo cual no se logró tampoco su pleno reconocimiento cuando en 1689, la revolución se cerró con el pacto de una parte de la nobleza con los burgueses". [\[5\]](#)

Por el contrario, la unión de los intereses de la nobleza, la Iglesia y la monarquía franceses, obligó a la burguesía francesa, en condiciones históricas de mayores polarización y radicalismo, a realizar su revolución con formas ideológicas librepensadoras. En Alemania vemos como la crítica de la religión debió preceder a la entrada de los intelectuales en política en vísperas de 1848.

Tal vez, para ser coherentes con nuestro análisis, sólo haya que señalar que no se puede ver a la religión como un mero ropaje con el que se debatían intereses materiales. Los sentimientos religiosos y los intereses religiosos en sí mismos han constituido una palanca para las acciones de los hombres. Las religiones, entonces, independientemente de intereses políticos o económicos, intervinieron en la Europa de esa época como factor de asociación o disasociación sociales; claro está que dentro de realidades en las cuales otros factores sociales influían notablemente.

Los problemas y las dificultades teóricas y políticas del marxismo encuentran un punto de acumulación esencial en el análisis que integra los planos epistemológico, ético y político. Es el objetivo de nuestro siguiente capítulo.

## NOTAS

[1](#) Trotsky, León. *Programa de Transición*. Buenos Aires: Ed. Pluma, 1973. P.7.

[2](#) *Ibid.* P.8.

[3](#) *Idem.*

[4](#) Sin embargo, tal vez en algunos países subdesarrollados como la Argentina y Brasil, que han poseído ciertos niveles de

industrialización clásica, los trabajadores industriales hayan ocupado un lugar social y políticamente más importante.

[5](#) Engels. *Ludwid Feuerbach*...P.398.

## CAPÍTULO SEXTO

### DE LA UTOPIA AL TOTALITARISMO



[6.1 Desde la Epistemología](#)

[6.2 La ética interviene](#)

[6.3 Tres impulsos y una lógica](#)

[6.4 Más allá de Maquiavelo](#)

En este capítulo queremos realizar una interpretación de cómo ciertas premisas esenciales del pensamiento de Marx provocan el surgimiento de una visión totalitaria de la historia y la sociedad, y generan el tipo de acción social y política que fue capaz de ayudar a la edificación del comunismo del siglo XX.

#### 6.1 DESDE LA EPISTEMOLOGÍA

La premisa general del marxismo es que el conocimiento de la sociedad es posible, y que la historia comporta leyes objetivas. Es decir, existen leyes que *hacen* la historia.

Estas leyes no son en Marx -a diferencia de Engels- aplicaciones particulares de las leyes generales de la naturaleza. Pero la objetividad (i.e. validez, posibilidad de comprensión, utilidad, y predictibilidad) y necesidad son de alguna forma equivalentes. Lo que las hace equivalentes es la suposición de que existe en las ciencias naturales una *causalidad* de naturaleza determinista y que esta es aplicable también a la sociedad y la historia.

De la anterior premisa se infiere que el conocimiento de la evolución de la historia y sus leyes es posible; y, más aún, que su decurso futuro es predecible en tanto ese conocimiento se de. Aunque Marx, probablemente, admitiría que esta predicción sería posible sólo sobre grandes períodos de tiempo y organizaciones sociales (decimos esto a pesar de la compulsión manifiesta que tuvo por tratar de derivar de cada una de las crisis económicas el corolario de la catástrofe del sistema capitalista). Si las causas de la evolución histórica eran posibles de determinar, la predicción histórica era posible. Esto jugaría en Marx un papel central.

Si este conocimiento sobre la historia y la sociedad es posible, existen -entonces- individuos que *pueden conocer* las leyes de la historia y la sociedad.

Ahora bien, en el marxismo este conocimiento no es un asunto técnico, abstracto y meramente teórico, puesto que está ligado a la acción histórica, y específicamente a la acción revolucionaria. Está ligado al comunismo, a la implantación del Reino de la Libertad, del bien general de la especie. Está ligado a la gran redención de la humanidad y a la reconciliación del hombre con su esencia (que ha sido conducido a la separación por una sucesiva colección de sociedades) y a la superación de la alienación.

La conciencia y el conocimiento sobre la realidad social e histórica engendran -entonces- una situación al mismo tiempo teórica y práctica, que sólo se entiende a la luz del absoluto marxista del comunismo.

## **6.2 LA ÉTICA INTERVIENE**

Quien posee la verdad aparece necesariamente como luchador por el bien de la humanidad. El conocer no es un asunto meramente cognitivo, se convierte inmediatamente en *reconocimiento ético*. Por ende, quien no posee esta verdad no sólo no puede comprender la realidad histórico-social, sino que -llevando el argumento a sus máximas implicaciones- se enfrenta al bien y progreso de la humanidad. Es decir, la verdad depende de la utopía, y la defensa de la verdad encuentra sentido en la de la utopía. *Verdad y utopía son casi sinónimos filosóficos. Quien no afirma la verdad no afirma la utopía, y viceversa.*

Como la distinción del "ser" y el "deber ser" desaparece en el acto del comunismo -según Marx-, lo bueno es el comunismo y lo malo -es inevitable la conclusión- lo que se le oponga. La anulación de esta oposición resulta un acto positivo en el progreso de la humanidad.

Anular a los que se opongan está integrado a la realidad filosófica de afirmar la verdad y el bien al mismo tiempo. Esto sería posible, además en los términos de eliminación física porque, según Marx, no importa el destino de los individuos particulares en contraposición con el bien de la especie. Es decir, el progreso de la humanidad puede realizarse a pesar de que cueste el sufrimiento o la muerte de individuos. La realización del absoluto liberador puede costar vidas individuales. El absoluto justificaría -así en teoría- muertes juzgadas necesarias. Entonces: la lucha por la utopía -por el comunismo- abriría posibilidades para la represión y eliminación físicas.

La anulación y la eliminación físicas de los que no apoyen la *verdad-utopía*, encuentra *validez ética* en el mismo Marx.

Puesto en términos diferentes, tanto la defensa de las ideas que se suponen son verdaderas (el dogma), así como la sociedad ideal que se ha propuesto, permitirían la represión de los individuos para su materialización. Esto está en el mismo Marx, aunque este nunca sacara las conclusiones. Marx no se planteó el asunto de la represión directamente. Pero el asunto encuentra sustento en su marco intelectual.

Si esto es así en el territorio de una utopía teórica y una metodología abstracta, no debe extrañar que se plantease con todas sus consecuencias en la historia del comunismo del siglo XX. Y esta vez con la intensidad y la violencia absolutas de todo lo que toca ya no sólo las esferas de la especulación intelectual sino los pliegues materiales de la vida humana.

### **6.3 TRES IMPULSOS Y UNA LÓGICA**

Los principales impulsos que (juntos y estructurados) engendran la posibilidad de una resultante totalitaria en el marxismo se pueden plantear de la siguiente forma [1]:

- (1) La premisa de la existencia de leyes objetivas en la historia y la sociedad; y la posibilidad de su conocimiento;
- (2) la actitud práctica ante la sociedad y la historia;
- (3) la identificación del "conocer", el "ser" y el "deber ser"; es decir, una combinación filosófica que incluye una valoración ética de un conocimiento y una acción.

Si no hubiera leyes objetivas de la historia y la sociedad o estas no pudieran conocerse, lo aceptable sería -dentro de una mentalidad social bañada por el cientifismo- a lo sumo la afirmación de la existencia de una serie de diversas opiniones con igual nivel de verdad (o donde su aproximación al decurso histórico y social no puede sancionarse de manera definitiva). No se haría necesario o justificable la afirmación exclusivista de una de ellas (esto no sería así si la discusión se diera en el territorio, por ejemplo, de la fé). A lo sumo se plantearía -socialmente- una distinción con base en la utilidad mayor de unas ideas sobre otras, de un cuerpo teórico sobre otro. O se plantearía una extraordinaria flexibilidad en el juicio sobre las interpretaciones y teorías sobre la realidad social e histórica. Las premisas mencionadas empujan hacia la rigidez y el exclusivismo en la interpretación social. *El fundamento para una actitud dogmática desaparecería cuando desapareciera la afirmación exclusivista de la verdad.*

Si no se tiene o se promueve -por el otro lado- una actitud práctica ante la sociedad, incluso aceptando (1), la asunción de cualesquiera ideas como verdades exclusivas no engendraría consecuencias en la realidad social concreta. Cuántas colecciones de ideas -por más peligrosas o extrañas que hayan parecido- no han existido sin hundir sus dientes en la realidad social ni en la historia. O sea, esa idea de que es en la práctica donde los hombres deben probar la justeza de sus ideas y en donde todo tiene sentido debe verse con sumo cuidado; es decir, *eso de que de lo que se trata es de transformar el mundo, puesto en ciertas condiciones, puede representar una amenaza política y social.*

Pero el hacer -sin más- en la vida social no puede tener mayor significación si no se plantea éste hacer a partir de un "deber ser". Es decir, el "deber ser" es la respuesta necesaria al ¿para qué hacer?. La actitud práctica implica entonces una valoración del ser social y del "deber ser". La justificación Ética es necesaria para el sentido pleno de la práctica. O sea, aparte de conocer y de impulsar la práctica, se requiere un sentido, un fin, valorado éticamente, que unifique todo.

Se construye un todo filosófico en el que la acción es valorada éticamente como buena en tanto afirma la utopía. Esta utopía está fundamentada en una verdad que se encuentra en la acción (lo que le daría el carácter supuestamente no utópico). Todo encuentra su lugar a partir de (3).

La utopía marxista no aparece ante sí misma como un ideal al que la humanidad debe acceder. En esto dice ser tajantemente diferente a los utopismos anteriores. La utopía marxista se presenta como "existente" ya en la vida social, con base en el conocimiento de las leyes de la historia y la sociedad. Es la fuerza del conocimiento, de la verdad, lo que la hace diferente -siempre a sus ojos- del socialismo utópico y otros ideales de la ingeniería social decimonónica.

Es esta metafísica de fundir en un solo momento conocer, ser y deber ser (en términos políticos y prácticos), el corazón filosófico del que arrancarían el totalitarismo marxista (o la versión totalitaria del marxismo). El absoluto marxista, que -más bien- fue formulado por Marx como el dispositivo para resolver todos los problemas de la humanidad, el artificio general para lograr la reconciliación del hombre con su esencia y superar la alienación, *el absoluto marxista es también el medio que abre las puertas a la edificación totalitaria.*

Este absoluto en Marx es ontológico, en tanto afirmación sobre la realidad del ser. Es epistemológico, en tanto afirmación sobre el conocer. Y es ético, en tanto afirmación del deber ser. Juntos todos los planos involucrados sólo pueden dar como resultante una ficción *metafísica*.

## 6.4 MAS ALLÁ DE MAQUIAVELO

Este absoluto resulta ser un instrumento que permite definir y generar individuos que a la vez que son "portadores" de la verdad histórica y social, ven justificados éticamente cualesquiera de sus actos. En la acción por la utopía "adquieren" el conocimiento de la realidad, y su acción es éticamente buena en cuanto afirma la utopía. Esto abre, entonces, la posibilidad de colecciones de hombres que, investidos con una fuerza metafísica extraordinaria, reciben una "patente de corso" ética. Puesto de otra manera, la lucha por la utopía, que se afirma como verdadera y necesaria, más que real: "viviente", y Éticamente buena, anula la posibilidad de códigos Éticos para la conducta humana más allá del que la utopía determina. La "patente de corso" ética, a la que conduce el absoluto marxista, *constituye en realidad la negación de toda ética.*

*En esto se traspasan las fronteras de la máxima maquiavélica de que "el fin justifica los medios". Para Maquiavelo se trataba de una "regla de conveniencia" en el arte de la política, para acceder o preservar el poder; no había valoración más allá de la heurística del realismo político. Aquí, en el marxismo, el fin (la utopía) valora epistemológica y éticamente los medios: la acción comunista es buena, necesaria, y fundamentada en el conocimiento científico.*

*No resulta extraño que los comunistas de nuestro siglo hayan asumido plenamente este código de conducta, y hayan usado al máximo esta especial "patente de corso".*

***La asunción del poder por individuos y grupos "educados" en este dogmatismo y en esta "no ética", en la acción colectiva, no podía dejar de abrir el camino a la represión, al autoritarismo y el totalitarismo.***

*Tal vez nunca en la historia una ficción filosófica, como el absoluto marxista, haya sido tan radical en la justificación de una utopía y los medios para ascender a ella, conduciendo intelectualmente incluso a la negación de sus intenciones primigenias. Quizás, esta cultura de la "no ética", materializada luego en el tejido concreto de la sociedad y la historia, haya sido el problema más grave producido por este marco intelectual.*

Es interesante señalar, por otra parte, que el absoluto marxista difiere del hegeliano. Tanto por el sentido de la práctica como por el carácter de las leyes de la historia. Mientras que en Marx este aparece en el territorio de lo social y material concretos, en Hegel el absoluto es trascendente a la humanidad. El absoluto hegeliano no impone el

reclamo de la acción humana; es más bien una visión que genera pasividad -se afirme o no así-. La actitud hegeliana, que busca más bien la descripción del pasado, no impulsa tampoco un reclamo de transformación. Es más bien una justificación filosófica de lo que existe. El carácter espiritual del absoluto hegeliano tampoco brinda muchos espacios para la estrategia material de la sociedad. El absoluto hegeliano -y más que eso: la filosofía hegeliana- pudo servir para la justificación del Estado prusiano, pero no podía convertirse tan fácilmente en el sustrato intelectual de un movimiento histórico totalitario.

Por el otro lado, es necesario decir en este punto que ninguna teoría -utópica o no- es susceptible de crear por ella misma un determinado régimen social. El marxismo teórico no es la "causa eficiente" del surgimiento y desarrollo del comunismo moderno. No puede atribírseles a las ideas más fuerza de la que realmente poseen. En la construcción del totalitarismo comunista real participaron muchos factores; especialmente las decisiones y actitudes de hombres de carne y hueso. No se puede pasar por encima de las responsabilidades individuales, que a la larga son siempre decisivas.

Pero -dicho lo anterior- es indiscutible que esta colección de ideas y escritos que Marx sintetizó, ejerció una influencia extraordinaria en la edificación de lo que ha constituido uno de los regímenes más amenazantes para el progreso de la libertad de los hombres. No basta señalar en esto que la teoría de Marx no es inocente, o que una versión del marxismo fue usada para crear y justificar el totalitarismo. Más que eso, resulta imprescindible mostrar las conexiones entre las ideas marxistas y el totalitarismo. Esto no es -desafortunadamente- un juego meramente intelectual. La humanidad todavía está muy lejos de la realización de ese sueño de un Reino de la Libertad, que a lo mejor algún día llega a existir -aunque sólo sea para luego desaparecer- pero que de cualquier manera nunca sería producto más que de las acciones y decisiones de los individuos de carne y hueso.

Debemos repetir, también, que tampoco bastaban las ideas escritas o propagadas por Marx para crear un marco teórico que resultara sustrato directo del totalitarismo. Entre Marx y el estalinismo existió toda una serie de mediaciones prácticas y específicamente intelectuales. No basta la filosofía para hacer real el totalitarismo. Se requieren formulaciones políticas y analíticas sobre la organización precisa de la sociedad y la vida práctica de los seres humanos. Marx creó una colección de ideas con la suficiente generalidad y vaguedad para que -en efecto- *se desprendieran tanto visiones totalitarias como no totalitarias*. En sus escritos se puede encontrar justificación para muchas cosas (como casi siempre sucede con cualquier texto). La discusión aquí recae, sin embargo, en dos aspectos: por un lado, ¿cuál es la lógica de sus ideas más generales?; y, por el otro, acerca de si la interpretación totalitaria resulta la más coherente con el marco general y la lógica de las ideas expresadas por Marx. En este trabajo he planteado que la lógica de varias de las principales ideas y premisas marxistas sí resultan naturalmente integradas en una visión totalitaria. O sea, opino que la versión totalitaria del marxismo es



una versión *coherente* con las premisas del marxismo -aunque el mismo Marx nunca estuviese en condiciones de valorar estas consecuencias teóricas en la práctica histórica-.

La mediación política práctica -con posiciones particulares- en el terreno propiamente práctico e histórico- es tal vez lo más sustancial en la edificación totalitaria. En esto -históricamente- el rol de Lenin y el Partido Bolchevique fue decisivo. La teoría política creada por Lenin -con base en las ideas marxistas- fue el medio esencial en la generación del totalitarismo en Rusia. No se puede decir que la idea de partido único o la anulación absoluta de las libertades democráticas estuviera presente en Marx. *Las mediaciones* entre ese corazón filosófico, que planteábamos antes -del que es posible derivar totalitarismo-, y la realidad comunista constituyen tema para un estudio histórico detallado.

El comunismo de nuestro siglo no es sinónimo del marxismo del siglo pasado. La conexión que existe es -en efecto- más que ideológica; es histórica. En lo anterior hemos hecho una valoración filosófica de las ideas de Marx colocadas estas en una perspectiva histórica global, pero no hemos realizado el estudio histórico que planteamos arriba. Este representaría un análisis pormenorizado de las formulaciones y posiciones políticas así como las acciones de los marxistas, con base tanto en el contexto político como en su relación con las ideas marxistas. Es decir, se trataría de describir el tejido y el engranaje de relaciones entre las ideas generales y la edificación histórica de lo que sería ideológica y prácticamente el comunismo totalitario. Podemos afirmar aquí, no obstante, que el leninismo -como cuerpo teórico y práctico- fue la *principal mediación* hacia el totalitarismo.

Nuestra evaluación del marxismo en este capítulo nos ha permitido una doble aproximación. Por un lado, una de naturaleza filosófica y otra -aunque general- de naturaleza política. En ambos casos hemos podido incursionar en discusiones de método y de perspectivas históricas.

## **NOTAS**

1 En el capítulo octavo vamos a desarrollar otra aproximación, que complementa la que hacemos en esta parte..

## **CAPÍTULO SÉTIMO**

### **MARXISMO Y HUMANISMO**

[7.1 De Marx al Marxismo](#)

[7.2 Marxismo y Determinismo Histórico](#)

[7.3 Marxismo y Determinismo Económico](#)

[7.4 Sobre el Determinismo de la base en Marx](#)

[7.5 Sobre el papel de las ideas en Marx](#)

[7.6 Un rescate de la teoría de la Praxis](#)

[7.7 La teoría de la Revolución en Marx y el Jacobinismo](#)

[7.8 Frente a Hegel y la Ilustración](#)

[7.9 La Revolución como método](#)

[7.10 El Mesianismo Proletario](#)

[7.11 El Marxismo frente al Individuo](#)

[7.12 Individuo y Especie en Marx](#)

[7.13 Sobre la Libertad y la Necesidad](#)

[7.14 Etica y Metafísica en Marx](#)

[7.15 Marxismo y Humanismo](#)

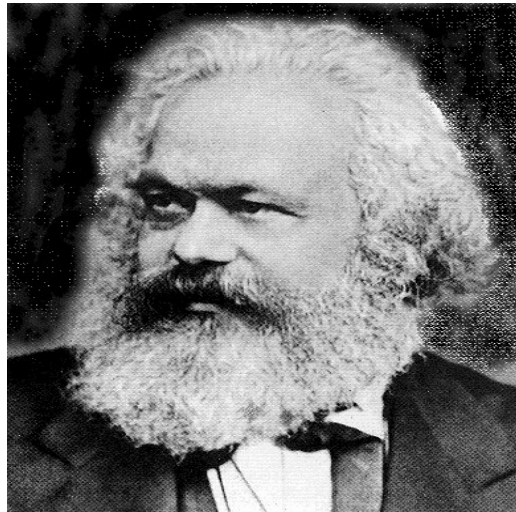


*Vamos a realizar ahora una recapitulación de muchas de las ideas que hemos planteado en las páginas anteriores. De alguna forma, se trata de una síntesis pero -y ese es el objetivo del capítulo- una síntesis inscrita en la búsqueda de una valoración del marxismo en torno al papel que el individuo juega para este. Por otra parte, nuestro análisis ampliará reflexiones hechas anteriormente o introducirá nuevas ideas a la consideración.*

No es extraño que, después de la Revolución Francesa y de Napoleón, la Europa del siglo XIX fuera un hervidero de ideas sobre la sociedad y la historia, sobre el destino de la humanidad. Pocas veces en la historia han aparecido tantos pensadores dedicados a la tarea del "diseño y la ingeniería social". En cuestión de cinco décadas, se gestaron o cristalizaron definitivamente teorías e ideas que penetrarían el siglo XX, y que, casi al borde del XXI, no han encontrado todavía la paz de los cementerios. Bien se puede decir que es aquí donde nació la ciencia social, si es que esto -en efecto- puede decirse que exista. Comte bautizó a la sociología, y Marx, más que un economista o filósofo, se podría llamar con mayor propiedad un "sociólogo". Pero las ideas de este "sociólogo" no fueron archivadas por la humanidad como las de Saint Simmon, Owen, Cabet o Mill. Casi todas las revoluciones sociales del siglo XX fueron hechas levantando las banderas del marxismo, y la mitad del mundo vivió bajo regímenes que se proclamaron marxistas. No se puede analizar el marxismo con la misma valoración o importancia con la que se estudia la filosofía de Hegel o de Kant. Ya sea para su apología o su crítica, por curiosidad cultural o por la búsqueda de definiciones políticas, el análisis del marxismo es todavía un asunto importante en nuestra época.

Podríamos estar de acuerdo, *en una primera aproximación*, con que el marxismo debe comprenderse más como un método que como una teoría aplicada a una situación concreta. De hecho -a la larga- los aspectos positivos del marxismo pueden entenderse como un recurso de cierto valor en la consideración de los problemas sociales e históricos. Sin embargo, el marxismo -ya en análisis profundo- no es solamente un método que se pueda aislar de su contexto histórico. El mismo Marx estaría rotundamente en desacuerdo con una visión de ese tipo. Lo que Marx diría es que los instrumentos y métodos teóricos que Él ayudó a crear sólo encuentran sentido en la lucha del proletariado y la edificación comunista. No hay -filosóficamente hablando- separación entre método, sujeto y momento históricos.

A veces se usa esto de rescatar el método marxista por encima de sus posiciones históricas, solo como un medio para cubrir las críticas que ha recibido, o los errores que palmariamente podemos encontrar en las afirmaciones de Marx. Lo que se debe plantear para la reflexión intelectual es, entonces, precisamente el análisis de las ideas marxistas como un todo, aunque integrado en su contexto cultural, histórico y filosófico. El análisis del marxismo obliga también a definir el status de los imperativos éticos individuales (o colectivos, si existen) derivados de su utilización. El análisis del método y la ideología marxistas exige, entonces, el esclarecimiento acerca de si sus premisas definen un humanismo; es decir, un cuerpo de ideas, actitudes y principios cuyo punto de partida es el hombre, su condición y beneficio.



### **7.1 DE MARX AL MARXISMO**

Al entrar en contacto con el marxismo es fácil simpatizar con él rápidamente. Aparece como una combinación de elementos muy razonables: aparte del contacto con los oprimidos y el llamado a la reforma social, por justicia social y libertad, existe una actitud de identificación con la ciencia, la tecnología y el progreso y, además, una actitud racionalista de corte materialista que suena muy natural en la sociedad moderna. Pero, detrás de los elementos dispersos, las ideas y actitudes que tal vez puedan incluso aceptarse, es importante encontrar su lógica intelectual, así como sus principales premisas. En el marxismo esta lógica que permite aprehender su estructura y su dinámica se encuentra en la llamada concepción materialista de la historia. A partir de su análisis será, entonces, posible concluir en particular acerca de si nos encontramos con un humanismo, o no.

Como hemos mencionado antes, en Marx encontramos dos impulsos teóricos centrales que definen las fronteras y los alcances de su marco intelectual: la teoría de la praxis, y el *determinismo*. Ambos cohabitan en la obra marxista y en ocasiones domina uno, en otras domina el otro. De alguna forma, sin embargo, hay ciertas asunciones presentes a lo largo de todos los escritos. Ya vimos en el capítulo cuarto lo relacionado con la filosofía y la metafísica. El espacio intelectual metafísico lo encuentra en la afirmación de una humanidad definida en la finitud y la afirmación de una esencia humana que no precede al ser empírico, aunque esté separada de él. La escatología marxista encuentra la separación de la esencia y el ser empírico en la alienación, definida esta a través de la propiedad privada. El estado que resuelve la separación, que anula la alienación, se define como el *comunismo*. Este proceso es viviente en las entrañas de la sociedad capitalista, y adquiere conciencia en un acto *práctico* vehiculizado por el proletariado. El proletariado es una figura metafísica encargada de *dar realidad y conciencia* al comunismo. Este es el marco filosófico donde se mueve Marx. Aunque Marx no se

separó en lo esencial de este marco filosófico, dio a lo largo de su vida diferentes énfasis y fuerza a ciertas temáticas y a ciertas ideas.

Aunque hay otras ideas de Marx que ayudan a fundamentar su visión filosófica y política, en este capítulo, sin embargo, vamos a concentrarnos en algunos aspectos de sus ideas, que definen entre ellos una lógica. A veces este marco teórico se ha entendido como la *versión ampliamente aceptada del marxismo*; aunque no se acepten -por supuesto- las implicaciones y conclusiones que vamos a sacar aquí. Aunque este marco de ideas no concuerde necesariamente con todas las ideas de Marx (donde más bien encontramos compulsiones teóricas contrarias), o con las intenciones teóricas de Marx, sí han sido parte esencial del movimiento propiamente *histórico* del marxismo.

Recapitemos resumidamente algunos de los puntos de vista que hemos expresado a lo largo de este libro, añadiendo otra manera de comprender a Marx y al marxismo. De una manera global, podríamos decir que hay tres ideas de Marx que constituyen un nudo central de lo que se ha afirmado *como marxismo*. La primera es que la historia humana evoluciona en etapas sucesivas progresivas sobre la base de leyes objetivas. Para el marxismo, la humanidad ha ido atravesando estas diferentes fases desde la comunidad primitiva, el esclavismo, pasando por el feudalismo y el capitalismo, hasta llegar ineludiblemente al socialismo. La finalidad del devenir histórico es el socialismo y el comunismo; esto constituirá el paso del "Reino de la Necesidad" al "Reino de la Libertad". La idea motriz es en realidad la asunción del progreso en la historia.

La segunda idea es que en la evolución social las relaciones materiales de los hombres con la naturaleza (entiéndase la economía en sentido general) son *determinantes*; constituyen la base o "infraestructura" del devenir histórico.

La tercera es que el proletariado es la clase social que realizará el proceso de ruptura con la explotación del hombre por el hombre y la sociedad de clases; será *liberador* de la humanidad [1]. Este es el *esqueleto* de la Doctrina Marxista.

Ahora bien, no se trata de ideas dispersas sin articulación alguna. La idea de "progreso" histórico sólo puede entenderse en su relación con el desarrollo de la esencia social, la infraestructura económica. La evolución histórica es entonces aquella de una serie sucesiva de "modos de producción". Estos modos de producción han determinado clases sociales precisas explotadoras y explotadas. La lucha de clases (esencialmente definidas estas por la economía) es el motor de la historia. Ahora bien, el modo de producción capitalista creó la clase explotada que no tiene que perder más que sus cadenas: el proletariado.

Es claro que la importancia que aquí se le da al "proletariado" (desde un punto de vista teórico) aparece asociada a una valoración especial y determinante de la economía capitalista (en la que aparecen como polos: proletariado y burguesía). No obstante, es necesario repetir que la primera influencia que Marx recibió en la definición de un sujeto histórico con un rol mesiánico es de naturaleza filosófica. Es decir, no fue el elemento político práctico o el análisis económico el que le hizo definir -en un primer momento- al proletariado como la clase llamada a destruir la alienación y abrir el comunismo.

Por otra parte, la misión del proletariado es "abrirle camino" a un socialismo inscrito inevitablemente en este decurso de la humanidad; es decir, el proletariado aparece como el instrumento o sujeto social que constituye el progreso definitivo. *Para el marxismo, la teoría de la revolución social* descansa sobre este trípode intelectual. [2]

Sin duda esta visión lleva en sus entrañas una premisa: la historia está determinada. Se asume que: al igual que en la naturaleza, en la sociedad y en la historia existen leyes que rigen sus decursos. Existe la necesidad histórica. Marx piensa que ha encontrado esas leyes y que por lo tanto puede intentar describir tanto el pasado y el presente, como -de alguna forma- el futuro. Se trata de un intento de trasladar los métodos de las ciencias naturales al análisis de la sociedad y la historia. En particular: la predicción. Marx busca establecer científicamente una sociología. No resulta extraña -entonces- su crítica a los socialistas "utópicos", a quienes enfrenta con su "socialismo científico" [3]. Esto es así aunque el mismo Marx trató de salirse del determinismo afirmando el rol activo de la práctica y el papel de la conciencia de clase del proletariado. El marxismo asumió como base definitoria la "compulsión" determinista de las ideas de Marx, fundamentada en la asunción de la necesidad histórica.

## **7.2 MARXISMO Y DETERMINISMO HISTÓRICO**

Pero lo que es bueno para el ganso no es necesariamente bueno para la gansa. Si bien es posible que exista en la historia y en la sociedad cierto tipo de "regularidades" que, con gran prudencia, podamos tal vez llamar "tendencias", en condiciones y circunstancias muy precisas, no es posible hablar de grandes leyes necesarias "en el sentido de las leyes de la naturaleza". E incluso aquí -en las ciencias naturales- las cosas no funcionan con tanta necesidad -como la emersión de la ciencia indeterminista en este siglo así lo ha demostrado-. Pero sigamos con la historia. La intervención de los actos, decisiones y conciencias de los individuos siempre hace saltar en añicos cualquier dispositivo mecánico en el que se quiera encerrar a la historia. Tiene razón Popper cuando dice que "la historia al contrario de las ciencias teóricas se interesa por acontecimientos individuales concretos y por personalidades individuales más que por leyes generales abstractas" [4]. La predicción que aparece en las ciencias naturales (¿y no en todas!), conducida al territorio práctico (y político) de la historia se convierte entonces -inevitablemente- en la *profecía*; que es uno de los factores centrales que afectan el método marxista de interpretación social. En el estudio de la sociedad capitalista, la profecía del advenimiento inevitable del socialismo y la de la misión

mesianica del proletariado se convierten en categorías de análisis -tiene razón Popper en esto-. Una sociedad concreta es analizada, entonces, en función de la etapa y del fin históricos asignados a la misma. Esto en sí mismo, sin necesidad de añadir la sobrestimación de la lucha de clases, y del papel de la economía, etc., constituye una fuente inagotable de distorsión en la comprensión social.

Puesto en lenguaje hegeliano: el comunismo es el absoluto necesario a partir del cual debe juzgarse cada acto social y humano. Este juicio es -como sabemos- tanto epistemológico como Ético.

Hagamos un poco de historia. La noción del progreso inevitable si bien aparece en la Antigüedad griega y en el Medievo, es entre 1750 y 1900 que alcanza su cenit; aparece por lo menos desde Turgot, Condorcet, Saint Simon, Comte, Hegel hasta Spencer. Marx en esto fue hijo de su tiempo. Progreso, [5] evolución y desarrollo en esa época eran prácticamente sinónimos. En 1830, Comte establecía con toda claridad la "ley del progreso" [6]. Para la intelectualidad europea se trataba de una época que, producto de las sustanciales transformaciones que se vivían desde el Renacimiento, estimulaba una visión optimista de la historia. Los éxitos de la industria y de los métodos de las ciencias y las técnicas colocaban la economía y las ciencias en un lugar privilegiado de la conciencia intelectual europea. Marx recibió este influjo [7] y lo integró (aunque con creatividad) a la visión que más peso tuvo en su formación teórica: la hegeliana.

En efecto, la dialéctica de Hegel hacía referencia a un devenir en la historia, que era la "auto-realización de la Idea absoluta". Para Hegel, la historia estaba determinada y tenía un fin. La historia era empujada por las "negaciones" y las "negaciones de las negaciones" de su dialéctica idealista [8]. Marx retomó de Hegel su dialéctica pero, además, como buen neohegeliano, le dio un sentido en el presente y en el futuro. Sustituyó el fin y las leyes hegelianas de la historia por el socialismo y las leyes económicas. La nueva dialéctica ahora era empujada por la "lucha de clases". En el nuevo esquema, [9] Marx heredaba la teleología y el determinismo histórico.

### **7.3 MARXISMO Y DETERMINISMO ECONÓMICO**

Al tratar de romper con Hegel en torno al carácter de las leyes de la sociedad y la historia, Marx se dirige a las condiciones materiales, especialmente a la economía. Pero se va a exceder en sus apreciaciones. Para él, la economía no es sólo un factor importante e imprescindible de considerar en todo análisis social (lo cual sería razonable), sino que resulta la esencia de la sociedad. La política, la filosofía, la ciencia, la moral, y en general las ideas son, para Marx, *la apariencia* que corresponde a la *esencia* económica. Las leyes de la economía determinan (aunque en "última instancia") las "superestructuras ideológicas, políticas y jurídicas" de la sociedad [10]. Se trata de un *esencialismo* -como ha señalado Popper correctamente-, que en su forma corresponde a una larga tradición en la filosofía occidental. Esta visión marxista representa una subestimación de los factores no económicos en la historia y la sociedad. Sentimientos o ideas como el nacionalismo, las religiones, o ideas científicas, han jugado muchas veces un papel histórico decisivo. La historia de

la sociedad moderna, aunque tuvo en sus orígenes la presencia de importantes factores económicos, arrancó realmente a partir de una determinante Revolución Intelectual (Renacimiento, Reforma y la Revolución Científica). Las guerras y conflictos entre las naciones que -en verdad- configuraron la historia de la Antigüedad no obedecieron en muchas ocasiones a razones económicas. Este economicismo ayuda a distorsionar la comprensión del papel de las ideas y la cultura, pero también de las dinámicas históricas y de las funciones de los grupos humanos en el interior de la sociedad. Por ejemplo: la noción de clase social definida con relación a la economía ha revelado ser pobre e incapaz de describir el funcionamiento estructural, no sólo de las sociedades primitivas o las comunistas actuales, sino de la misma sociedad capitalista. La rigidez de este economicismo en el marxismo ha sido un auténtico obstáculo para el esclarecimiento del papel de los intelectuales (y de las clases medias) en la sociedad. El mismo Gramsci, que es de los marxistas que va más lejos en el análisis de los intelectuales al seno del "bloque histórico", no deja de verse influenciado por el determinismo económico, viéndose imposibilitado de encontrar en los intelectuales un lugar propio y decisivo más allá del asignado por la burguesía y el proletariado.

El método marxista aparece, entonces, rodeado por el determinismo de una manera *diacrónica* y *sincrónica*. Diacrónicamente: por el determinismo y la profecía históricos. Sincrónicamente: por el economicismo.

#### **7.4 SOBRE EL DETERMINISMO DE LA BASE EN MARX**

Hemos visto la naturaleza del determinismo que aparece en Marx fundamentado en la asunción de la necesidad histórica. Es necesario, sin embargo, tratar de realizar una valoración justa de la manera precisa como Marx mismo trató este asunto, especialmente en cuanto a la relación que establece entre base y superestructuras. ¿Pensaba Marx que la superestructura estaba *absolutamente* determinada por la base económica?, ¿que *cada acto humano* estaba configurado por las relaciones de reproducción de la vida material? Es evidente que de una forma absoluta no -aunque en la historia práctica del marxismo sí se haya planteado así-. Tampoco podría atribuírsele a Marx haber dicho que las sociedades tienen un curso determinado predecible con precisión *cronométrica*. Marx no afirmaba que se puede saber el destino de los países en las próximas décadas -aunque trató de ver en cada crisis económica la caída del capitalismo-. Pero -entonces- la pregunta obvia que surge es ¿qué quería decir Marx con esto del rol de la base?, ¿quería decir simplemente que los problemas económicos afectan el devenir de los otros estratos de la vida social? Si eso es lo que quería decir, nadie estaría en contra suya -por lo menos en nuestra época-. Se trataría de un lugar común, aceptado normalmente.

Tal vez lo más razonable sea decir -como afirma Kolakowski- que Marx se encontraba en un lugar intermedio entre estas dos posiciones (una absoluta; y -cuando no- trivial). Lo más natural parecería ser el considerar que Marx se refería al rol de la base en función de los grandes cambios históricos. Puesto de otra forma: es el devenir de los sistemas sociales lo que está determinado por la base económica. Esto sería suficiente para no



criticarlo por un determinismo absoluto y mecánico. Pero no sería suficiente para liberarlo del determinismo en general. Ni para restarle responsabilidad por el modelo rígido, ahistórico y metafísico, que sus seguidores construyeron -empezando por Engels-. Esto resulta así porque ya sea que se le imponga una cronometría mecánica, o se hable sólo de grandes períodos históricos o grandes sistemas sociales, siempre -en todo caso- se afirma una teleología. La flexibilidad de método puede ser "a gusto del cliente", pero la inflexibilidad es absoluta desde el punto de vista filosófico.

Aunque Marx, en sus análisis históricos específicos, flexibilizó sus aproximaciones metodológicas, expresó un conjunto teórico que estaba cargado de exigencias deterministas, proféticas y universalistas. El rol hipostasiado de la base económica y la técnica, el reduccionismo clasista, etc, son aspectos de una sola visión del mundo y una formulación filosófica general.

Estoy de acuerdo con que Marx contribuyó al espectro cultural y científico de nuestra época. Contribuyó de una forma precisa: aportando un recurso heurístico valioso que obliga -como dice Kolakowski- a poner cuidado en la *presencia* de los factores económicos y sociales en el devenir de los problemas históricos, religiosos, intelectuales, políticos, etc.. Eso es así siempre y cuando no se piense que esos factores son únicos y exclusivos, o siempre determinantes. Desde este punto de vista se podría juzgar la metodología marxista como una llamada de atención en el análisis histórico.

Sin embargo, no es posible en el análisis del marxismo prescindir del marco filosófico, político y escatológico que lo define. El sentido teleológico se refuerza en Marx gracias a una concepción determinista en la que la base económica es el pivote decisivo. Cuando manifiesta su análisis de la sociedad capitalista, es claro que la referencia metodológica son las categorías económicas. Por más "cualidades secundarias" que use Marx en la definición de clase social -por ejemplo-, la económica es la definitiva y prioritaria, si analizamos su obra como un todo.

Es posible rescatar lo positivo y valioso del marxismo, ser justos en su valoración. Pero no se puede pasar por alto la fuerza del utopismo, y las distorsiones analíticas que este cuerpo teórico poseía *desde un primer momento*.

Para ir adelantando criterios: en cuanto búsqueda de una reconciliación del hombre con su esencia, que afirma la libertad y la realización plena de los hombres -aunque no estemos de acuerdo con esa dicotomía o con esa forma de poner las cosas-, las ideas de Marx pueden ser consideradas humanistas. Pero no pueden ser consideradas humanistas en lo que tienen estas ideas de determinismo y de supresión del rol del individuo, ya sea a través de categorías abstractas (clases sociales, modos de

producción, sistemas, etc.) o del marco general metafísico donde el individuo es colocado en el marxismo. Desde un inicio se filtra en Marx una actitud autoritaria sobre la historia. Ya desarrollaremos este asunto más adelante.

### **7.5 SOBRE EL PAPEL DE LAS IDEAS EN MARX**

Este tema es clave en Marx. Puede comprenderse en relación con el debate entre los dos impulsos que Marx plantea: la teoría de la *praxis* -que enfatiza la acción y la voluntad- y el determinismo -que enfatiza las leyes económicas e históricas-. Si lo primero es lo que se apuntala, se refuerza la acción humana en la que las ideas podrían jugar un papel más importante. Si es el segundo impulso, entonces no hay lugar alguno para las ideas. En el primer caso, tampoco las ideas pueden jugar un papel central. Puesto que -como Gramsci haría explícito- las ideas aparecen en lo esencial determinadas por la conducta.

No es cierto que Marx niegue un papel histórico a las ideas. El problema es que siempre aparecen como auxiliares, ya sea para la acción humana, como en relación con las leyes del curso social e histórico.

### **7.6 UN RESCATE DE LA TEORÍA DE LA PRAXIS**

La reducción del espacio de la voluntad y la libertad humanas -debido a la asunción de la necesidad histórica- no deja de ser un problema serio para el marxismo. Algunos intelectuales en busca de minimizar el alcance de ese determinismo han intentado interpretaciones de "rescate". Una de ellas afirma: es cierto que la conciencia es instrumento del ser social y esta ha estado determinada por las relaciones de producción independientes de la voluntad humana. Pero esto ha sido así -argumentan- sólo hasta ahora. El comunismo liberador volcará la situación haciendo que la conciencia sea quien determine las relaciones de producción.

Los problemas involucrados aquí son muchos:

- 1- No está muy claro que Marx afirmara esto;
- 2- no es cierto que en la llamada "prehistoria" (o sea toda la historia previa al comunismo) la afirmación marxista haya sido cierta; la conciencia y las ideas en general han jugado papeles históricos muy diferentes a los que el marxismo siempre les ha atribuido;

3- opino que las ideas y la conciencia humanas seguirán jugando papeles centrales en la configuración del presente y el futuro, pero no precisamente como Marx preveía;

4- de nuevo, ¿por qué la distinción de calidades a partir de un punto en la historia?: el pasado se plantea como malo y el futuro como bueno.

En el fondo, el asunto es el mismo: la asunción de una premisa metafísica y un acto holístico que cierra y abre períodos históricos. Se puede hablar de reducción de la acción de los hombres antes y no después del comunismo, se puede partir el tiempo histórico como se quiera, pero el problema de fondo en toda esta discusión es el mismo: la asunción de la necesidad histórica anula el valor de la acción y la voluntad humanas.

## **7.7 LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN EN MARX Y EL JACOBINISMO**

Recapitulemos el análisis de la teoría de la revolución en Marx desde la óptica más general: i.e. filosófica. El comunismo, para Marx, no puede ser un acto progresivo y gradual. Se trata de un *absoluto filosófico*. No existe separación entre el conocer, el ser y el deber ser. Todo se funde en un acto metafísico. La eliminación de la alienación y la conciencia de esto no podría ser realizada a través de la reforma. En el capitalismo el hombre *sufre y debe sufrir* porque es el máximo de la degradación, el máximo punto del que nacerá la libertad. Las reformas sociales y económicas están inscritas dentro de la totalidad del capitalismo, y no lo pueden destruir. Más aún, las reformas sociales y reivindicativas pretenden conciliar los intereses de clases sociales que son antagónicas, y con ello retardar lo que es inevitable: el absoluto comunista. La revolución se plantea -entonces- como producto de una necesidad humana general. Se trata de la superación de la alienación. La revolución está inscrita -para Marx- en lo más profundo de su ontología social. Esto no quiere decir, sin embargo, que el cerebro de Marx llegó a esta conclusión simplemente como consecuencia del análisis filosófico.

A pesar de todo, Marx llegó a aceptar, en la política práctica, la necesidad de reformas reivindicativas para no aumentar la miseria de los proletarios, pero todo inscrito en la ontología revolucionaria. Esta posición no llegó, sin embargo, a ser la que tuvieron los marxistas después, con Engels y la socialdemocracia de finales del siglo pasado. La idea de una transición gradualista del capitalismo al comunismo no tiene sentido dentro de la metafísica marxista, aunque la práctica reivindicativa que tenía la socialdemocracia europea llegara a jugar un papel tan importante.



### **7.8 FRENTE A HEGEL Y LA ILUSTRACIÓN**

Este asunto de la revolución y la reforma es de vital importancia para la política práctica de nuestro tiempo. Tiene que ver con la actitud con que se puede abordar el problema de las deficiencias que posee un sistema social. Vayamos, entonces, a analizar la forma en que Marx se aproximó al tema de la relación entre sociedad civil y Estado; así como a las reformas sociales legislativas, parte de la tradición liberal europea.

Para Marx, la reconciliación y la superación de la alienación que supone el comunismo implica una separación entre las esferas privada y pública. Esto quiere decir que la sociedad civil -que se basa en la esfera privada- y el Estado -en la esfera pública- disolverán sus fronteras en el *comunismo*. A diferencia de lo que Hegel pensaba, Marx consideraba que esta separación no era eterna.

Esto, que en Marx estaba revestido de utopismo y de un romanticismo onírico, en la realidad práctica de la historia permitió sustento al sometimiento de la esfera privada a la pública, y de la sociedad civil al Estado; como sabemos todo llegó a convertirse en Estado, guiado supuestamente por la conciencia del proletariado en la construcción de la libertad. (El comunismo real se convirtió no en el absoluto de la liberación humana, sino -precisamente- en el de su negación.)

Por otro lado, para Marx, no se trataba de buscar reformas legislativas que concilien los intereses colectivos e individuales. Para Marx, el comunismo es la superación del origen de todos los antagonismos. El interés colectivo y el individual dejan de ser contrarios y se disuelven en la armonía social. Marx opone su comunismo a las ideas típicas de la Ilustración sobre este tema.

Esto quiere decir -en términos prácticos- que la lucha contra la alienación y la propiedad privada se convierte en la piedra de toque. Las reformas políticas no tienen esa importancia totalizante.

En esta discusión están involucrados varios asuntos de importancia. Por un lado, es claro que la separación entre las esferas privada y pública nunca puede eliminarse si el punto de partida que se asume es el que hace del individuo la referencia esencial. Intentar lo contrario es abrir, sin duda, el camino al totalitarismo. Marx no logró entender la importancia de la sociedad civil y en general de la esfera privada en la configuración de la sociedad. Marx adoptó un punto de vista que resultaba atrasado con relación a lo que en su propia época se planteaba en cuanto a esto -y no me refiero a Hegel-. Por otro lado, es claro que Marx subestimó los dispositivos reformistas y políticos. En esto si se quiere asume una subestimación de la dimensión de lo político. Por último, enfrenta a una práctica posible de acción social positiva, la fortaleza -metafísica solamente- de una ficción filosófica.

En esto último aparece lo que se plantea como una debilidad fundamental del marxismo, y en general de las utopías o de los absolutos metafísicos -entre ellos el hegeliano-. **El absoluto y la utopía son los mecanismos con los que se pretende resolver todo. Pero resultan ser precisamente los que impiden la resolución efectiva de las cosas, por más pequeñas que estas sean. El absoluto que no existe -por más que se afirme su existencia inconsciente- se vuelve entonces el obstáculo para avanzar socialmente, o la excusa para realizar cosas peores. No se apoya la reforma específica porque esta es parcial frente al absoluto. Lo específico y concreto se mediatizan por lo absoluto. El todo se supone que es lo que da sentido a la parte, pero en realidad es lo que le quita el valor y sentido a la parte. Estas actitudes mentales han sido nefastas para el avance del conocimiento como para el de la evolución social.**

No quiere decir lo anterior, sin embargo, que la recurrencia a la totalidad o a la globalidad no deba ser considerada como realidad; pero nunca como un dispositivo absolutizante.

## 7.9 LA REVOLUCIÓN COMO MÉTODO

Para el marxismo, la dialéctica de la historia conduce a las revoluciones. Ya vimos el sustrato filosófico de esto. Veamos cómo se plantea el asunto en términos sociales materiales. En el momento en que se produce una "contradicción" entre el progresivo desarrollo de las "fuerzas productivas" y las relaciones sociales de propiedad se ha abierto, siempre según el marxismo, el momento de la revolución.

Lo que empuja a las revoluciones o lo que las explica debe buscarse en la economía (en la "esencia" de la sociedad). Decía Engels:

"Las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres ni en la idea que ellos se forjan de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y de cambio; han de buscarse no en la *filosofía* sino en la *economía* de la época de que se trata". [\[11\]](#)

Aquí aparece de nuevo el determinismo económico. Si se observa con cierto cuidado la historia, no es difícil ver que en muchas ocasiones las revoluciones y los cambios sociales han sido provocados por ideas, por insatisfacciones políticas, religiosas, o situaciones simplemente no económicas. Los pueblos han sido llevados a revoluciones por razones muy diversas. El tejido de factores que pueden configurar las acciones populares de cambio o revoluciones sociales es siempre complejo. A veces en plena bonanza económica se han dado los estallidos; a veces en profundas crisis económicas los pueblos han permanecido dormidos.

La premisa economista ha conducido a los marxistas a buscar una relación directa entre movimientos y revoluciones sociales con las crisis económicas. Cuando se interpreta la Revolución Francesa, la sublevación de 1848 o la Comuna de París, el marxismo busca encontrar rápidamente la "correspondiente" realidad (esencia) que explica el fenómeno. Al hacer historia, el marxista la reconstruye adecuadamente en función de este determinismo; pero al hacer política, da líneas de acción a partir de la profecía. No es extraño entonces que Marx vaticinara la revolución y el fin del capitalismo en varias ocasiones a partir de los datos que tenía acerca del grave estado de la economía europea; o que profetizase el fracaso de un movimiento político si las condiciones económicas no estaban tan malas.

Los movimientos de la conciencia social e individual, aunque en interacción, no son los mismos de la realidad económica y material. El determinismo economicista obnubila esta situación.

La revolución aparece en el marxismo como producto de una historia determinada (caracterizada por una dialéctica de las contradicciones, las negaciones y las negaciones de las negaciones); su realización y momento a partir de los movimientos de la economía. La revolución se desprende (teóricamente) del doble determinismo: histórico y económico. Por un lado, es el resultado de haber llegado a un punto máximo en la alienación humana, es decir en la separación entre el ser empírico y su esencia de la humanidad; y, por el otro, del agotamiento de la organización económica de la sociedad. Dos planos: uno filosófico y otro económico plantean la inminencia de la revolución. La revolución es -entonces- políticamente un fenómeno a *priori*. Marx, al estudiar lo que consideraba eran las entrañas del capitalismo, concluye que está agotado, y a partir de este afirma la realidad de la revolución. Pero el análisis económico, en realidad, sólo le brinda la circunstancia, si se quiere la coyuntura histórica. Esto le da la temporalidad en el capitalismo a la revolución, pero no explica la necesidad general de la revolución.

Marx no llegó a la revolución después del análisis económico minucioso de la sociedad en que vivía. Antes de cualquier análisis económico del capitalismo, en Marx existía ya la premisa de la revolución. Su análisis y posiciones afirmaban un modelo de cambio social que, por un lado, se derivaba de su dialéctica determinista de la historia; y, por el otro lado, que encontraba sustento (en realidad, motivación) en la Revolución Francesa.

El impacto de la Revolución Francesa en la conciencia de la intelectualidad europea fue extraordinario. Aparte de su influencia en los principales filósofos de la época -incluido Hegel-, generó un "paradigma" político para una gigantesca parte de los reformadores y luchadores sociales, que ha llegado hasta nuestros días. Marx no sólo asumió este paradigma, sino que, además, asumió también las fórmulas de una tradición política que se identificaba con la "dictadura jacobina". La idea de una "dictadura del proletariado" (de origen "blanquiano") expresa sin duda un "parentesco de familia" (al decir de Wittgenstein) con el jacobismo.

La historia ha demostrado -sin embargo- que el paradigma leído en la Revolución Francesa no ha sido el único instrumento para la reforma social. Es posible pensar que si en ciertas fases de los acontecimientos de fines del XVIII en Francia no se hubiere llegado al radicalismo y a la violencia revolucionarios jacobinos, no se hubiere dado ni el Thermidor ni la contrarrevolución napoleónica ni por último la Restauración (procesos que tanta sangre y vidas costaron). En términos de satisfacción humana y social posiblemente habría sido más progresivo.

La mirada de "la izquierda" ha privilegiado siempre la experiencia francesa, tratando de sacar lecciones ejemplarizantes. La historia de la Revolución Francesa hasta nuestros días se ha visto con una mirada maniquea -por un lado-, y con una sobrestimación romántica de los métodos empleados -por el otro lado-. Ha sido vista como el conflicto entre los malos y los buenos, sin términos intermedios. Es decir, sin la posibilidad de encontrar puentes entre los grupos o clases sociales en conflicto. Tal vez los historiadores más serios de nuestro siglo puedan descubrir que los malos no eran tan malos ni los buenos tan buenos. Que la reforma sobre la base del consenso habría sido posible, de no haber sido por la intransigencia de algunos individuos o grupos que llegaron a ocupar influencia decisiva en los momentos claves. La lectura distorsionada de la Revolución Francesa ha afectado las actitudes y las conductas políticas de muchos hombres y mujeres, conduciendo a repetir, con saldo social y humanamente trágico, los crímenes de finales del siglo XVIII en Francia.

Desde un ángulo intelectual sin prejuicios, resulta beneficioso buscar lecciones en historias en las que no siempre se han requerido dosis tan violentas y socialmente desgarrantes para la obtención de mejoras en la satisfacción humana. En esto también se requiere una actitud política menos universalizante y metafísica. El jacobinismo, sin embargo, ha sido una constante en la historia del marxismo. La misma Rosa Luxemburgo criticaba como jacobinos a los bolcheviques en las primeras décadas de este siglo. En efecto, la dictadura de Robespierre y los jacobinos puede ser vista como un modelo casi perfecto para el comunismo de nuestro siglo.

Lo anterior no significa -sin embargo- que pensemos que el recurso a la acción violenta y radical contra un régimen despótico o una dictadura no es válida. Por supuesto que sí. El punto de fondo es obviamente que el objetivo real de la acción sea la libertad y la democracia, y nos referimos con claridad a las libertades democráticas básicas como la libertad de asociación, de expresión y de empresa individual; la capacidad de elegir y destituir a los gobernantes. La revolución a veces se vuelve algo inevitable cuando la testarudez y la intransigencia se constituyen como obstáculos al progreso y a la satisfacción de los individuos de una colectividad. El recurso a la acción violenta no debe excluirse en la lucha por la libertad y la democracia. Pero debe verse como un último recurso, posterior a todos los intentos por la reforma social sin el desgarramiento de la colectividad.



## 7.10 EL MESIANISMO PROLETARIO

Debemos recordar que la primera aproximación de Marx al asunto de definir un sujeto histórico se hace en términos filosóficos. Marx escogió al proletariado por varias razones. Porque se trataba de -y aquí vamos a volver a citar el mismo pasaje de la Introducción a la crítica de la *Filosofía del Derecho de Hegel* que usamos en el primer capítulo:

"...una clase radicalmente esclavizada, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado social que es la desaparición de todos los estratos sociales, de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún *derecho especial* porque ella no padece una *injusticia social*, sino la *injusticia en sí*, que no puede ya apelar a un pretexto *histórico* sino a un pretexto *humano*, que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán; de una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparse a su vez; significa, en una palabra, que el total aniquilamiento del hombre solo puede rehacerse con la *completa rehabilitación* del hombre. Ese estado especial en el cual la sociedad va a disolverse es el *proletariado*". [12]

La primera razón es entonces la injusticia y miseria que padece el proletariado industrial. Al mismo tiempo, el proletariado se ve investido de una fuerza "transhistórica" que le permite jugar su papel. Se trata de una fuerza metafísica. Sin embargo, la otra razón importante, que con el tiempo fue definida por Marx, fue el papel estructural que éste juega en la sociedad capitalista. Para Marx, el proletariado es la clase social oprimida por excelencia del capitalismo. Se trata de un razonamiento que llegó a ser un razonamiento económico. En su visión esto se va a potenciar extraordinariamente.

Es claro que cuantificar la opresión del proletariado es un asunto muy difícil. Los marxistas han tratado de hacerlo (económicamente) a través de conceptos como los de "Tasa de explotación", etc., poco convincentes. Sin embargo, el problema metodológico es otro. Aún si se pudiera medir el grado de explotación y opresión de una clase social, no sería posible suponer que la clase más explotada sea necesariamente la llamada a efectuar o dirigir revoluciones sociales. De nuevo, *se pasa por encima de las diferencias entre el devenir de la conciencia y el movimiento de las realidades materiales*.

Aunque la diferencia no escapa totalmente al marxismo (de hecho aquí encuentra su papel el "partido" que busca hacer coincidir las condiciones "subjetivas" con las "objetivas"), esto se resuelve a partir del determinismo, de la necesidad histórica del triunfo de la clase escogida.

La escogencia por Marx del proletariado como sujeto de la historia, y, además, como sujeto revolucionario, encuentra pleno sentido dentro de las consecuencias de sus esquemas teóricos, sus determinismos y su método. Pero, como señalamos en el primer capítulo, no puede decirse que fue meramente una premisa de origen filosófico que se reforzó con el análisis económico. Para añadirle un sentido político y práctico Marx requirió el contacto directo con el proletariado y el comunismo reales del siglo XIX. Es sólo después de su experiencia en Francia e Inglaterra que Marx realmente da forma elaborada al rol del proletariado (ya no sólo en términos filosóficos o genéricos).

Ahora bien: el cuadro histórico de la época hace comprensible la actitud mesiánica de Marx frente al proletariado. El grado de violencia y explotación generadas por el capitalismo de esta época era extraordinario. En pleno desarrollo del industrialismo, el proletariado era una clase social en continuo crecimiento, y cada vez ocupando un papel más decisivo por su número y por la importancia creciente de la industria en la sociedad. En la primera mitad del siglo pasado se empezaron a construir organizaciones obreras de todo tipo; algunas de una influencia muy grande como el Cartismo británico. El peso político y social del proletariado de hecho siguió aumentando durante todo el siglo pasado; organizaciones sindicalistas y políticas del proletariado lograron ocupar un papel muy importante en el mundo occidental. Para dar un ejemplo: si los partidos de la Segunda Internacional en 1914 (de origen y base proletarios) no se hubieran dejado llevar por el chauvinismo guerrerista, tal vez se podría haber evitado la Primera Guerra Mundial -y con ello evitar el ascenso del comunismo y el nazismo-.

Marx apreció correctamente una fuerza social y política imprescindible y decisiva, en la Europa del Siglo XIX, para cualquier proyecto de reforma; para una extensión de la justicia social, y la democracia. Pero esto no fue suficiente para él; a esta apreciación correcta tuvo que encerrarla con los barrotes del determinismo histórico y social, y su método profético; del análisis concreto pasó al mesianismo.

La actitud metodológica que genera este mesianismo es muy peligrosa. En el terreno del análisis simplemente tiende a subestimar el papel de otras clases o grupos sociales en las resultantes históricas. Las clases medias, por ejemplo, dentro del marxismo sólo actúan en el espacio reducido que les dejan las clases "importantes" de la sociedad, la burguesía y el proletariado. Estas clases en el marxismo no pueden poseer una perspectiva propia, no tienen futuro propio. En este terreno genera una distorsión analítica muy profunda. Impide descubrir aspectos esenciales del devenir social.

El método marxista que parte del determinismo histórico y económico, y su teoría política, que parte de la profecía histórica, del paradigma inevitable de la revolución y del mesianismo proletario, se han revelado por lo menos insuficientes para abordar los

problemas de nuestra sociedad y nuestro tiempo.

Ya podemos, entonces, llegar a más conclusiones. El método y la ideología marxista ponen de manifiesto una actitud frente al individuo, es decir frente al hombre. Todo el análisis anterior puede conducir a una síntesis esclarecida al estudiar la naturaleza de esa conducta frente a la condición del individuo y sus implicaciones éticas.

### **7.11 EL MARXISMO FRENTE AL INDIVIDUO**

El asunto se plantea de una manera muy precisa. Si la historia está determinada *a priori*, el individuo sólo puede aspirar a "abrir el camino", a acelerar, lo que ya es de por sí inevitable. Las consecuencias de las acciones y las decisiones humanas se pierden en la muchedumbre de hechos de una historia que ya posee leyes y una finalidad. Las acciones y decisiones humanas son entonces intrascendentes. Las mejores discusiones medievales sobre el individuo, la providencia y la libertad vuelven a cobrar sentido. La esfera del individuo se reduce drásticamente. Esto ya lo mencionamos antes, por más flexibilidad que se afirme la asunción de la necesidad histórica anula el papel decisivo de la voluntad humana.

El marxismo ha creado una noción de humanidad general y de grandes leyes históricas que le niegan su verdadero espacio al individuo. Al igual que en Hegel, el hombre concreto es aplastado por las grandes categorías. Pero vayamos más lejos, el hombre tiene la posibilidad de elegir. Pero, ¿qué significado pueden tener los actos y las decisiones individuales si no son trascendentes en la historia? ¿Cuál es entonces el sentido de la moral?. Los actos "buenos" y los actos "malos" darían lo mismo. No existiría entonces la moral individual, es decir: la moral. Claro está que se puede crear una nueva categoría, la moral general, o de clase. De nuevo el individuo queda girando en el vacío. ¿Dónde quedó la libertad? Antes eran las fuerzas ciegas de la naturaleza, después la Providencia divina, y ahora las leyes generales de la historia las que colocan en camisa de fuerza a los individuos.

Si la historia del hombre está determinada es porque se piensa que -la conclusión resulta inevitable- el hombre posee una naturaleza fija, una esencia. El hombre aquí no se construye en cada momento sobre la base de sus elecciones existenciales. Antes de venir al mundo, antes de existir, cada individuo en el determinismo ya está colocado en un nicho social y lo quiera o no será arrastrado por las grandes tormentas de la historia que conducen al comunismo (tarde a temprano). *No hay teoría de la praxis que pueda resolver esto.*

Por otra parte, si -además- no se valorizan como importantes en la conducta histórica los sentimientos, las ideas, la cultura, las religiones (porque son sólo la "apariencia"), ¿cuál puede ser la actitud que se derive de esto frente a los individuos concretos de carne y hueso?. Marx no fue incoherente con su método cuando apoyó a los Estados Unidos contra los "vagos" y "perezosos" mexicanos porque aquél país representaba el "desarrollo de las fuerzas productivas" [13]; tampoco fue incoherente cuando, aunque criticaba sus excesos y brutalidades, pensaba que el dominio británico era conveniente para el progreso de la India.

## **7.12 INDIVIDUO Y ESPECIE EN MARX**

Hagamos aquí una digresión sobre la dicotomía entre bien de la especie y bien del individuo en Marx. El sentido del prometeísmo que aparece en Marx es más que una fé en el progreso por razones científicas o técnicas (aunque este sea muy importante para él). Para Marx, se trata de una fé infinita en las posibilidades del hombre. No se trata -sin embargo- del individuo, sino del hombre como especie. El absoluto de Marx, que es la figura del comunismo, aunque aparece vehiculizado por el proletariado, posee el rostro de la especie humana. Es la fé en la humanidad lo que se revela en Marx; y esto es lo que le hace efectivamente plantearse todos los problemas de esta (por lo menos desde la filosofía, la economía y la política).

Ahora bien -y esto es una característica significativa- esta fé en la *especie no representa una fé en el individuo como tal*. Marx considera al progreso de la especie no sólo independientemente del individuo, sino a veces a costa de algunos de ellos. Es el argumento de que el progreso del todo beneficiará siempre -tarde o temprano- a la parte; a la vez de que la extirpación de ciertos tejidos resulta a veces básico para la salud de todo el cuerpo. El argumento parece muy razonable: aunque algunos individuos deban no sólo no progresar sino sufrir, padecer, o incluso morir, está justificado si la contrapartida es el progreso de todos, de la colectividad. El bien de la sociedad está aquí por encima del de los individuos. Aquí los problemas son por lo menos dos: ¿quién decide qué es el bien de la sociedad?, y ¿cómo se decide cuáles individuos deben sufrir o morir por el bien general?. La respuesta histórica ha sido cruel con esta silogística. Los marxistas se han arrogado -cuando han podido- el ser los portadores del conocimiento verdadero de la historia y de lo que es el bien de la sociedad en su conjunto, y por lo tanto decidir qué es lo que debe hacerse y quién debe sufrir

### **7.13 SOBRE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD**

Marx afirmaba que el comunismo suponía la libertad del hombre. Nunca fue concebido como una realidad anuladora de las posibilidades individuales, ni como una torpe máquina niveladora de las características humanas. Ya hemos hablado de esto. A veces se confunden la realidad del totalitarismo y la represión del comunismo real con la visión original de Marx. Por más que debemos condenar la aniquilación de las libertades democráticas que se ha dado bajo estos regímenes, debe mantenerse una actitud intelectual adecuada que juzgue las ideas no sólo en función de las consecuencias prácticas e históricas que estas hayan podido generar sino también por su valor intrínseco. La crítica y el análisis deben ser aquí *internos al discurso*.

Marx trató de establecer una dialéctica entre la inevitabilidad histórica (la necesidad) y la libertad. Aquí se introducen de nuevo las dos "compulsiones" definitorias de la filosofía marxista: la teoría de la *praxis* y el determinismo. El problema es claro ¿cómo compaginar la validez "científica" del comunismo -aquello que le separa supuestamente de la utopía- con la libertad? En Marx, la objetividad del comunismo viene dada porque este es supuestamente una realidad viviente en la historia -aunque inconsciente-. Este movimiento real se inscribe dentro de una legalidad existente en la historia. Es decir, el comunismo se afirma en las leyes de la historia. Estas leyes se escapan a la voluntad individual de los hombres. La inevitabilidad histórica escapa de la muchedumbre de intereses y reflexiones individuales. Emergen como la codificación material de la necesidad. No es, como en Hegel, una necesidad impuesta por el devenir del ser absoluto, sino por el devenir de la reproducción material de los hombres, es decir: la economía.

Para Marx, no es el individuo en el ejercicio de su libertad quien se opone en la dialéctica a la necesidad. En Marx es el proletariado la otra cara de la tensión dialéctica. La necesidad en la historia es contrapuesta por la libre conciencia del proletariado. Si se quiere, "toma forma" en la libre conciencia del proletariado. Marx no establece entonces como punto de partida filosófico al individuo. En el mejor de los casos, el *pathos* individual se integra conscientemente en la materialización de la misión a priori definida del proletariado. Lo que es inevitable se vuelve entonces real sólo a partir de la conciencia del proletariado -que como sabemos es a su vez un acto práctico-.

En esta discusión, por más que se le quiera dar vuelta a los términos, existe una contradicción insalvable. La afirmación de la necesidad histórica -planteada incluso de manera global y no mecánica- no puede abrir espacio a la libertad, ni siquiera a partir del proletariado. Mucho menos puede realizarse como la forma de la necesidad: esto es puro lenguaje sin contenido. La libertad sólo puede afirmarse a partir de la realidad del azar, visto este último precisamente como categorización de la negación de la necesidad. *En la historia y en lo social, el máximo recipiente en el que se mueven las acciones y las*

*reflexiones es el azar. Es en este que se dan las regularidades, las tendencias, que podemos a veces determinar en el devenir social e histórico.* Una vez que introducimos la existencia de la necesidad -con leyes de una u otra forma- el azar solo puede desaparecer, y con él la libertad. Cuando Engels dice que la libertad es la conciencia de la necesidad -posición extrema que tal vez Marx no hubiera aceptado-, está diciendo un gigantesco sin sentido intelectual, que suele cubrirse llamándole "razonamiento dialéctico"; si es, por supuesto, que Engels quería implicar algo más que trivialidades o lugares comunes. Si el hombre se mueve sobre la necesidad, sus decisiones no son verdaderas decisiones; su voluntad puede tener apariencia pero ninguna realidad. Ni siquiera la definición mesiánica del proletariado logra salvar la situación; porque este también está atado definitivamente a la necesidad -por más que a ésta no se le de un cronograma preciso en la historia-.

En resumen: Marx ata la voluntad y la acción humanas al carro de la necesidad histórica. Con ello niega el dominio del azar. Trata de oponer a la necesidad una libertad humana fundamentada a partir del rol asignado al proletariado. Con esto no sólo no resuelve el problema filosóficamente sino que además expresa una posición de sobre valoración de la clase y una reducción del individuo. La transmutación de lo inevitable en lo posible es una ficción metafísica. Pero la óptica filosófica clasista que asume Marx y la reducción del rol del individuo son más que una ficción metafísica. Han sido alimento para la edificación de la negación práctica de la libertad individual.

### **7.14 ÉTICA Y METAFÍSICA EN MARX**

En otro orden de cosas, y tratando de completar el análisis del marxismo en torno al papel que hace jugar al individuo, vamos a incidir sobre la forma como se plantean en Éste los problemas éticos. Resulta interesante que, en Marx, la discusión ética desaparece por la vía de la metafísica de la unidad del pensar-ser, conocer-hacer. No puede haber un "deber ser" separado del mismo acto del hombre. Si lo hubiera, esto supondría la dicotomía entre conocer y hacer. Pues se conocería antes lo que se debe hacer. El deber ser, el ser, el conocer, todo -con el proletariado- se funde en el acto. Entonces, el bien y el mal no tienen sentido más que en el acto liberador. Las consecuencias son obvias. *Una vez definido el acto liberador este permite justificar -en la práctica- cualquier acción.* Se trata -en realidad- de un relativismo ético.

El problema de método es claro: Marx afirma un acto liberador total, único y holístico; no una sucesión con infinitas acciones prácticas. El primero es una figura metafísica que puede jugar muchos papeles fácilmente. La pregunta es ¿cómo enfrentarse -éticamente- a cada uno de esos actos aislados?, ¿quién puede juzgarlos y cómo hacerlo?. La ética y el conocimiento desaparecen de este acto absoluto y holístico, pero ¿desaparecen del empírico y aislado? Aquí se puede pasar por encima de la dificultad apelando a la dialéctica -que siempre resuelve todo-. En efecto, se trataría de poner en relación cada acto aislado con el acto supremo. De nuevo, sin embargo, aparece el problema ¿quién lo

juzga en el presente? O ¿es posible pensar que el juicio ético sólo se puede hacer hacia atrás, en el pasado? En este caso -y al igual que en Hegel- la teoría serviría sólo para la descripción y valoración del pasado; lo que los neohegelianos ya habían criticado al maestro. Si, como pensamos, las decisiones quedan en manos humanas, la ausencia de criterios y el maniqueísmo que se introduce generan una situación intelectual problemática y peligrosa.

La ética es un asunto individual -por más reglas de naturaleza social y cultural que existan-. Son los individuos los que deciden sobre sus actos; estos son estrictamente su responsabilidad. La asunción de la figura metafísica del comunismo y del proletariado como su vehículo social anulan también la dimensión ética de las manos de los individuos.

### **7.15 MARXISMO Y HUMANISMO**

Si algo debe repetirse hasta la saciedad en nuestros tiempos, es que el hombre no es ni una categoría abstracta ni apenas un pedazo semi-autónomo de una especie o comunidad. Lo que existen son los individuos concretos, con sus necesidades materiales, sentimientos, angustias, convicciones, decisiones y actos. Es cierto que se vive en colectividad, y también es cierto que no existen, a la larga, perspectivas separadas de las comunidades o la especie que conformamos. Esta situación impone relaciones y lazos transindividuales; impone conductas especiales. *Pero el individuo sigue siendo el único punto válido de referencia última.* Ha sido común (¡y no sólo en el marxismo!) edificar una categoría absoluta de "hombre" y poco después dirigirla contra el individuo, contra el hombre. En el nombre del "hombre" y las "leyes de la historia" se han cometido gigantescos crímenes contra la humanidad. Para hacer una referencia epistemológica: no me cansaré de repetir la conveniencia de introducir en el pensamiento social y político una buena dosis de nominalismo, hacer desaparecer una buena cantidad de "universales" y volcarse hacia lo individual y lo concreto.

En el marxismo, la misma idea de un *intermediario* entre el "Reino de la Libertad" y el individuo, el proletariado, con una misión histórica inevitable, anula las potencialidades y el verdadero papel del individuo. El punto de referencia es en el marxismo la clase social escogida.

El humanismo sólo puede partir del individuo (aunque con responsabilidades y solidaridades de comunidad y especie). Si se considera que el hombre debe ser fin y valor superior en la vida, no es posible dejar de tener contradicciones con toda mentalidad que afirma una naturaleza acabada del hombre o una historia determinada. *Todo determinismo transindividual representa en realidad una negación del humanismo.* En este sentido, la conclusión es inevitable, el marxismo no puede ser considerado un humanismo.

## NOTAS

**1** Recuérdese que se pueden detectar por lo menos tres etapas en la evolución del pensamiento de Marx en los primeros tiempos.

**2** La revolución aparece aquí como una consecuencia del análisis de que el capitalismo está agotado y que la nueva sociedad

llamada a emerger debe hacerlo ya. Marx dice "Una sociedad no desaparece antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas de

producción que pueda abrigar, y las relaciones de producción nuevas y superiores no ocupan nunca su lugar en ella antes de que las

condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad". Marx, C.

Contribución a la crítica de la economía política. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1971. P.10. El momento de la actualidad de la

revolución viene dado por lo anterior. La finalidad, por su esquema de la historia; y el sujeto, por el proletariado.

**3** En el terreno de la predicción histórica, Marx se coloca en realidad en el mismo nivel que en la descripción de una sociedad del

futuro hacen los llamados "utópicos" o utopistas. La diferencia tal vez estriba en que la crítica marxista del capitalismo por la vía

negativa puede permitir generar elementos positivos sobre lo que no debería existir en una sociedad nueva.

**4** Popper, K.R. La miseria del historicismo, Madrid: Taurus, 1961.

**5** Es interesante señalar que en esta época la noción de progreso era vinculada y asimilada a la de "historia natural".

**6** La idea de progreso es entonces más bien una noción moderna. En el conflicto entre los "modernos" y los "antiguos" el debate

sobre la idea del progreso se filtró. En la antigüedad las posiciones optimistas no eran comunes, más bien, es fácil encontrar en los

clásicos antiguas visiones asociadas a la decadencia. Para la mentalidad moderna, la actividad política, por ejemplo, sería indirecta y

casi imposible sin la recurrencia al futuro. Se coloca como modelos de las dos actitudes respectivamente a Tucídides y a Adam Smith.

De las pocas excepciones con relación al optimismo moderno se puede citar a Spengler (La decadencia de occidente) y, en menor

grado, a Toynbee.



7 Es señalar que aunque la idea general del progreso influyó precisamente en la concepción del Origen de las especies de Darwin,

esta misma obra fue un importante estímulo en la visión histórica de Marx.

8 La Filosofía y hasta el Estado tenían en Hegel un fin. En el último caso, el Estado Absoluto Prusiano representaba el final perfecto

de todo una larga evolución. Es frente a esto que Hegel expresaba el aforismo de lo "racional es real" y lo "real es racional".

9 Marx escogió a Hegel y a la necesidad histórica. Se debe recordar que Kant en su Idea de una historia universal y su principio de

progreso encontraba la posibilidad del progreso en las potencialidades del hombre para su mejoramiento. El veía la realización de

esta posibilidad como un trabajo de la libertad más que una manifestación de la necesidad histórica. Había antecedentes importantes

no deterministas antes de Marx.

10 Cf. Marx, C. Contribución a la crítica de la economía política. p. 8-9.

11 Engels, F. Del socialismo utópico al socialismo científico en Marx-Engels. Obras escogidas (en dos tomos). Moscú: Editorial

Progreso, 1955. Tomo II, P.134.

12 Marx, C. Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968, P.21.

13 Cf. Marx, C., en el artículo que aparece titulado "La magnífica California" en Materiales para la historia de América Latina.

Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, p. 189. Este texto fue un editorial que apareció no firmado en un número de la

Nueva gaceta renana (15 de febrero de 1844) que llevaba por nombre "El Paneslavismo Democrático", que era una respuesta al

"Llamamiento de los esclavos" escrito por Mijail Bakunin.

## CAPÍTULO OCTAVO

### DE LA DOCTRINA AL COMUNISMO DEL SIGLO XX

[8.1 El camino intelectual hacia el Totalitarismo](#)

[8.2 La metafísica del Comunismo](#)

[8.3 El Determinismo](#)

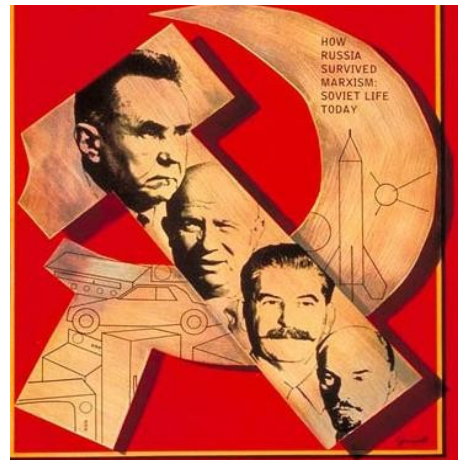
[8.4 La clase escogida](#)

[8.5 Eliminación de la propiedad privada](#)

[8.6 El control del individuo](#)

[8.7 De Marx a Lenin](#)

[8.8 De la verdad a la Ideología](#)



El marxismo no se puede reducir a una mera *interpretación* sobre la historia. El marxismo posee una *vocación práctica*. Intelectualmente induce un "programa de acción". La interpretación es insuficiente. [1]

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx decía: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo" [2]. Lo que puede ser considerado una razonable actitud metodológica -si la dotamos de un código ético apropiado y definible histórica y culturalmente-, ha tenido graves consecuencias después de Marx. A partir de una idea sobre la historia y los hombres, se pasó a su "realización", a intentar entonces el control de la historia y la planeación de un futuro determinado, asegurado y validado por una teoría *a priori*. Para realizar esa idea se llegó no sólo a la crítica y a la condena de otras ideas, sino también a la eliminación física de sus "portadores", y a la creación de uno de los regímenes sociales más nefastos para el progreso de la especie.

A la hora de hacer un balance del marxismo, no es posible hacer un análisis honesto (y sobre todo útil) dejando de lado estas realidades que se erigieron levantando las banderas del marxismo, como si fueran hijas bastardas engendradas por la maldad de algunos pocos individuos. Sería un error hacer responsable a Marx y al marxismo intelectual en sí mismos de la violencia y los crímenes que se han cometido en la historia

de los regímenes comunistas. Nadie ni nada pueden excusar las responsabilidades directas de los individuos y dirigentes políticos que los llevaron a cabo. Pero sí es importante para nosotros, los hombres que vivimos no frente a un progreso teleológico o a un futuro asegurado, sino frente a la más llana incertidumbre, buscar las raíces de conductas políticas y sociales que todavía giran sobre nuestras cabezas.

El marxismo alimentó a una gran mayoría de luchadores por la justicia social y la libertad, pero también alimentó actitudes y actos totalitarios contra el hombre; y esto último fue lo más decisivo del marxismo. Es esta una realidad que no podemos negar a la altura que vivimos de la historia. Es necesario señalar las razones más profundas que hicieron de las ideas de Marx un vehículo para la aniquilación de la libertad individual y para el progreso humano.

Vamos a sistematizar en este capítulo algunas de nuestras ideas sobre la relación entre el marco intelectual que generó el marxismo y la realidad histórica del comunismo del siglo XX.



Joseph Stalin

## **8.1 EL CAMINO INTELECTUAL HACIA EL TOTALITARISMO**

Es evidente que no se puede establecer una relación causal entre Marx y Stalin. No sería justo -no sólo por el sin sentido histórico que ello representaría- en la valoración intelectual de Marx, ni en el juicio sobre las responsabilidades directas de Stalin. Pero sí es posible señalar algunas ideas y actitudes teóricas de Marx que luego tendrían un sentido negativo una vez interpretadas de una manera específica en la historia del comunismo. En el capítulo sexto establecimos una primera interpretación sobre este asunto, abordando los aspectos epistemológicos y éticos que fundamentan en nuestra opinión el decurso totalitario del marxismo. En el capítulo séptimo hicimos una segunda aproximación, estudiando lo que señalamos como la lógica intelectual del materialismo histórico y del marxismo como doctrina basada en algunas ideas de Marx y su relación con el humanismo. En esta ocasión vamos a recapitular lo que ya hemos explicado más extensamente y pensamos son los

principales nudos teóricos marxistas que ayudaron a la construcción de una versión ideológica totalitaria. [3] Vamos a enfatizar aquí siete ideas, que ocupan diferentes funciones en el marco teórico marxista, que nos permiten establecer nuestro análisis:

1- Lo que hemos llamado la metafísica de la fusión del "ser", el "conocer" y el "deber ser"; es decir una unidad filosófica que

integra ontología, epistemología y ética en la figura del comunismo; esta metafísica implica -además- una visión *maniquea* de

la historia y la realidad social;

2- la teleología y el determinismo históricos; fundamentados en la necesidad histórica, que -a su vez- son expresión de un

determinismo económico que -aunque contrapuesto a una teoría de la *praxis*- juega el rol decisivo en la interpretación

marxista de la historia y la sociedad;

3- el mesianismo proletario;

4- la sobrestimación del antagonismo clasista, compulsión que debilita visiones reformistas y gradualistas en la consideración

de los problemas sociales, y apuntala el dispositivo revolucionario y la confrontación violenta frente a estos;

5- valoración de la clase social y de la especie por encima del individuo de carne y hueso;

6- no separación de las esferas privada y pública en la definición de la sociedad utópica de Marx;

7- asunción de una racionalidad extrema "frente a la anarquía y el azar que dominan la sociedad capitalista", que provoca una

actitud de control inadecuado de la sociedad y los individuos.

Estos elementos están presentes de una manera entrelazada en la obra de Marx. Algunas veces se enfatizan algunos, a veces otros. Pero todos ellos juegan un papel importante en la doctrina marxista.

## 8.2 LA METAFÍSICA DEL COMUNISMO

La fusión del "ser", "conocer", "deber ser", es el absoluto marxista y la principal premisa metafísica de Marx: en nuestra opinión es filosóficamente la principal fuente de todos los problemas. Contiene la teoría de la praxis, que hace de la práctica humana y la acción liberadora el criterio del conocimiento social y la ética. Aquí no hay conocimiento social al margen de una acción "interesada" (en interés de una clase social predeterminada), y este a su vez es el conocimiento de una utopía que asigna valores y roles sociales específicos. La acción es definida desde un principio como buena, y se enfrenta a lo que ha sido condenado como malo: la propiedad privada y el capitalismo, el fundamento de la alienación.

Esta metafísica encierra muchos problemas. Recapitulando:

a) La fusión del ser y el conocer se refiere en esencia a que solo en la acción comunista es posible conocer la realidad social, y el sentido de las leyes históricas. Se supone que el conocimiento sobre la sociedad y la historia debe ser siempre interesado (en beneficio de una clase social); interés que solo en el caso del proletariado beneficia al conjunto de la sociedad. Ahora bien el razonamiento conduce a la siguiente pregunta ¿cómo se demuestra la verdad y la validez de este conocimiento? El planteamiento marxista conduce a afirmar que la verdad y la vigencia de las ideas o teorías sociales solo se pueden apreciar por su éxito y aceptación socio-histórica, de la misma forma como sucede con las instituciones sociales. Esto empuja hacia la desaparición de la posibilidad de criterios -aunque sean históricos y culturales- que permitan acumulación de conocimiento, conocimiento "permanente" (aunque no universal o colocado en un punto de vista cósmico o trascendental). Es decir, conduce a destruir la posibilidad del conocimiento social más allá de su "utilidad" social. La sanción de la utilidad es entonces histórica. La historia prueba la teoría y es el instrumento que sanciona la verdad de las ideas.

Esto es epistemológicamente incorrecto. [4] Pero es sobre todo peligroso, porque conduce a afirmar que una teoría o una colección de ideas es epistemológicamente verdadera por su éxito histórico, como si la historia no hubiera visto cómo gigantescas estupideces han sido histórica y socialmente dominantes. Pero lo peor es que induce a la acción social que "haga dominantes" las ideas al margen de cualquier otro código. Algo así como si yo logro imponer mis ideas por las vías que sean -incluyendo la violencia y la destrucción- habré demostrado que estas eran verdaderas y apropiadas al decurso de la especie humana.

**b)** La fusión del ser y el deber ser no permite -puesta *in extremis*- la existencia de códigos éticos previos a la acción humana. Lo bueno o lo malo desaparece en el acto histórico. De nuevo, la valoración del acto histórico resulta siempre a posteriori, pero -además- nunca se resuelve el asunto de los criterios precisamente para su valoración. Es evidente que, de alguna forma, se piensa que la acción liberadora es buena éticamente. Lo cual es una formulación *a priori*, previa al acto histórico; por lo tanto, que traiciona el espíritu de la misma fusión. La destrucción de toda ética que afirma algo que esté más allá de la acción, destruye en realidad cualquier ética; conduce a la justificación actual de cualquier acto, puesto que ¿quién decide qué es bueno o malo en el presente? Es la misma lógica que se plantea con relación a la epistemología, el resultado histórico es el que decide si los actos humanos son buenos o malos. Con ello es posible justificar cualquier acto mientras la historia no lo haya sancionado.

**c)** El comunismo se afirma como el paso de "lo malo" a "lo bueno", de la alienación a la libertad. Por eso, en esta lógica: oponerse al comunismo -al bien- es un acto malo. Todo se juzga en función de la utopía; los actos, de nuevo, son juzgados éticamente, con base en una definición *a priori* arbitraria.

**d)** Si la base de la alienación -que se afirma el comunismo debe superar- es la propiedad privada, su negación es indispensable. La eliminación de la propiedad de los medios de producción sólo puede conducir a la propiedad colectiva; pero esto abre las puertas a la estatización y no es extraño -entonces- que esta se pueda plantear como absoluta. La eliminación de la propiedad privada conduce inevitablemente a una ruptura del equilibrio entre Estado y sociedad civil; lo que permite abrir las puertas desde la teoría a la edificación de un Estado fuerte. Esto no es entonces un juicio histórico simplemente a posteriori, basado en lo que el siglo XX ha vivido. Nuestro razonamiento podría haberse hecho perfectamente en el siglo pasado.

No resulta teóricamente extraño que el mismo Marx concluyera la necesidad de una etapa previa al comunismo, caracterizada por la presencia de un fuerte Estado: la "dictadura del proletariado". Debe mencionarse, sin embargo, que Marx pensaba en esta etapa como una forma transitoria hacia una sociedad sin clases, donde el Estado desaparecería (por lo menos visto este como guardián de los intereses de una clase social sobre las otras). El problema no son, sin embargo, las intenciones, sino la lógica interna de los supuestos teóricos que son aceptados.

Es evidente, por otra parte, que Marx no consideró como viable históricamente la posibilidad permanente de reformas en el marco de la propiedad privada, o de una estrategia general histórica en este sentido.

e) La definición de un mal metafísico y material, así como la definición de un "paraíso", brinda al marxismo una fuerza ideológica y doctrinaria, que permite lo que podríamos llamar una *aprehensión cuasi-religiosa de un proyecto de ingeniería social*. No sería sólo esto lo que le daría éxito, pero escatológica y filosóficamente así resultaba. Este tipo de formulaciones siempre ha fomentado actitudes dogmáticas y fanatismo.

Como hemos dicho antes, esta fusión metafísica crea el fundamento para una acción política y social libre de una ética al margen de una utopía; o, lo que es igual, crea la posibilidad de justificar la *acción comunista* por sí misma ética y, también, al mismo tiempo, epistemológicamente. Cualquier acción en la lucha por el comunismo, posee, simultáneamente, fundamento en la ciencia y la ética: es necesaria y es buena. Esto abre la posibilidad para que los "portadores de la verdad comunista" posean una poderosa "patente de corso", válida éticamente, para configurar la realidad social y política de acuerdo a su pensamiento (y a sus intereses, por supuesto).

Marx abrió, teóricamente las posibilidades para crear una cultura política de la "no ética", basada en un cuerpo intelectual más poderoso que la regla maquiavélica de "el fin justifica los medios".

### **8.3 EL DETERMINISMO**

La teleología y el determinismo históricos que aparecen en el marxismo conducen a varias cosas:

- a) una anulación teórica de las posibilidades efectivas de intervención del individuo en la historia;
- b) a reforzar la confianza en la utopía que se afirma.

Es interesante señalar que existe una contradicción entre el determinismo y la teoría de la *praxis* que afirma la acción y voluntad humanas (aunque nunca -en todo caso- las del individuo). Pero es del tipo de contradicciones que no debe sorprendernos en el territorio de las doctrinas (o las ideologías religiosas). ¿Acaso no es una contradicción teórica la existencia de un Dios que todo lo hace y lo define con la libertad del hombre?, ¿entre Providencia divina y libertad?; sin embargo, todo se "entiende" en la fé, por lo que nunca semejante contradicción ha representado para el cristianismo, por ejemplo, un cuestionamiento real. En el marxismo, es la "dialéctica" la que contribuye a solventar el problema teórico y en donde se "entiende" el asunto.

El determinismo económico sustenta:

- a) la noción marxista de necesidad histórica y -entonces- una teleología;
- b) la posibilidad -para Marx- de una valoración material y concreta de las leyes de la sociedad y la historia (que permite "apropiarse" de los prejuicios progresistas y científicistas de la época);
- c) la reducción del espacio que juegan las ideas y la cultura en la configuración socio-histórica.

Desde un punto de vista conceptual -que no es necesariamente idéntico al genético- la valoración de lo económico es lo que permite a Marx afirmar la existencia de leyes sociales e históricas. Es decir, la premisa de la existencia de la posibilidad de un conocimiento verdadero sobre la sociedad y la historia, adquiere forma conceptual precisa a partir de la economía. Como analizamos en otro capítulo, esta premisa ayuda a fundamentar una lógica intelectual totalitaria.

#### **8.4 LA CLASE ESCOGIDA**

El mesianismo proletario se inscribe en la metafísica y en los determinismos marxistas. Implica una reducción del espacio social e histórico que otras clases sociales jugaron, juegan o pueden jugar en la sociedad capitalista.

Este mesianismo es expresión de una *visión clasista* de la sociedad y donde predomina el *antagonismo social*. El proletariado es visto como el instrumento "negador" que afirma su rol histórico a partir de la violencia revolucionaria. No existen puentes entre el proletariado y las otras clases; esto es así porque el proletariado ha sido definido primeramente -aunque luego Marx le daría un cuerpo político y económico- como una figura investida de fuerza metafísica. El proletariado es el *absoluto* de la explotación y la miseria, la víctima máxima de la alienación; condición que requiere entonces de un acto absoluto de superación: la revolución. El proletariado no es el portador de una actitud de compromiso y reforma social en paz, sino la síntesis del revolucionarismo de la revolución francesa, asimilado dentro de un marco intelectual de origen hegeliano, y a partir de la experiencia de Marx.



## **8.5 ELIMINACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA**

Es cierto que la sociedad capitalista nace arrastrando sangre con sus pies. Es cierto que la anarquía de la producción es una de las características más fuertes de esta sociedad, que con un rostro de miseria y violencia dominó la nueva época. *Dejada a sus propias reglas*, la sociedad basada sólo en el afán de lucro no puede más que causar las mayores injusticias sociales. Al mismo tiempo, sin embargo, esta sociedad moderna puso en libertad, de una forma extraordinaria, la iniciativa individual: el principal medio de avance sostenido de la sociedad. Se trata, entonces, si se quiere definir una praxis política y social, de entender esta doble condición, encontrando los dispositivos reguladores de los excesos y las debilidades de la nueva sociedad, pero nunca cerrando las posibilidades de la creación individual. *Con la eliminación de la propiedad privada se planteaba también la eliminación del estímulo del mejoramiento individual material por la vía del trabajo y la iniciativa personales.*

## **8.6 EL CONTROL DEL INDIVIDUO**

El planteamiento de la asunción del control de las condiciones de la sociedad y la historia -como superación de la prehistoria- empujaba no a un llamado por influir *razonablemente* en las condiciones generales de la sociedad, sino a un énfasis en el *control* de la vida de los individuos. El ideal asociado a esto de la edificación de una sociedad, con base en la razón y la planificación, contra la anarquía y la irracionalidad, abriría las puertas para el desarrollo de una versión ideológica capaz de asumir el control *como dictadura efectiva* sobre los demás.

El asunto se vuelve transparente cuando nos preguntamos quién es el que decide qué es "lo racional" y "bueno" para la sociedad, en un marco ideológico que afirma el conocimiento verdadero de la realidad social e histórica. Quienes deciden qué es "lo racional" y "lo bueno" son los auto-afirmados portadores de la verdad, los "conocedores" de las leyes sociales e históricas; se trata entonces de *imponer* socialmente "lo racional" y "lo bueno", incluso si esto se hace contra el individuo.

De la misma manera, cuando se trata de "hacer felices" a las gentes, por encima de la voluntad o la participación activa y la decisión de los involucrados, los resultados pueden ser nefastos. Marx planteaba la felicidad y progreso de los seres humanos, pero creó una ideología que haciendo del reclamo colectivo un absoluto contra el individuo de carne y hueso, sólo podía generar condiciones para la restricción del desarrollo individual y por ende de la sociedad en sus perspectivas históricas.

Vayamos a las conclusiones. A partir de una teleología que inevitablemente contrapone la

necesidad histórica al individuo, de la anulación de la sociedad civil frente a un Estado super-potenciado, de la supresión de la esfera privada de las personas, de la anulación de los mejores estímulos a la iniciativa individual, o porque -para esta visión- por encima del individuo de carne y hueso siempre está la colectividad, la especie o la clase social, afirmo que el marxismo define una visión intelectual que apuntala la reducción de las posibilidades y potencialidades del hombre. El marco intelectual del marxismo *no sólo no asume al individuo como referencia básica sino que precisamente logra asfixiarlo*. Esto es -a pesar de todo el romanticismo de Marx y la búsqueda de la superación de la alienación de la humanidad- el principal alimento teórico de lo que se afirmaría como totalitarismo comunista en el siglo XX.



Lenin

### **8.7 DE MARX A LENIN**

A partir de las ideas de Marx, el segundo elemento conceptual que se debe plantear en este itinerario es la versión filosófica de Engels. Engels apuntaló los aspectos deterministas en Marx, y, más que eso, creó una versión ideológica de su propio cuño: el naturalismo metafísico y monista, en el que las leyes de la sociedad y la historia son aplicaciones de las leyes generales de la naturaleza. Con la nueva versión se enfatizaban los aspectos deterministas pero también *la confianza en el conocimiento verdadero de la sociedad y la historia*. Buscaba con ello obtener una mayor credibilidad dentro de una sociedad que hacía de la ciencia uno de sus pilares fundamentales. Pero, afirmando el valor científico de lo que era apenas opinión sólo se podía obtener la producción de mayores dosis de dogmatismo. *La justificación científica sólo podía servir para reforzar la confianza en el dogma*.

En síntesis, la llamada dialéctica de la naturaleza representó un empujón en el proceso de reducción filosófica del campo de acción del individuo dentro de marco de ideas creado por Marx. Esta es la versión que dominaría esencialmente en las filas de la Socialdemocracia europea de finales del siglo pasado y principios del XX.

El problema filosófico de superar la alienación en el comunismo -siendo este al mismo tiempo una realidad viviente- planteó el problema político de la forma precisa cómo el proletariado debía realizar esta tarea. Marx había afirmado que se trataba de un movimiento inconsciente que se volvería consciente en el acto mismo de su liberación. El asunto era entonces el de cómo se planteaba esto en la realidad cotidiana. Las cosas aquí empezaban a complicarse. La respuesta se buscó en el "partido proletario". Era este el facto instrumental para volver consciente lo inconsciente, de hacer "para sí" la clase "en sí" (para usar el lenguaje hegeliano), de hacer posibles las condiciones subjetivas de lo que se suponía eran las condiciones objetivas. Pero esto no resolvía unívocamente los problemas teóricos: ¿cómo debía estar compuesto ese partido?, ¿cómo debía actuar?, etc.

La realidad que se podía "constatar" era la existencia de dos tipos de conciencia. La conciencia de los intereses históricos del proletariado, y las otras conciencias. La pregunta era entonces natural ¿de dónde venía la conciencia revolucionaria que no parecía engendrar la práctica proletaria o socialdemócrata durante décadas? En las mismas filas de la socialdemocracia había una clara separación de lo que se hacía cotidianamente y el credo revolucionario. Lenín respondió de una forma precisa a esta situación -e influenciado por ella- dando una versión propia: la conciencia revolucionaria sólo puede venirle de fuera al proletariado. La conciencia que tiene el proletariado normalmente no puede ascender sola a la de sus condiciones y roles históricos: es decir, la liberación de la humanidad.

Lenín era, sin embargo, consecuente con su interpretación del marxismo, que era básicamente la versión "engelsiana". La conciencia revolucionaria era la conciencia verdadera y científica de la realidad social e histórica. Al igual que en la ciencia natural, hay individuos que la poseen y otros que no. La conciencia revolucionaria se podía ver no como un instrumento de uso y como resultado de la praxis proletaria, sino como conocimiento verdadero; por lo tanto, al margen de las vicisitudes cotidianas del proletariado. Es decir, Lenín establecía la existencia de un marco de referencia veritativa -que por supuesto él mismo definía-.

La respuesta sobre el carácter del partido proletario estaba basada en esta premisa filosófica. *El partido era simplemente la organización práctica de la conciencia revolucionaria (es decir, verdadera y científica)*. El partido -entonces- aparece en Lenín como el defensor de la verdad proletaria y como el guía de la clase social en su tarea histórica. Es este marco conceptual el que explica, aparte de su personalidad, en alguna medida, la intransigencia ideológica de Lenín a lo largo de toda su vida política. El partido no podía ceder ni un ápice ante lo "falso" y lo que atentaba contra la conciencia revolucionaria.

Visto en nuestros términos: el partido de Lenin era una secta basada en un dogma que se asumía como ciencia y conocimiento verdadero. El partido leninista resultó ser la codificación organizativa y social de la cultura de la "no ética". El partido, como órgano colectivo es el marco que integra a los "portadores de la verdad" con sus "patentes de corso" éticamente validadas. La secta leninista terminaba siendo el organismo que colectivamente sancionaba la validez y la ética de las acciones comunistas. Puesto de otra manera, la lucha por la utopía comunista era colocada en términos de la lucha "por el partido", es decir, por su influencia y fortaleza; cualesquiera actos encontraban justificación (necesidad científica, valor ético) si beneficiaban al partido en su ascenso al poder (luego, ya en el poder, si beneficiaban al partido y al Estado comunista).

La defensa del dogma en las sectas genera características que se pueden especificar: hostilidad a quien no es parte de la secta o no comparte sus criterios; descrédito de las ideas de los demás; lazos de colaboración con base en el dogma y en la liturgia o la comunión particularmente establecidas; sobrestimación de los individuos que forman parte de la secta (justificación de sus defectos, ampliación de sus virtudes, etc.); concentración de todos los elementos de valoración positiva dentro del grupo; edificación del "sacerdote supremo", cuya interpretación del dogma o sus ideas son la verdad o lo más cercano a esta posible; intervención y hasta reglamentación meticulosa de la esfera privada de la vida; excomunión y condena de quien se retira de sus filas, etc.

La defensa de este dogma podría no haber tenido consecuencias históricas si no hubiera correspondido también a la de una organización política y social que afirmaba como su objetivo centra la toma del poder. La teoría de la praxis de Marx encontraba de esta forma un sentido preciso. Pero era más que una actitud práctica. Lenin encontró en la organización profesional de los revolucionarios el fundamento del partido. Este instrumento caracterizado por homogeneidad ideológica, disciplina militar, dedicación total y profesional, fé y confianza en su dogma y su acción, se convirtió en una de las máquinas más efectivas de intervención política y social que han existido. Fue precisamente la existencia de este tipo de organización junto con la innegable astucia política de Lenin -en el marco de la decadencia del zarismo de Rusia en plena guerra mundial- lo que ayudó a llevar al poder al Partido Bolchevique. Con ello, una secta basada en el marxismo llegó al poder de una de las naciones más grandes del planeta, cambiando el curso de la historia significativamente.

El Partido Bolchevique no ha sido el único ejemplo en la historia de una integración de ideología, ética, disciplina militar, moral cotidiana, y dogma. Algunas formas del Islamismo -*mutatis mutandis*- han sabido combinar todos estos elementos en lo que probablemente sea algo más que una simple religión. Se trata de dispositivos que -aunque puedan estar cegados por el fanatismo y la irracionalidad- pueden llegar a ser fenómenos masivos y duraderos. El guerrerismo y la actitud militarista también ha sido parte de otras religiones en ciertos momentos -incluido el cristianismo durante muchos

siglos-. La diferencia con relación al leninismo tal vez resida en el carácter no teísta y en la asunción de los prejuicios racionalistas y cientificistas de la era moderna. También se encuentra una diferencia con relación al "momento" que sirve de definición del dispositivo partidario. Lenín no crea el partido en función de la administración de la sociedad -aunque luego tuviera que plantearse-. *Lenín creó el partido bolchevique en función de la toma del poder.* Esto fue un componente básico en la determinación de las acciones bolcheviques. Pero la diferencia fundamental, tal vez, estriba en que el partido leninista materializaba esta poderosa "cultura de la no ética", marginando códigos más universales de principios éticos; se afirmaba la acción de la secta leninista con un supuesto fundamento formidable en la ciencia y la ética, creado por una ficción metafísica.

La lógica de la secta basada en este potente dogma es uno de los aspectos que probablemente mejor explica los pasos prácticos en la edificación del totalitarismo comunista en Rusia. De la afirmación de la conciencia verdadera se pasó al partido que organizaba esta conciencia: el partido comunista. El eje del partido se afirma en la exclusión y la anulación de la conciencia que no es verdadera.

Veamos el caso de Rusia. Puesto que la secta interviene en la vida política práctica, el partido afirma la exclusión y anulación de los partidos o individuos que organizan o son exponentes de los que es conciencia "no verdadera". Esto termina siendo así -en la forma extrema que los difíciles problemas del ejercicio del poder plantean- hasta dentro del mismo partido. Puesto en otras palabras, la conducta de la secta leninista fue uno de los factores en la anulación de los partidos políticos opositores al Bolchevique y de la eliminación de las tendencias internas del Partido Bolchevique en los años veinte. Es decir, se trató de una conducta que fue sustrato de la anulación de las posibilidades de libertades democráticas en la Rusia soviética.

El modelo de partido creado por Lenín fue extendido y aplicado a lo largo del planeta. Las consecuencias de este modelo con relación a la práctica política y a la libertades democráticas también.

Ahora bien, es claro que la explicación en términos sociológicos no es suficiente para comprender todos los aspectos involucrados en esta difícil problemática. La búsqueda del poder como eje central de la actividad también debe enfatizarse. La secta actúa como secta -es cierto- pero con relación al éxito de sus acciones vistas a la toma del poder. A veces, Lenín llegó -incluso- a atemperar algunas de sus posiciones ideológicas con el propósito de aprovechar mejor el momento político.

Se debe -además- involucrar en el análisis la correlación entre las formulaciones de Marx y la forma precisa en que la secta leninista las planteó y usó en la vida social (lo que no es nuestro objetivo aquí). *Es evidente que existe una relación simbiótica entre la práctica de la secta y un dogma rico en posiciones e interpretaciones sobre la realidad (una poderosa síntesis teórica de metafísica, prejuicios y de realidades)*. Es decir, se debería estudiar cómo influyeron en la práctica bolchevique las ideas teóricas de Marx sobre la dictadura del proletariado, la racionalización y la planificación de la sociedad, la no separación entre las esferas privada y pública, cómo afectó la valoración de la especie y la clase por encima del individuo, el economicismo, etc..

Este nudo político y práctico entre dogma y secta leninista -en busca del poder- es el dispositivo más importante en la gestación totalitaria. Es evidente -sin embargo- que en este proceso no se debe eliminar el rol del azar histórico ni tampoco las responsabilidades éticas asumidas individualmente en el mismo.

## **8.8 DE LA VERDAD A LA IDEOLOGÍA**

El rol del partido en la Rusia soviética dejó de ser el mismo. Ya no se trataba de tomar el poder, sino de administrar el poder y administrar la sociedad. Aquí se abrió una nueva etapa en la historia del marxismo como ideología. Aunque haya servido la doctrina marxista como elemento de nexos en el partido bolchevique, no fue sino hasta la edificación de la sociedad comunista que jugó un papel claramente de *cemento ideológico*. El dogma dejó de ser un conjunto de verdades con una cierta lógica y coherencia que se defendía, para pasar a ser un mero instrumento del poder. Se llegó a citar los textos y las frases de los clásicos -incluido Lenin- en función de las necesidades de la dictadura totalitaria. Es decir, en función de la eliminación de los enemigos o en defensa del interés específico considerado así por el dictador. A veces las frases eran citadas como expresión de la cima del conocimiento, a veces eran simplemente censuradas.

Podríamos decir irónicamente que la teoría volvió a ser parte de la praxis y no la verdad en un marco de referencia alejado de la cotidianidad. Volvió a ser la expresión y resultado de la cotidianidad. Sólo que se trataba de la utilización en contra de lo que Marx pretendía apuntalar: una *praxis* en el curso de la eliminación de la alienación y en la búsqueda del "Reino de la Libertad". En el estalinismo el marxismo perdió sentido explicativo, aunque este hubiera sido siempre parcial o falso.

*Es posible formular versiones no totalitarias del marxismo, pero no se puede negar que el sustrato del totalitarismo comunista del siglo XX se encuentra en las mismas ideas que Marx formuló en el siglo XIX. Sería equivocado suponer que el comunismo real fue un hijo bastardo; el pensamiento de Marx tal vez engendró otros hijos, pero este fue totalmente legítimo.*

## **NOTAS**

- 1** Es esto -en parte- la consecuencia de ese "monstruo" metafísico que resulta de la fusión del ser, conocer y el deber ser.
- 2** Marx, C. "Tesis sobre Feuerbach" en la Ideología alemana, México: Ediciones de Cultura Popular, P. 667.
- 3** A lo largo de los otros capítulos, los hemos mencionado, de diferentes maneras, pero sobre todo los hemos usado para construir nuestra interpretación sobre el marxismo.
- 4** Marx no plantea esto así exactamente. Más bien, este relativismo se formula por ejemplo en Gramsci. Pero si podemos verla como una consecuencia "razonable" de la teoría de la praxis en la epistemología social.

## **CAPÍTULO NOVENO**

### **EN EL TRIBUNAL DE LA HISTORIA**

[9.1 La decadencia del Modelo Comunista](#)

[9.2 La ideología Marxista](#)

[9.3 Las diferencias nacionales](#)

[9.4 Los Retrocesos](#)

[9.5 La fuerza de la Democracia y la Libertad](#)

[9.6 La Reforma en el mundo No Comunista](#)

[9.7 Perspectivas políticas](#)

[9.8 Los Marxistas de hoy](#)

[9.9 El rechazo del Marxismo](#)

Nuestro análisis en este capítulo se concentra en la realidad política y social, histórica, del mundo comunista en colapso. La penetración en estos procesos prácticos nos permitirá evaluar su impacto en la doctrina, así como delinear perspectivas posibles. Inevitablemente, estableceremos una interpretación sobre esta situación histórica que ha conmocionado el planeta, y que, sin duda, ha abierto una nueva etapa en la evolución de la humanidad.

A pocos años de la entrada del siglo XXI, la humanidad ha visto una profunda crisis de las sociedades comunistas. Los acontecimientos que se dieron en el mundo comunista europeo y cuyo final no parece todavía definitivo, abrieron una nueva fase histórica que reclama actitudes teóricas y prácticas nuevas.

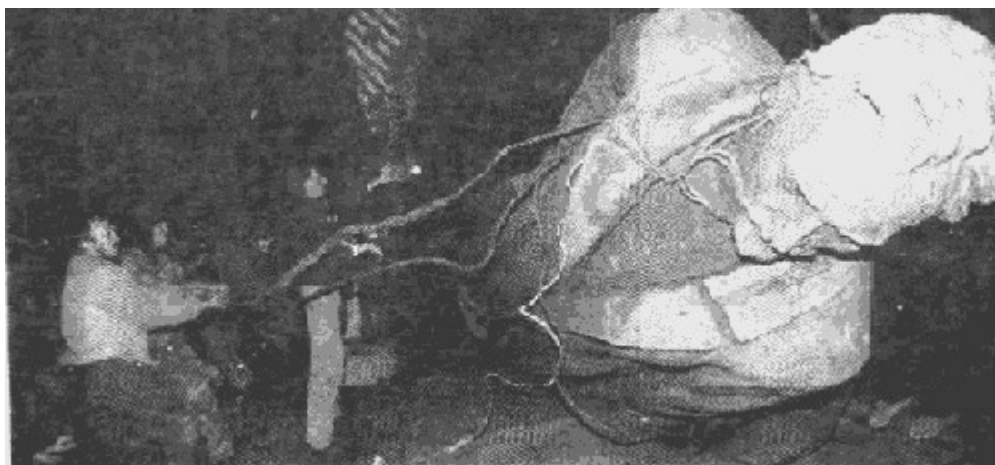
Los profundos procesos de cambio y reforma -incluso tan violentos como en el caso de Rumania o Yugoslavia- han obligado a una gran cantidad de políticos, analistas sociales, e intelectuales, a un estudio concienzudo de sus anteriores posiciones e ideas sobre la



historia y la sociedad. El presente siempre ilumina el pasado y el futuro; y esta situación con una fuerza magnífica ha obligado -ya sea en la izquierda o en la derecha- a reformular las categorías de comprensión y de acción sociales.

En esta última parte de nuestro análisis de la ideología marxista, sólo nos va a interesar hacer comentarios generales y globales sobre esta última etapa histórica, que probablemente sea la que vaya a tener más impacto definitivo sobre la misma desde sus orígenes.

Vamos a señalar aquí lo que, a nuestro juicio, son algunos de las principales lecciones que se desprenden de los cambios y la reforma que se viven en estos países.



### **9.1 LA DECADENCIA DEL MODELO COMUNISTA**

Podemos empezar por lo que para la mayoría de la gente está claro: el fracaso del modelo comunista levantado por Lenin y Stalin, basado en la supresión de la libertad individual, la edificación del totalitarismo y el terror, y la eliminación del mercado en la definición esencial de la economía. Puesto en otros términos: el modelo de economía planificada y Estado totalitario impide desatar las fuerzas sociales capaces de asegurar el progreso sostenido de una nación en el largo plazo.

Si lo vemos en términos económicos: no se puede mantener una sociedad indefinidamente con la ausencia del estímulo material individual en la vida productiva. En particular, la creatividad económica proviene de la existencia de estímulos. Pero -al mismo tiempo- esta requiere de ciertas condiciones de libertad general.

Por el otro lado, política y culturalmente las libertades democráticas son *valores universales de nuestra civilización*. Es cada vez más difícil evitar que los individuos y los pueblos estén dispuestos a admitir su ausencia.

Todo lo anterior quiere decir que han existido factores de naturaleza económica, política y cultural que presionaron desde hace tiempo en la dirección de la destrucción del modelo de sociedad que creó el comunismo del siglo XX.

Pero incursionemos un poco en nuestro momento histórico. Las condiciones de ampliación a la participación individual que, a la larga, se puedan obtener definitivamente en estos países es algo imposible de determinar. Se trata de un proceso todavía viviente en el que no existe un fin pre-establecido. Existen fuerzas sociales y políticas que se mueven en varios sentidos y teniendo varios intereses. El modelo de sociedad que buscan estas naciones en cambio es el de las democracias occidentales desarrolladas (de alguna u otra forma). Pero no es claro que esa vaya a ser la resultante definitiva. La incertidumbre que rodea a estos procesos históricos no se debe sólo a la existencia activa de grupos conservadores que, ya sea por sus intereses o sus ideas, no quieren el cambio, sino a las condiciones económicas, políticas, culturales y sociales que tienen estos países, después de tantos años de vivir en un sistema tan regresivo. El camino hacia el modelo de democracia occidental desarrollada será para estos países muy difícil; en algunos casos probablemente más difícil incluso que para ciertos países del Tercer Mundo.

Lo que sí parece cierto -a la altura de los acontecimientos, los cambios, y las relaciones de fuerza existentes- es la imposibilidad de regresar al tipo de sociedades de las que partieron. Es decir, la vuelta a la dictadura estalinista y al estatismo comunista es prácticamente imposible, por lo menos en el largo plazo.

Sin ser necesariamente lo más importante, las medidas económicas que se han venido tomando en estos países para fortalecer el mercado y la libertad de empresa y la propiedad privada pesan mucho en la definición de las perspectivas históricas de estos países. La libertad de empresa económica está íntimamente ligada a la libertad de participación social y política. No quiere decir esto, por supuesto, que en ciertos períodos de tiempo no se haya dado una disociación de ambas. Esto es posible, y ha ocurrido no solo en el comunismo. El punto de fondo aquí es que *la libertad de la empresa económica impulsa o crea fuerzas en el seno de la sociedad civil*. Esto presiona en el sentido de debilitar la restricción de libertades democráticas. No se puede predecir la forma o los ritmos en los que una sociedad que tuvo tan serias restricciones de las libertades democráticas avance en su nueva vida democrática, y cómo específicamente tendrán influencia los elementos que desencadena la libre empresa económica, pero es claro que las contradicciones van a estar presentes, de una u otra forma, tarde o

temprano. Por otra parte, en un mundo tremendamente interrelacionado también es claro que los ritmos y la forma en que esto sucede se ve afectado por múltiples influencias externas.

Lo interesante de esta situación es que permite, a los ojos de la comunidad internacional, una sanción práctica en torno a lo adecuado o no de ciertas formas de organización social. Es -tal vez- desde que se plantearon las fórmulas de ingeniería social en el siglo XIX y que, luego, algunas fueron edificadas -versión específica- en suelo ruso y europeo, la primera gran sanción histórica sobre un modelo general de sociedad. Es un gran momento en el que se abre el debate en torno a las relaciones entre Estado y sociedad civil, esfera privada y pública, participación individual y colectiva, economía y organización social, etc.

Ahora bien, la caída del modelo comunista no debe simplemente hacernos tomar nota de la bancarrota del mismo, *descuidando* la comprensión de los problemas de las sociedades basadas en la libre empresa privada; es decir, haciendo *bajar la guardia* en la lucha por la justicia social y la igualdad de oportunidades como en la defensa y la ampliación del ejercicio de la libertad. El modelo comunista no es, en efecto, una alternativa para países como los del Tercer Mundo -cargados de subdesarrollo y miseria en diferentes grados-. Pero la situación difícil que viven estos países exige buscar *alternativas de progreso* que no se pueden reducir simplemente a simples aplicaciones de la experiencia histórica de los hoy en día países desarrollados. En este extenso territorio la imaginación y la creatividad son indispensables.

## **9.2 LA IDEOLOGÍA MARXISTA**

Aún a pesar de que el marxismo llegó a ser simplemente el cemento ideológico de la administración totalitaria del Estado -sin una valoración intelectual muy grande ni siquiera por parte de sus propias *intelligentzias*-, los países "ex-comunistas" no se pueden desprender tan fácilmente de la ideología ni del lenguaje del marxismo. El marxismo como conjunto de ideas, como semántica y discurso intelectual, o más propiamente la versión edificada en estos países sobre ideas de Marx, representó un marco conceptual -un conjunto de representaciones mentales socializadas- y un lenguaje con el que estas sociedades "se entendieron" a sí mismas y se relacionaron con la realidad. El marxismo fue, en cierta manera, un componente cultural de estas naciones. En algunas ocasiones se dio un fenómeno de sincretismo entre el marxismo y las culturas nacionales (aunque esto muy variable de acuerdo a las características de los diferentes países); claro está *que se trató de un sincretismo impuesto a partir del control de los medios de producción y difusión culturales y del terror en la organización social y política.*

En los sectores más avanzados intelectual y culturalmente de estas sociedades existe desde hace años una distancia con relación al marxismo -de una u otra manera-. Pero es difícil que, a pesar de que se ataquen y destruyan los símbolos del comunismo, y se desmantele a los partidos comunistas, la ideología marxista desaparezca de la esfera cultural y social inmediatamente; esto resulta así aunque, se muevan en dirección del predominio del mercado en la economía y de la democracia representativa en la organización política.



Mihail Gorvachov

### **9.3 LAS DIFERENCIAS NACIONALES**

No se puede ver el destino de estos regímenes como uno sólo. La dinámica de los cambios en estos países puso en evidencia las diferencias nacionales y culturales, así como la existencia de distintas condiciones políticas y sociales. No podría haber sucedido lo mismo en la URSS (comunista desde 1917, cuna y centro del estalinismo), que en Europa Oriental (donde siempre influyó un sentimiento nacionalista antisoviético debido al sometimiento y opresión que sufrieron por parte de la URSS); el comunismo fue impuesto con el "argumento" del Ejército Rojo. Es natural que la ruptura económica, política y cultural con el marxismo y el comunismo haya sido más rápida y más profunda en unos países que en otros. De igual manera sucede con los pueblos que formaron parte de la misma Unión Soviética. La larga opresión rusa sobre los otros pueblos seguirá siendo un factor para la precipitación de cambios en estos, aunque los móviles y la forma en que sucedan puedan ser muy diferentes, debido a la extraordinaria diversidad de estas naciones.

La diferencia esencial la encontramos entonces entre lo que fue la URSS y los otros países; y dentro de la primera entre Rusia y las otras nacionalidades. Es decir, aunque la dinámica pueda ser la misma al final -cosa que está por verse- la evolución de la situación en lo que hoy tomó el nombre de Comunidad de Estados Independientes está determinada por condiciones históricas, sociales y políticas que no son las mismas en los otros países del que fuese el Bloque Soviético.

Sin embargo, por la importancia y poderío que la URSS tuvo, lo que suceda en la CEI y la forma de lo que suceda siempre afectarán la evolución de los otros países; una recuperación de los "duros" impondría relaciones de fuerza y actitudes que afectarían a los otros países, etc.

También debe reconocerse la existencia de una interrelación entre todos estos países. La profundidad y rapidez de los cambios en Europa Oriental apuntalaron la reforma y el cambio en la URSS. El debilitamiento de los comunistas en cada uno de los países del Bloque Soviético debilitó a los reaccionarios y conservadores en la URSS, *independientemente de la fortaleza organizativa de los grupos no comunistas*. Los debilitó no sólo ideológicamente sino política, militar y socialmente; les quitó instrumentos para eventualmente revertir el proceso. La forma fulminante en que los cambios se dieron y la poderosa reacción contra el terror comunista en Europa Oriental, presionó en el sentido de acelerar los cambios en la URSS, más allá de los ritmos y las expectativas de los dirigentes reformistas de la URSS, y por supuesto más allá de lo que el mismo Gorbachov asumió en un comienzo.

Lo que me interesa señalar en este análisis es que el peso de la ideología marxista en las culturas nacionales de los países comunistas nunca fue el mismo, lo que "ha diversificado" el proceso de ruptura con la misma. También ha afectado en esta situación el hecho que países como Hungría, Polonia, Alemania Oriental y Checoslovaquia, siempre tuvieron una "tradición europea". Por más que el Ejército Rojo enarbolará las banderas del marxismo -de origen europeo- no puede borrarse que no sucede lo mismo con las tradiciones culturales del país del que este ejército provenía. Dejadas a su propio devenir, las viejas y fuertes tradiciones culturales volverán a su lugar. Es natural que, eliminada la presión militar soviética, y desmantelado el Bloque Soviético, el mapa de relaciones económicas, culturales, políticas en Europa sufra modificaciones sustanciales. Tal vez, las líneas de relación internacional evoquen las que se tuvieron antes de la Segunda Guerra Mundial, incluyendo las líneas de alianza militar.



#### **9.4 LOS RETROCESOS**

Es necesario tener claro que los retrocesos serán siempre posibles, porque *lo radical de los cambios obliga a un período largo de miseria e inestabilidad sociales*.

Aunque el golpe de Estado en la U.R.S.S. en Agosto de 1991 fue abortado, y el P.C.U.S. desmantelado, siempre puede ser posible la asunción y el control del poder por los "duros". En esto siempre han intervenido e intervendrán muchos factores: la resistencia de las masas populares, el influjo y la fortaleza de las nacionalidades que formaron parte de la U.R.S.S., la situación interna del ejército, la fortaleza de los líderes, *muy especialmente la influencia externa*, etc. Lo que parece "seguro" en el nuevo escenario histórico es la imposibilidad de un triunfo "histórico" de los "duros", i.e. *en el largo plazo*. El atraso económico, tecnológico y militar con relación a Occidente, la pérdida de Europa del Este, las divisiones internas sociales y nacionales, el contacto de la población con ciertos niveles de libertad y democracia, hacen prácticamente imposible la subsistencia de un régimen comunista duro. En el mismo sentido, con fuerza extraordinaria, apunta el poderío militar y estratégico de los Estados Unidos y de los países de la OTAN.

#### **9.5 LA FUERZA DE LA DEMOCRACIA Y LA LIBERTAD**

No podemos afirmar, como hace Fukuyama, que la "historia ha muerto" con la caída del comunismo y con el "imperio de las ideas de libertad y democracia"; no se puede ceder ante los cantos de sirena del progresismo decimonónico. Como bien decía Heráclito, *todo cambia*. Siempre es posible que las cosas *fluyan* en sentido positivo, pero también negativo. Aunque construyamos diques históricos formidables y encontremos algunos continentes maravillosos de seguridad, debemos siempre recordar que "lo nuestro" estará configurado por la incertidumbre. La historia humana se puede ver como una permanente batalla contra esa condición; pero por más que se le hayan ganado o se le ganen algunas escaramuzas, esta siempre se impondrá sobre nosotros. Ese es el sentido de la realidad.

Lo que sí podemos constatar es que existen fuertes tendencias en el mundo por la eliminación de los prejuicios ideológicos y la asunción de soluciones pragmáticas en la evolución social -presentes también en los países regidos durante muchas décadas por regímenes dictatoriales y totalitarios-. Es decir, a pesar de la dictadura y el peso de las ideologías represivas, no se ha podido asfixiar totalmente la búsqueda de la libertad y la búsqueda de un proceso de convivencia social que permita dar curso a la iniciativa individual en todos los terrenos. No afirmo que sea imposible lograr a través de un régimen social la aniquilación de las posibilidades de la iniciativa individual de manera definitiva. Lo que sí afirmo es que -incluso en regímenes como los comunistas y hasta ahora por lo menos- esto ha sido imposible.

Una decisiva pregunta que surge aquí es: ¿qué habría sucedido si el dispositivo leninista y la edificación totalitaria hubieran triunfado plenamente en el planeta? Esto requiere un poco de análisis. Si partimos de la situación actual, podemos decir que han intervenido por lo menos dos dimensiones:

- a) el movimiento contestatario "interno" de estas sociedades que ofrecían insatisfacción en lo económico, político, cultural, etc.;
- b) la existencia del elemento comparativo "externo" planteado en relación con las sociedades capitalistas industrializadas y tecnológicamente desarrolladas.

La precipitación de los acontecimientos en Europa Oriental encontró su oportunidad, su *coyuntura*, a partir de los cambios que promovió Gorbachov en la URSS. Puesto de otra forma, sin la política de los reformistas soviéticos no habría sido fácil acelerar los procesos de cambio (o iniciarlos) en los otros países. La fuerza militar soviética siempre fue el elemento de intervención directa o de disuasión. No quiere decir esto que habría habido una condenación histórica definitiva para el Bloque si no se hubiera desarrollado la situación política que se dio en la URSS, pero la definición del *momento histórico* fue dada por lo que pasaba en la URSS; la crisis soviética paralizó su capacidad de dar respuestas militares para restablecer el control comunista, no podía intervenir en los otros países para inhibir cambios que los mismos soviéticos no estaban preparados para hacer con el mismo tiempo.

Ahora bien, vayamos a los orígenes digamos "estructurales". Por más importante que pueda resultar el movimiento interno, sin el temor de la URSS a quedarse en una situación de retraso y debilidad significativos frente a "Occidente" difícilmente se hubieran apuntalado los intentos por reformas profundas en la sociedad comunista. O, visto de otra forma, estos intentos internos -que habían estado formulándose desde hacía muchos años- en esas condiciones habrían tenido menos posibilidades para avanzar. El elemento comparativo es claro: las reformas planteadas buscaban la modernización y progreso económicos que les permitiera mantener -en primer lugar- una posición de equilibrio

político y militar con "Occidente". El equilibrio militar lo habían logrado en el pasado a través de una priorización económica y social del estrato militar, que condicionaba todo en la sociedad soviética, desde el consumo hasta la educación; esto siempre representó una sangría social extraordinaria que ahora encontró sus propias fronteras.

Pero las "fronteras" para la resistencia por parte del pueblo soviético a tantos niveles de austeridad, miseria, retraso, para mantener esa priorización militar en la sociedad, encontraron sus definiciones más precisas *a partir del poderío económico y tecnológico del mundo capitalista desarrollado*. Este poderío "occidental" representaba (y representa) una *superioridad militar y estratégica*, tarde o temprano, sobre el Bloque Soviético. Habrían sido necesarios mayores niveles de miseria y atraso ciudadanos en el Bloque para seguir la "competencia" militar y política frente a "Occidente"; pero estos esfuerzos, incluso, no habrían sido suficientes para lograr un equilibrio. Estos mayores niveles de sacrificio social habrían generado estallidos y desequilibrios internos imposibles de controlar sin dosis gigantescas de represión interna, lo que era difícil de ejecutar sin un desgaste nacional también desequilibrante. Era una verdadera encrucijada, donde siempre se perdía.

En este contexto, los grupos reformadores en la URSS buscaron en algunas reglas sociales de los países capitalistas avanzados los posibles elementos dinamizantes de sus propias sociedades; así como detener o debilitar la competencia militar estratégica. Pero, estas reformas ya sea que se plantearan sólo como económicas o no, ponían en el tapete cambios sociales globales (en el corto o en el largo plazo).

Estos profundos cambios no han sido, no son, y no serán el producto de las "acciones premeditadas" de los reformadores en el poder en esos países, sino que han correspondido y corresponderán al concurso de una gran cantidad de vectores sociales, políticos y económicos; sin embargo, las acciones de los reformadores dentro y fuera del poder jugaron y jugarán un papel importante en la forma y los ritmos de este proceso histórico. En el éxito de estos cambios globales planteados ocupará siempre un lugar decisivo el "vector" internacional. El tiempo que tome para que estos países definan su fisonomía propia no está claro; los ritmos son distintos en cada país del antiguo "Bloque".

Por otra parte, que se reestablezca el mercado (como primera realidad de sanción económica interna) y la democracia representativa *formalmente*, aunque pueda ser un paso de "definición", no sería suficiente para establecer su realidad y dinámica históricas.

Hay otro elemento comparativo central en todo esta situación. La percepción de la existencia de libertades democráticas en los principales países capitalistas refuerza su "necesidad" y la lucha por ellas. Es decir, si el mundo capitalista desarrollado fuera



también totalitario, por más valoración que se tuviese de las libertades democráticas, sería difícil pensar en cambios democráticos en un mundo comunista.

En otra escala, pero con mucha importancia, debe colocarse la comparación en el consumo nacional, que induce a pensar en el fracaso económico y la ausencia de suficientes ventajas materiales en la vida cotidiana.

Es claro que la ampliación de los medios de comunicación y de contacto entre los países ha hecho de esta "comparación" un factor de masas.

*La "comparación" no es entonces una realidad dada solamente en términos de competencia militar estratégica, por más importante que esta haya sido, sino también en términos de condiciones sociales, políticas, culturales y económicas.* Este factor "comparación", que hemos puesto en varias de sus dimensiones, no está separado del factor que hemos llamado "interno". Hay una interrelación clara; se trata de dimensiones imbricadas de una sola realidad; la satisfacción social e individual se mide en términos relativos, en particular con relación a lo que existe y se puede comparar.

Creo que ya se puede contestar la pregunta que formulamos arriba. Puede que la misma humanidad encerrada toda en una camisa de fuerza totalitaria mundial, hubiera encontrado su camino hacia la libertad y un nivel de progreso y satisfacción destruyendo sus cadenas. Pero también puede que no; al igual que no existe ninguna de certeza total de progreso *ahora*. El camino de la guerra y la sangre y el retroceso es siempre posible. *La decadencia siempre es posible.*

Vayamos a nuestro punto: es innegable que, en el amplio espectro de la situación histórica que vivimos, ha sido importante la existencia de países en los que la sociedad civil es fuerte y donde la iniciativa individual es componente sustancial; esto es así a pesar de los muchos defectos y de la desigualdad de oportunidades que existen en estas sociedades. Este ha sido un factor decisivo en el fortalecimiento de reformas democráticas en los países hasta hace muy poco tiempo comunistas; y lo será para impulsar el cambio en las que todavía lo son.

Lo anterior tiene un corolario obvio. Para los que pensamos que la ampliación del ejercicio real de la libertad y el progreso de la satisfacción de los seres humanos es importante, el éxito de la reforma profunda en el Bloque Soviético resulta importante. El asunto en juego es, sin embargo, *cómo* es posible intervenir positivamente en esa dirección. La respuesta inmediata para el mundo no comunista aparece -según nuestra visión- en el mismo fortalecimiento de los valores de democracia y progreso social que cohabitan en estos países, aunque no de la misma forma ni distribuidos en todas las

naciones. *Es la fortaleza estratégica de las instituciones democráticas y de justicia social, así como la fortaleza social general -incluyendo las condiciones de seguridad y defensas- que, como punto de comparación o como elemento activo, permitieron el colapso del Bloque Soviético, y son las que pueden permitir un avance sostenido de progreso en las sociedades que acaban de abandonar el comunismo.* Es este el marco más general donde pueden definirse las políticas concretas económicas, políticas o militares en busca de la reforma definitiva de estos países.

## **9.6 LA REFORMA EN EL MUNDO NO COMUNISTA**

Toda esta situación histórica nos debe inducir a la reflexión en torno a las condiciones de la sociedad en general, y en particular la del mundo no comunista. La fortaleza relativa del mundo no comunista es una realidad llena de contradicciones. De no superarse, los problemas existentes sólo podemos esperar una fuente gigantesca de inestabilidad y de explosividad sociales, políticas, etc.

Existe una relación entre lo que pase en la CEI y en lo que era el mundo soviético y lo que pase en el mundo no comunista con más debilidades. La ausencia de soluciones para los países no desarrollados resulta un importante apoyo a los sectores más conservadores y reaccionarios al cambio de los países del "Este" debilitando su progreso; y esto apuntala a su vez a los "duros" en la política del mundo no comunista, lo que tampoco ayuda mucho (por ejemplo, desvía fondos hacia armamentos, polariza y distorsiona asuntos sociales, etc.).

Este comentario posee cierta relevancia en tanto que los problemas del mundo comunista han atraído la mirada y la iniciativa de "Occidente", por el impacto político y militar que supone, y tiende a alejarlas de la realidad conflictiva del Tercer Mundo, que sigue y seguirá siendo un eslabón muy débil del planeta.

A esta altura de la historia, los procesos económicos, sociales y políticos del mundo desarrollado, el mundo "excomunista" o en "transición" y el Tercer Mundo están integrados y relacionados de una forma significativa. No se puede negar la tremenda unidad que existe en el planeta en cuanto a los problemas que enfrenta nuestra especie. Esto debe ser plenamente entendido a la hora de trazar sus mejores perspectivas. *La colaboración internacional se convierte en la piedra de toque para la edificación de un futuro de progreso sostenido. Esto requiere más que buenas intenciones. El debilitamiento de la confrontación militar entre las superpotencias pone en la agenda internacional pasos sólidos hacia la colaboración.*

Es necesario apuntalar la búsqueda de mecanismos nacionales e internacionales que generen un desarrollo integral y sostenible en la comunidad mundial. Si entre las naciones que ya no enfrentan la amenaza del Bloque Comunista, lo que va a predominar es la "ley de la selva" y la ampliación de las desigualdades nacionales y sociales, propias de las dinámicas negativas del capitalismo, volveremos a tener el espectro de la guerra y la miseria entre nosotros con mayor fuerza. El colapso del mundo comunista nos ha dado una oportunidad muy valiosa para fortalecer la vieja idea de un gobierno internacional, que asegure mejores posibilidades para el progreso de nuestra especie.

Ahora bien, aunque la colaboración internacional sea un macro-objetivo no podrá concebirse separada de la competencia, aunque esta pueda ser modificada. La competencia no es mala necesariamente. La competencia logra muchas veces sacar lo mejor de los individuos, ciudades o naciones, siempre y cuando esta se dé siguiendo reglas de convivencia leal y pacífica. La competencia de las empresas, por ejemplo, es básica para el desarrollo de la eficiencia y la calidad económicas. La competencia de las ciudades italianas en el Renacimiento fue un factor importante en la configuración de la sociedad moderna. La competencia resulta entonces un buen instrumento mientras se respeten ciertas condiciones. Si la humanidad logra eliminar los aspectos terriblemente peligrosos, como los que la carrera militar ha tenido, y, si no cede ante los nacionalismos enfermizos y al egoísmo individualista, la competencia tendría un efecto positivo en una escala extraordinaria.



Yeltsin

## **9.7 PERSPECTIVAS POLÍTICAS**

En cuanto a las perspectivas de éxito de la reforma en estos países tal vez resulte conveniente mencionar algunos elementos de naturaleza más bien política. La relación de fuerzas entre los grupos reformistas y los conservadores ha sido diferente en cada país. Las diferencias entre Hungría y China expresan esto claramente. Nada es, sin

embargo, necesariamente estático. Una pregunta clave es ¿cuál sería el ritmo adecuado del cambio?, ¿es necesaria la revolución violenta y la confrontación o la reforma gradual?. Sin duda que no es posible prescribir soluciones fuera del contexto real o de naturaleza universal. La estrategia política no podría ser la misma para China que para Polonia (no sólo por diferencias en las relaciones de fuerza, sino por las diferencias culturales e históricas). A veces será posible avanzar rápido, a veces es necesario que sea lento. En mi opinión, lo que sí debería ser una premisa edificante en la definición de estrategias es la búsqueda del cambio a través de los *mecanismos que menos desgarramiento y sufrimiento sociales puedan provocar*. Las presiones y los choques de fuerza a veces puede que resulten inevitables, pero el asunto debería plantearse a partir de una estrategia global basada en el diálogo y la negociación, existen muchos medios efectivos de presión pacífica, como las manifestaciones diarias que se dieron en las calles de Leipzig o Berlín en 1989. La confrontación violenta y la guerra civil descomponen la sociedad de una manera tan profunda que termina volviéndose imposible la recuperación de los tejidos destruidos y el progreso.

Si hemos criticado al marxismo -en este libro- por haberse hecho eco de las tradiciones jacobinas y revolucionarias de la Revolución Francesa, en la búsqueda de la solución a los problemas sociales del capitalismo, no podríamos caer precisamente en esas redes a la hora de referirnos a los problemas de las sociedades comunistas modernas.

Los cambios que ya se han dado en algunos de los países "ex-comunistas" son muy profundos, pero han creado situaciones todavía muy lejos de la estabilidad política y social. Partir de una organización económica y social atrasada en busca la modernización capitalista, es una realidad compleja en la que los estallidos y los choques sociales serán muy probables. Debe añadirse que es inevitable el desarrollo de conflictos entre nacionalidades dentro de buena parte de estos países. El régimen estalinista mantenía la unidad "federal" con base en la represión y el terror. El debilitamiento de la opresión, y la creación de nuevos espacios de libertad y de acción ciudadanas, sólo pueden estimular los deseos de soberanía y autodeterminación de estos pueblos apretujados por décadas y hasta siglos. Los aspectos de definición nacional a veces son las religiones, a veces la etnia, a veces la geografía; todos estos elementos van a conjugarse añadiendo conflictos muy serios, que pueden influir en otras partes de Europa (en donde existen tensiones de un género similar). Los casos de Yugoslavia, los países Bálticos, los pueblos del sur de lo que fue la U.R.S.S., han sido una expresión de esta difícil situación que añade más elementos de inestabilidad. A esta altura, no es posible prever ni siquiera si la nueva CEI seguirá integrando en su seno a las mismas naciones y mantendrá las mismas fronteras. La presión nacionalista no se detendrá en consideraciones de conveniencia económica meramente. El reclamo de la vivencia soberana es vital.

Todo esto tiene repercusiones en toda Europa, cuyas fronteras administrativas nunca han respetado las realidades nacionales y humanas. Aunque sea conveniente no variar el *status quo* de las fronteras, establecido en la posguerra, para no provocar tensiones peligrosas, no se puede olvidar que problemas como el de Irlanda no han sido resueltos bien. Aquí hay fundamento para que la presión nacionalista en el mundo ex-comunista europeo afecte otras partes. Sin embargo, en los países europeos capitalistas democráticos la vivencia cultural y política democráticas ha establecido mejores contrapesos para debilitar las posibilidades de la disrupción. En el marco de la nueva situación mundial, las cosas empujan en el mismo sentido.

Nunca deberemos olvidar que los sacrificios que exige la modernización de los países excomunistas son y serán, sin duda, un caldo de cultivo para los sectores conservadores que todavía sueñan en los mejores tiempos del estalinismo. La incertidumbre y la inseguridad rodean a estos países, con mayor o menor fuerza.

Es necesario que los principales gobiernos del mundo "occidental" busquen fomentar una estrategia que no abra más fisuras nacionales y que evite una confrontación social y política, de lo contrario lo que se puede provocar es, aparte de mayor tormento y miseria sociales, el efecto contrario al que se busca: *el aborto o debilitamiento del cambio, o mayores niveles de dolor y miseria.*

En el mundo ex-comunista o todavía comunista, si existen posibles canales para el diálogo y la negociación, este debería ser el principal medio para buscar el cambio. Si no existen, se trata de abrirlos. La situación internacional actual favorece esta orientación. Es posible en la realidad mundial actual, ejercer "presiones" no violentas para que los cambios democráticos puedan avanzar, o en algunos casos empezar a generarse. Este debe hacerse buscando el mayor consenso internacional, y sin franquear el ordenamiento jurídico internacional. Es necesario multiplicar la inteligencia y la astucia para que esto se pueda hacer.

No se trata entonces de avanzar tan rápido (tanto que se provoque la ruptura), como de avanzar con mayor seguridad. En este arte del diálogo y la negociación, la prudencia y la paciencia son vitales. Por encima de las posiciones asumidas, la *actitud* que busca el acuerdo es muy importante. La combinación de presión social y busca de acuerdos, para luego aumentar la presión y nuevos acuerdos, es una buena estrategia, tanto en la arena nacional como internacional.

En el mundo ex-comunista no ha existido -por razones evidentes- experiencia de diálogo y negociación políticas (más allá de las fronteras del partido comunista). Esto engendrará tensiones, violencia, y derramamiento innecesario de sangre en el corto y mediano plazo.

En este sentido, las lecciones no deberían ser sacadas para abrir más la brecha entre los grupos opositores, sino para el trazado de la estrategia y los ritmos políticos adecuados y efectivos.

La experiencia de la democracia y la convivencia pacífica necesita tener tiempo para convertirse en *forma de vida*. Esto es posible, incluso en un tiempo no tan largo, como la misma experiencia de Europa Occidental lo demuestra.

La situación es, sin embargo, más compleja de lo que se puede suponer. En particular porque las condiciones democráticas y de progreso social con igualdad de oportunidades no son un absoluto sino una situación en movimiento, modificable de forma positiva o negativa. Es decir, no son -necesariamente- resultados permanentes.

Para añadir otro elemento al análisis, el cambio provocado en el mundo comunista, aunque no fue el producto de una ofensiva "occidental" fue leído por ciertos sectores de "Occidente" como tal; y esto pudo fortalecer a los "hardliners" en el mundo no comunista. Eso fue muy pasajero porque, al mismo tiempo, participaron dos elementos que apuntaron en el sentido contrario. Uno fue el hecho que el cambio interno de los países comunistas -i.e. sin confrontación militar directa- nunca fue concebido como una posibilidad real. Siempre los "duros" afirmaron la exclusividad de la fuerza militar y la amenaza como medios para obtener la victoria sobre el comunismo. La pérdida de credibilidad del argumento hizo perder credibilidad a los "duros". El deterioro de la competencia militar estratégica de las superpotencias ha empujado hacia un debilitamiento general de los sectores militares y los políticos basados en ellos. Pero -aún más- la emersión de las masas y la sociedad civil en el mundo comunista ha contribuido a apuntalar la sociedad civil en la escala mundial. Todo esto plantea un debilitamiento de los "duros" en el largo plazo.

Por otra parte, una recuperación del poder por los "duros" de la CEI, lo que daría apoyo de nuevo a los sectores en Occidente que sustentan como única estrategia el poderío militar y la confrontación, es poco probable; la vuelta a una nueva versión de Guerra Fría es muy difícil que suceda. Los cambios ya sufridos en Europa del Este y en la U.R.S.S redujeron sustancial y definitivamente su capacidad política y militar; esto resulta así ya sea que estén reformadores o conservadores al frente del gobierno. El tremendo atraso económico y tecnológico del que parten estos países tampoco depende del estatus del gobierno. Las posibilidades de éxito que tendrían los comunistas en recuperar el poder son casi nulas. Sin inyecciones económicas de Occidente, sin mejoras de la situación económica del pueblo y con aumento de la miseria y descontento internos, en el marco de un aislamiento político y económico, los "duros" sólo podrían mantenerse en el poder con fuertes dosis de represión. Esto no podría defenderse por mucho tiempo. El peligro que siempre subsiste, no obstante, es que la desesperación de algunos sectores llegue a

desatar el despliegue de terribles acciones con base en el uso de armas nucleares que no hayan podido controlarse bien.

El fracaso del golpe de Estado en Agosto de 1991 reveló dos cosas: por un lado, la existencia de condiciones históricas adversas para los comunistas "duros" en la U.R.S.S.; y, por el otro lado, la fortaleza de la sociedad civil soviética y el avance de la base social para la democracia, y la libertad. La Época del "post-golpe" permitió a Gorbachov, Yeltsin y los reformadores soviéticos el *momentum* para debilitar fuertemente a los conservadores y profundizar los cambios en la U.R.S.S. La disolución de la URSS y la constitución de la CEI, aunque su futuro no esté claro, ha dado mayor seguridad a Occidente acerca de la dirección de los cambios en el mundo soviético, y más claridad sobre la hegemonía del capitalismo desarrollado. La derrota de los golpistas soviéticos ha reforzado y consolidado las tendencias históricas que se abrieron en los ochenta.

El colapso del mundo comunista, a pesar de que todavía quedan "vivos" países comunistas, y aunque los conservadores (los viejos o lo que surjan en el futuro) retomen el control del timón, ha definido la *hegemonía* política, social, económica, cultural, y militar del mundo capitalista desarrollado en el planeta. Esto representa *una nueva realidad histórica en la escala del planeta, que condicionará cuando no determine la evolución de las naciones*. Una evidencia particular de esto se pudo palpar en la guerra contra Hussein en Irak, derrotado por fuerzas multinacionales, en su mayoría de los Estados Unidos y de Europa Occidental. En esta radicalmente nueva fase histórica, la *hegemonía* puede convertirse en un poderoso instrumento para la ampliación de la democracia, la libertad individual y la satisfacción humana; la supremacía que tenemos en frente no tiene por qué juzgarse mal porque sea una *posición de fuerza*. Pero esta hegemonía no implica mecánicamente esa ampliación libertaria. La hegemonía siempre está en manos de individuos y grupos; y sus decisiones pueden ser equivocadas o éticamente malas.

Esta nueva hegemonía constituye apenas un marco general para la definición de las tendencias del futuro. Al caer la amenaza comunista, el espectro de la confrontación entre las naciones capitalistas desarrolladas va a estar presente, al igual que la emersión de potencias militares regionales y conflictos locales. Las rivalidades nacionales cohabitarán, sin embargo, con el fortalecimiento de las instituciones internacionales. Se trata de una conjunción de tendencias opuestas en donde veremos el predominio de una u otra en diferentes momentos. El predominio de las tendencias progresivas frente a las negativas dependerá de la voluntad individual y colectiva de los pueblos. Nada es seguro, todo está en las manos de las nuevas generaciones.

El papel de los Estados Unidos, como gendarme internacional anticomunista, ya no puede ser aceptable para nadie. El nuevo contexto coloca a los Estados Unidos en una difícil posición: sus debilidades económicas, políticas y culturales, emergen con gran fuerza; lo que antes lograba ocultar por su poderío militar y el papel que le asignaban en la Guerra Fría. Es interesante constatar como la caída del comunismo representa también, paradójicamente, la posibilidad de la decadencia de los Estados Unidos. La nueva hegemonía no representa entonces la hegemonía de los EUA, sino más bien el ingreso en un mundo multipolar en el que las reglas del juego apuntan más a la fortaleza económica y social, al poderío tecnológico, y a la eficiencia colectiva e individual en niveles extraordinarios. En este territorio las apuestas están abiertas, pero no es posible predecir un ganador de la supremacía mundial, si es que esto puede llegar a darse.

La humanidad tiene todavía un largo camino por delante. En el momento histórico que vivimos, los intereses mezquinos, los dogmatismos religiosos y políticos, el irrespeto a los derechos de "los demás", el fanatismo, siguen estando ampliamente extendidos. Esto es así tanto en lo que queda del mundo comunista, en el mundo excomunista como en el que no es comunista.

## **9.8 LOS MARXISTAS DE HOY**

El marxismo logró sobrevivir hasta nuestros días como realidad política, social e ideológica. No necesariamente estos tres planos han tenido la referencia del modelo instaurado primeramente con la Unión Soviética. La crisis y colapso de este modelo de la realidad social *no podía dejar de poner en crisis al conjunto del marxismo* como doctrina. Es decir, la crisis del comunismo, que fue edificado a partir del marxismo y que planteó a esta ideología como suya, puso en crisis la ideología marxista en su totalidad, ya haya sido abrazada como bandera de lucha política o reivindicativa, o como cuerpo teórico de explicación de la realidad social, o como cemento de cohesión social.

En lo que fue el bloque soviético, los marxistas se han enfrentado y se enfrentan a la necesidad de adecuar categorías y conceptos a opciones y realidades prácticas que no se dejan atrapar fácilmente por ese marco teórico, o de "rechazar" la realidad que les ha tocado vivir. Algunos han hecho lo primero, algunos lo segundo. El proceso de cambio que el mundo comunista ha atravesado los ha obligado a precipitar sus posiciones y sus decisiones en un torbellino de consecuencias prácticas extraordinarias. En cuestión de horas se vieron excluidos de la "historia". La tensión ha sido extraordinaria.

Para los marxistas involucrados en los partidos o grupos asociados al anterior mundo comunista pero fuera de él la situación también ha sido difícil. Aunque fueron seleccionados, entrenados y educados para la incondicionalidad, era imposible que una crisis tan profunda no les afectara. Decisivamente. Acostumbrados a defender la



superioridad de la sociedad comunista en todos los terrenos, el solo reconocimiento explícito -por parte de los principales dirigentes soviéticos- de su retraso económico, social y político, así como la búsqueda de respuestas en el mercado capitalista y en la democracia liberal, fue algo difícil de tragar. Era fácil defender un modelo de sociedad real, que se auto-reconocía como la sociedad superior hacia donde la humanidad transitaba inevitablemente; súbitamente se les volvió imposible entender un mundo en crisis, y reconocer que lo que se decía antes era falso. Esta situación abrió una *crisis moral y política* que engendró muchas cosas: la deserción, la más simple y fácil; aunque también la reformulación de su discurso y sus objetivos políticos; y, en varios casos, la defensa dogmática de la verdad anterior, incluso contra sus mentores.

Un mayor éxito en la actitud de la defensa de la verdad anterior, o de la reformulación de sus objetivos y discurso políticos, ha estado, en gran medida, en función de la forma como ha evolucionado el proceso de cambio en la URSS y en el resto del Bloque. Los breves momentos del posible renacer de los conservadores, durante las horas del golpe a Gorbachov, despertaron otra vez las ilusiones de muchos viejos estalinistas, para volver a enterrarse rápidamente ante la evidencia aplastante de la nueva realidad histórica.

No es extraño ver hoy grupos anteriormente comunistas defendiendo clara y palmariamente la propiedad privada, el sistema parlamentario "occidental", su pertenencia a la cultura "occidental", etc.; todo en aras de no perder posibilidades de vigencia política. Otros grupos cerraron sus fronteras como sectas en busca del pasado que se les escapa de las manos. Otros todavía se aferraron a los valores cuasi-religiosos y de comunión social que les proporcionaba la ideología marxista. Otros, independientemente de las ideas que puedan defender luego, se apuraron desesperadamente a realizar sus acciones políticas y militares de consolidación local antes de que los cambios en el mundo implicaran la ausencia de apoyo material (especialmente militar), y respaldo político.

En cualquier caso, la *indigencia* que se produjo en la militancia comunista con la caída del mundo comunista -que se expresa entre otras cosas en la pérdida de su programa político- no ha supuesto ni supondrá necesariamente un cambio en las actitudes políticas -y también éticas- en las que fueron disciplinados. La crisis del modelo soviético hace casi imposible una penetración creciente en la sociedad por parte de los grupos comunistas (de manera general), *pero no modifica por sí misma los métodos, valoraciones éticas, y conductas organizativas que les han sido característicos.*

En particular, recordemos que el marxismo creó militantes endurecidos, con una "patente de corso" justificada ética y epistemológicamente para intervenir en la política y la sociedad. El comunismo llevó a la práctica, en todas partes, la mayor educación de cuadros políticos en la "no Ética", en la que "todo se puede" en la lucha por el

comunismo; en nuestro tiempo esto ya no era la lucha por una utopía sino por una realidad viviente, que reprimía y asesinaba a millones de seres humanos, aunque siempre "armada" con las banderas de la "ciencia" y del "bien". Esta formación en la "no ética" es difícil de borrar en los hábitos adquiridos por los viejos militantes comunistas; *no es difícil que la vieja conducta sea ahora usada para cualesquiera otros fines colectivos o personales. Afirmar un objetivo como necesario y bueno, y usar cualquier medio para obtenerlo, con convicción ética y epistemológica, será posible, aunque el objetivo ya no sea el modelo soviético. No será extraño ver ex-comunistas en la vida política, social o personal, adoptando el mecanismo de la no ética y asumiendo la típica actitud de secta frente a la vida y los semejantes.*

Lo anterior no significa, sin embargo, que no haya habido o que no sean posibles cambios sustanciales en la mentalidad y métodos de los militantes o grupos comunistas; *la actual realidad histórica es un acelerador de ideas, actitudes y acciones.* El ser humano puede cambiar, y hacerlo incluso en poco tiempo. El problema de los comunistas es que les ha resultado más difícil cambiar después de años y años de estar atados a una ideología *tan poderosa* (en términos de valoraciones éticas, actitudes y métodos) como el marxismo.

Los comunistas en el que era mundo comunista se han visto obligados a defender posiciones de reforma, y lo han hecho probablemente con más facilidad que los comunistas en el resto del mundo. La ideología marxista fue, para estos últimos, más importante como elemento de adhesión y compromiso. Para el "creyente" marxista el tipo de circunstancias que atraviesa es diferente que para el marxista "no creyente" que hizo de su filiación ideológica esencialmente el medio de su beneficio, ascenso o reconocimiento sociales -dentro o fuera del mundo comunista-. Mientras que para los primeros la desertión o -contraria y simétricamente- el endurecimiento dogmático son más probables, para los segundos lo es la adecuación pragmática -*aunque pueda no ser honesta*- frente a la fortaleza y la presión por el cambio.

Las fuerzas que el cambio desencadenó en los países comunistas han colocado a la sociedad civil en la primera fila. La participación de nuevos grupos e individuos es y será uno de los principales rasgos de la vida política, social y cultural de estos países. Se inició el proceso hacia la creación de una nueva clase política y, en general, una nueva *intelligentzia*, aunque los comunistas "remozados" vayan a seguir presentes de alguna u otra manera. La sociedad civil (aun sin tener todavía definido su rostro) empezó a retomar la dirección de la sociedad cuando la vieja sociedad (con su rostro de siempre) todavía está presente recordando desvanecida su fardo pesado de zozobra y angustia.

Para los trotskistas y otros marxistas que no han hecho suyo el modelo comunista en todo lo que este representa, no verán en esta crisis más que la crisis de un modelo y les será más difícil entender que lo que está en crisis es toda una visión del mundo y una ideología. Les será difícil entender que la crisis del comunismo es la crisis general del marxismo, del que ellos también han sido parte. Muchos comunistas tal vez hagan una estación de paso, o de refugio permanente, en las tiendas del trotskismo; aunque ya su acción política no vaya a tener trascendencia histórica.

Debe recordarse tal vez, que el trotskismo no nace como una corriente ajena al comunismo de nuestro siglo. Trotsky se incorporó como dirigente al Partido Bolchevique en 1917, afirmando su adhesión a las premisas políticas esenciales y a la formulación organizativa elaboradas por Lenín. Si pensamos que en la raíz de la edificación del totalitarismo comunista estaban una visión teórica y un marco intelectual (inspirados en Marx) y las formulaciones políticas y organizativas de Lenín, debemos concluir que Trotsky (y su pensamiento) no logró escapar de la lógica totalitaria, puesto que siempre aceptó como válidas esas condiciones. Tal vez, si hubiera tenido la oportunidad de asumir el mando del poder soviético, como Stalin, no hubiera materializado esta lógica hasta sus consecuencias; esto nunca lo podremos saber (aunque por experiencias como la de Kronstaad, podamos pensar precisamente lo contrario) Fuera de la Unión Soviética, los trotskistas, después, nunca se hicieron del poder, ni llegaron a tener el peso histórico que nos permitiría una evidencia "empírica" sobre su conducta política en esas condiciones. Que esto haya sido así, y no haya tenido la fuerza social para ascender al plano histórico, puede que se deba a la misma realidad del mundo comunista, como también a una actitud propagandista y terriblemente sectaria de intervenir en la vida social y política, coherente plenamente con el marxismo.

Se podría argumentar, además, que cuando Trotsky tuvo la fuerza en la URSS, no la usó en la afirmación de un camino diferente al que se imprimía. Pero, lo central en todo caso es que Trotsky nunca dejó de ser marxista revolucionario, apuntalando la confrontación y la violencia sociales, la guerra revolucionaria, la "dictadura del proletariado", aplastando a quien hubiese que aplastar en la lucha por su utopía, afirmando la construcción de un Estado poderoso y controlador (supuestamente para imprimir la "racionalidad" y la "planificación"), y apuntalando la secta leninista como forma de organización política.

No es este el lugar para que realicemos un análisis más detallado de la experiencia de Trotsky y del movimiento trotskista; aquí sólo nos interesa señalar que para los desertores del comunismo el trotskismo es, tal vez, la parada más cercana en donde refugiarse; lo único que deben hacer en esta opción es "desprenderse" del estalinismo, no deben abjurar ni del marxismo ni del leninismo (por lo menos, en sus términos).

La siguiente estación podría ser, para los "desertores", la versión "reformista" del marxismo, a lo Bernstein o Kautsky; o, tal vez, otras "reformulaciones" del "socialismo científico" que no afirman el leninismo. Aquí las opciones pueden ser muchas.

Un paso más adelante, es dejar a Marx en buena parte de sus ideas, pero quedarse con la idea del socialismo; casi como volver a los socialistas "utópicos" del siglo XIX. En estos dos últimos lugares, podrían encontrar lugar hasta en la Socialdemocracia moderna; si es que ésta no se transforma tan rápido y tan decisivamente como todo parece apuntar.

La ruptura radical, en profundidad, filosófica, intelectual, mentalmente, con el marxismo es algo más difícil de realizar; aunque, como decíamos antes, todo es posible en la muti-dimensional crisis que estamos presenciando en nuestros días.

La caída del comunismo soviético ha empujado hacia la disminución del espacio ocupado por los marxistas en la *intelligentzia*, donde la tenía especialmente, en América Latina y el Tercer Mundo. Pero este ha sido un proceso menos rápido del que se podría suponer, debido a que los grandes problemas del Tercer Mundo siguen presentes y seguirán en los próximos años; los términos del marxismo siguen siendo atractivos intelectualmente cuando no pareciera existir un conjunto de ideas y conceptos alternativos y útiles para enfrentar la realidad de estos países. Por otra parte, en la *intelligentzia* la inercia es un factor tremendamente importante.

***En la nueva fase histórica, en la que han empezado a jugar un papel muy importante paradigmas neoliberales en la política de desarrollo propuesta para el Tercer Mundo, la ausencia de otras políticas u otro pensamiento social puede dar sustento a los marxistas; esto es así aunque estén despojados de su programa político y modelo social. Estarán dotados de sus erróneos puntos de vista y armados de sus métodos de siempre. Las contradicciones sociales y nacionales existentes dentro del mundo moderno, y la actitud unilateral y dogmática de las opciones ideológicas existentes, siguen siendo sustrato para que muchos marxistas encuentren en los próximos años un nuevo lugar social y credibilidad política. En las actuales condiciones, su acción no podría conducir a la amenaza global y estratégica que se dio con la existencia del Bloque Soviético, pero sí contribuiría a distorsionar la acción social y política, y provocar caminos sin salida histórica, conduciendo a mayores niveles de deterioro social y miseria humana.***

Por más duro que haya sido el golpe infringido al comunismo y al marxismo en los últimos años, mientras los problemas de la sociedad moderna no se hayan resuelto plenamente, siempre habrá espacio para que nuevas camadas de activistas de la "no ética", "neo-comunistas" o como se les quiera llamar, contribuyan al atraso del progreso de nuestra

especie.

La ideología marxista está en crisis. Pero no se trata necesariamente de una muerte fulminante; este proceso no acabará en poco tiempo. Más aún, existe todavía gente en el mundo que no es ni siquiera consciente de que esta crisis se está dando, por más que perciba la existencia de cambios bruscos. Aunque cada vez son menos, hay todavía grupos que siguen afirmando la violencia y el terror revolucionarios y un modelo totalitario de la sociedad como respuestas a los problemas del capitalismo. Lo más peligroso es, sin embargo, que la lógica totalitaria del marxismo engendre visiones teóricas y políticas que puedan tener éxito en atrasar el progreso humano en algunas latitudes importantes del planeta.

### **9.9 EL RECHAZO DEL MARXISMO**

Nada es a veces tan fácil intelectualmente como aferrarse a esquemas y dogmas teóricos, lejos de la angustia y la convulsión, del estrés, de la creación y del pensamiento originales frente a la vida. La *mediocridad* se alimenta de esta actitud, pero también de un cierto miedo frente a la verdadera condición del hombre.

La ideología marxista ha despertado a lo largo de la historia una gran fascinación en muchos intelectuales. Es comprensible. Una historia y una sociedad doblemente determinadas constituyen un auténtico "remanso de paz". La destrucción de ese determinismo, de un futuro planificado, deja al hombre totalmente desnudo, sólo.

Recientemente escuché decir a varios de mis estudiantes que "no podrían vivir sin Dios". Los hombres siempre han tratado de cubrir su inseguridad y su soledad con artificios ideológicos. Decía Dostoyevsky que si "Dios no existiera, todo sería permitido". En efecto, esta es la condición del hombre. Todo es posible. Precisamente aquí reside la única posibilidad de su libertad. Sartre, con justo radicalismo, decía "el hombre está condenado a ser libre" [\[1\]](#).

Las seguridades del determinismo y del dogmatismo son falsos refugios para guarecerse de las tormentas de la vida. Frente al futuro y al presente, el hombre sólo posee sus principios morales, sus convicciones e ideas, sus angustias y sentimientos. Con estos medios es que deberá conquistar el escarpado camino de la vida y la historia.

El marxismo demostró ser incapaz de dar cuenta de la historia y la sociedad e incapaz de servir como instrumento para enfrentar intelectualmente los problemas de nuestro tiempo, así como incapaz de conducir a un esclarecimiento de las potencialidades y responsabilidades del individuo. Eso basta para que el marxismo sea simplemente

desechado. Pero, además, porque fue cemento ideológico y sustrato de regímenes totalitarios y reaccionarios, debe sufrir la más profunda crítica y el más sólido rechazo. Tal vez de esta forma se contribuya a impedir que versiones similares o conjuntos de ideas parecidas puedan ayudar a provocar más traspiés al progreso de nuestra especie.

Vivimos un período en el que la remoción práctica de los sistemas comunistas abrió la posibilidad de nuevos derroteros para el decurso de la humanidad. Genera expectativas y esperanzas en torno a las posibilidades de que nuestra especie pueda desembarazarse de todos los regímenes que atentan contra su satisfacción material y espiritual; que atentan contra su destino. El colapso del mundo comunista constituye el fenómeno histórico más importante de este siglo. La forma en que esta crisis se resuelva definitivamente va a marcar el futuro, de igual forma que la creación de los regímenes que le dieron origen lo marcaron por décadas y décadas. Y ahora con una profundidad aun mayor.

Al mismo tiempo, la comprensión sobre el origen del totalitarismo comunista y en especial su íntima relación con las ideas marxistas resulta importante. Esto es así porque que la contingencia del comunismo del siglo XX *no fue meramente accidental y externa* a la tradición comenzada por Marx y Engels. Pero la crítica del marxismo no implica sólo la crítica de un modelo de sociedad que se desprendió de sus ideas, ni el estudio de sus fundamentos y sus métodos políticos y sociales, implica también el análisis de los problemas a los que el marxismo buscó ser una interpretación y una solución. Estos problemas de alguna manera, aumentados, disminuidos o transformados, todavía forman parte de nuestra realidad. En este sentido no basta la crítica del modelo comunista, o el reconocimiento de su colapso. Es imprescindible una reflexión profunda sobre la sociedad en la que vivimos y los grandes retos que nuestra especie tiene en busca de progreso. Si el comunismo logró ocupar el gigantesco papel histórico que hasta ahora jugó no fue debido a un designio preestablecido o al éxito del mal sobre el bien. Ha sido debido a la existencia de condiciones reales de la sociedad moderna que permitieron su ascenso. La mayor conciencia sobre esta situación es sustancial para la acción que tenemos por delante. Un debate profundo y honesto con el marxismo puede resultar útil e importante en la búsqueda de los mejores dispositivos intelectuales y políticos para la comprensión de la historia y la sociedad, y para la lucha por la ampliación de la justicia social y el ejercicio pleno de la libertad.

En la crítica intelectual y política del marxismo, que hemos tratado de abrir en este libro, hemos sugerido elementos para un nuevo pensamiento y una nueva perspectiva de reforma social y progreso humano, que permitan empujar, de cara al Siglo XXI, hacia un auténtico "Reino de la Libertad".

## **APÉNDICE**

### **ALGUNOS TEMAS PARTICULARES EN EL MARXISMO**

He decidido incluir, en forma de anexo, la consideración de algunos temas relacionados con la problemática desarrollada en este libro, y que pueden ser de interés complementario para el lector.

#### **EL ESENCIALISMO EN HEGEL Y MARX**

En el marxismo, al igual que en Hegel, la dialéctica entre necesidad y azar se resuelve en esencia en beneficio de la primera. Se critica a Hegel por afirmar la necesidad y la racionalidad de una forma de Estado; e incluso por afirmar una forma de racionalidad y necesidad. Pero esta crítica en el marxismo se hace para afirmar otra necesidad y otra racionalidad.

La base de la preeminencia de la necesidad en Marx arranca teóricamente de su consideración de que el sustrato de la historia se encuentra en el desarrollo de la base económica de la sociedad. Esta es la sustancia básica del devenir histórico. El resto de las dimensiones sociales están en el marxismo determinadas por ella. Esto es un esencialismo que invertidamente encuentra denominador común en Hegel.

La metodología hegeliana de la esencia-apariencia se puede apreciar en su análisis del conocimiento en general. Vamos a hacer una pequeña digresión epistemológica para captar esta noción. Tal vez sea en la crítica del empirismo uno de los lugares donde Hegel expresa mejor su esencialismo filosófico. La crítica al empirismo fue expuesta por Hegel de la siguiente manera en La Ciencia de la Lógica :

"El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en sí, no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquel, suponiendo que detrás de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, porque no se halla directamente cerca de la esencia o en ella, sino que empieza por un otro, es decir, por el ser, y tiene que recorrer previamente un camino, esto es el camino que lleva a salir del ser o más bien a entrar en éste. Solamente porque, al partir del ser inmediato, el saber se interna, halla la esencia por vía de esta mediación" [\[1\]](#)

Aquí establece bastiones centrales de su teoría del conocimiento. Pero no se quedará sólo en este plano:

"Si este movimiento está representado como camino del saber, entonces este comienzo del ser y el progresar, que lo elimina y que llega a la esencia como a algo mediato, parece ser una actividad del conocimiento, que fuera extrínseca al ser, y no atinente en

nada a la naturaleza propia de él. Pero este camino representa el movimiento del ser mismo. En Éste se mostró que por su naturaleza se interna y se convierte en esencia mediante ese ir en sí mismo. Si por ende en un primer momento lo absoluto fue determinado como ser, ahora está determinado como esencia" [2].

El conocimiento para Hegel no es entonces conocimiento de hechos fácticos en sí. El conocimiento debe explicar las leyes de los procesos que dan a luz hechos fácticos. Estos son expresión de ese movimiento. Una epistemología basada en la simple recopilación de la diversidad de lo fáctico, o, por otra parte, en el establecimiento de conexiones lógicas y formales sobre esto, no puede, siempre según Hegel, aprehender lo real. Detrás de lo inmediato se encuentra lo que hace de este su manifestación meramente. Cuando la conciencia se aproxima a un objeto, Éste es comprendido primeramente desde la inmediatez, que no es lo real del objeto. Este razonamiento que Hegel plantea es central a su sistema. Según Él, sobre la base de lo inmediato necesario el saber se dirige a la esencia por y a través de la reflexión. Esto dará los ejes que determinan lo inmediato como tal.

Pero, sin embargo, Hegel no desestima esta inmediatez:

"La esencia, que se origina del ser, parece hallarse en contra de aquel; este ser inmediato es en primer lugar lo inesencial. Pero en segundo lugar, es algo más que simplemente inesencial, es ser carente de esencia, es apariencia. En tercer lugar, esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es propia apariencia. El parecer de la esencia en sí misma es la reflexión" [3]

Los momentos del conocer son para Hegel, como se observa en lo anterior, los mismos que para el desarrollo del ser, la ontología. Los pasos de lo aparente a lo esencial son un problema del conocimiento en la realidad. Es difícil pensar -en mi opinión- que los procesos del mundo real pasan de lo aparente a lo esencial. ¿Son como tales, y no aparentes? La dialéctica de lo inmediato y la esencia apunta en Hegel al devenir universal para la epistemología. Lo que se busca conocer son procesos, con hechos e inmediateces que son manifestaciones. La búsqueda del científico no son los hechos como tales, sino los procesos que les dan origen.

Ahora bien, esta metodología epistemológica es la misma que usa para explicar el desarrollo de la historia. Debe recordarse la identidad en Hegel de la epistemología y la ontología. La historia va a concebirse entonces como un proceso cuya esencia es el auto-desarrollo de la Idea Absoluta. En los actos históricos encontramos en lo inmediato sólo la forma y la apariencia de la historia. Esto es Hegel.



La idea del proceso como lo determinante a captar en el conocimiento está presente en el análisis hegeliano. Esto lo tomará también el materialismo marxista. Lenin -tiempo después- señalaría que la relación esencia-apariencia en el conocimiento de las cosas en los términos hegeliano-marxistas era correcta. En sus Cuadernos filosóficos decía:

"...lo no esencial, lo aparente, lo superficial, desaparece frecuentemente, no se mantiene tan "apegado", no se "asienta" con tanta "firmeza" como la "esencia". Etwa: el movimiento de un río -la espuma en lo alto y las corrientes profundas por abajo. Pero también la espuma es expresión de la esencia!" [4]

En Hegel la necesidad de la apariencia como momento hacia la esencia es señalada. Y en un sentido paralelo apuntaba Marx en El Capital sobre la forma como "la forma del contenido". La forma y el contenido que le da "vida", la apariencia y la esencia, muestran la unidad de los momentos de los procesos del desarrollo material o social, o del conocimiento principalmente. Pero la apariencia no puede dejar de ser simplemente la apariencia. La esencia siempre será la esencia.

En el curso del conocimiento el paso del ser a la esencia es completada por Hegel por "el concepto pleno", que es también momento superior de la ontología en La Lógica.

El saber que pasa de la apariencia, de lo inmediato, a la esencia, no puede plantearse desde el materialismo dialéctico como un devenir "abstracto" del conocimiento. En el marxismo la esencia espiritual de Hegel deviene material, es la base material. Esto es así tanto para la epistemología como para la ontología. Se critica a Hegel, suponiendo rescatar la dialéctica, por que este afirma una racionalidad que encuentra unidad en la "Idea Absoluta". Pero además, más que eso, se critica a Hegel por haber querido crear un sistema ideológico absoluto. El "sistema", dicen, se convierte en el instrumento adecuado para enfilar contra la dialéctica real, contra su propio método. Estas "exigencias" brotan según Engels de "...una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones..." [5]. Pero llegar a esta total superación es "la llamada verdad absoluta". En Hegel el mundo debe terminar allí. La "idea se reencuentra a sí misma en este momento. La "idea" que se habría "enajenado" en la naturaleza a través del desarrollo de la conciencia de la humanidad se reencuentra. En ese final, Hegel da unidad a su sistema.

La crítica que efectúa el marxismo sobre el "sistema" no deja de ser correcta.

Es cierto que en este punto el movimiento universal de desarrollo se rompe. La unidad de opuestos entre la exterioridad natural y la conciencia desaparece para dar paso a una identidad. La unidad deviene identidad. El pensamiento, la conciencia y la naturaleza entran en identidad. El movimiento empieza de hecho a ser circular. La historia a lo sumo entra en ciclos. Esta es una lógica similar a la que Hegel aplicará al movimiento en la naturaleza; señala Engels: "En este (Hegel), la naturaleza como mera "enajenación" de la idea, no es susceptible de desarrollo en el tiempo pudiendo despegar sobre su variedad en el espacio, (...) se halla condenada a la repetición perpetua de los mismos procesos" [6]

La crítica marxista contra el sistema absoluto y cerrado no deja de ser correcta, pero, como veremos en este trabajo, el marxismo caerá precisamente en el mismo tipo de redes intelectuales.

## EL PROLETARIADO REVOLUCIONARIO COMO LA NEGACION EN LA DIALECTICA MARXISTA

El rol del proletariado para el marxismo es en su primer momento esencialmente "negativo". Es decir, es el instrumento escogido para negar y superar la sociedad capitalista, la que se ha juzgado obstáculo del progreso. La materialización política de esta negación se plantea en el marxismo a través de la revolución. O sea, en la dialéctica marxista la negación de la etapa existente no es sólo el proletariado en sí mismo, sino el proletariado revolucionario. Es evidente que en estos conceptos marxistas el peso de la lucha proletaria del siglo pasado es importante al igual que la presencia cultural e ideológica de la revolución francesa. Pero solo adquieren su forma universalizante inscritos dentro del marco filosófico que es influjo de la formación hegeliana de Marx. Es claro que la importancia y el sentido totalizantes que se brindan al proletariado poseen influencia hegeliana.

Tal vez sea importante entonces -haciendo una digresión epistemológica- reseñar el sentido de la negación en la dialéctica hegeliana. La negación en Hegel es la palanca esencial de la dialéctica. Es la vida misma del devenir. El carácter procesual de las cosas, el paso de un estado a otro, etc., ponen sobre el tapete la problemática de la negación.

Devenir y negación forman una unidad: la negación es el devenir, y este es la negación. Ahora bien, no se trata, por ejemplo, de la negación de la Lógica Formal, sino que se hace referencia al proceso de lo real y de la verdad. No es negación absoluta. La negación absoluta es abstracta, rompe con la continuidad de los procesos reales. No establece conexión entre el contenido de un momento y del siguiente, o el anterior, etc.

Señala Hegel, en La Ciencia de la Lógica :

"Pero el Otro no es esencialmente el negativo vacío, la nada que se considera como el resultado habitual de la dialéctica, sino que es el otro del primero, lo negativo de lo inmediato; por lo tanto está determinado como lo mediado -en general- contiene en sí la determinación del primero. El primero está así esencialmente contenido y conservado en el Otro. Mantener firme lo positivo en su negativo, y el contenido de la presuposición en el resultado, es la parte más importante del conocimiento racional; al mismo tiempo se necesita sólo la más simple reflexión para convencerse de la absoluta verdad y necesidad de esta exigencia, en tanto que, por lo que se refiere a los ejemplos de pruebas, toda la Lógica consiste en esto" [7]

Augfhebund señala adecuadamente en alemán el sentido hegeliano de la negación-superación. La negación como el paso de lo uno a lo otro es, como el movimiento, una determinación del proceso de lo real. Lenín comentará esto así en sus Cuadernos filosóficos:

"Ni la negación vacía, ni la negación inútil, ni la negación escéptica, la vacilación y la duda son características y esenciales de la dialéctica -que sin duda contiene el elemento de negación, que es, en verdad, su elemento más importante, sino la negación como un momento de la conexión, como un momento del desarrollo, que mantiene lo positivo, es decir, sin vacilaciones, sin eclecticismo" [8] (Itálicas mías, A.R.).

Hegel es claro en su consideración de la negación, de los procesos y de la dialéctica:

"La negatividad que se acaba de considerar es el punto de viraje del movimiento del Concepto. Es el punto simple de la relación negativa consigo mismo, la fuente interna de toda actividad de todo automovimiento vital y espiritual, el alma dialéctica que toda verdad tiene en sí y gracias a la cual es verdad...." [9].

El misticismo que prevalece en la negación hegeliana, se filtra indiscutiblemente -ya en un marco político y social- en el marxismo, que hace del proletariado el instrumento de la negación y la superación social.

#### SOBRE LA NOCION DE IDEOLOGIA

Para el marxismo, la base de la ideología como falsa conciencia es -como hemos mencionado antes- la separación entre el trabajo físico y el intelectual:

"Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo, sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría 'pura', de la teología 'pura', la filosofía y la moral 'puras', etc." [10]

La ideología es entendida -entonces- como la forma de la conciencia que se desarrolla enraizada, como proceso, en la dicotomía trabajo físico y trabajo intelectual y en las necesidades objetivas de las clases dominantes por mantener en su orden a todas las clases de la sociedad. Al igual que el Estado, para el marxismo la ideología afirma y reproduce la explotación. Esta conciencia (que alude para eludir la realidad y la historia) ha dado entonces interpretaciones del decurso histórico que son caracterizadas como absolutamente dislocadas y erróneas. Decía Engels:

"...la filosofía de la historia, del derecho, de la religión, etc., consistía en sustituir la trabazón real acusada en los hechos mismos por otra inventada por la cabeza del filósofo, y la historia era concebida en conjunto y en sus diversas partes como la realización gradual de ciertas ideas, que eran siempre, naturalmente, las ideas favoritas del propio filósofo. Según esto, la historia labora inconscientemente, bajo el imperio de la necesidad, hacia una meta fijada de antemano". [11]

Estas concatenaciones de ideas separadas de la realidad forman, en general, la esencia de la ideología -según Marx y Engels-; la posibilidad -y también necesidad- de la existencia de estas ideas separadas reside en la división del trabajo.

Engels escribía a Mehring, el 14 de julio de 1893:

"La ideología es un proceso que el que se dice pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que le impulsan le quedan desconocidas, pues si no sería un proceso histórico. De aquí que imagine motivos falsos o aparentes. Porque es un proceso mental, deriva su forma y su contenido del pensamiento puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja con material meramente intelectual, que acepta sin examen como producto del pensamiento, no investiga buscando un proceso más lejano, independiente del pensamiento; su origen le parece evidente porque, como todo acto se verifica por intermedio del pensamiento, también le parece estar basado en última instancia sobre el pensamiento...". [\[12\]](#)

La posibilidad de explicar la historia exclusivamente sobre la base del pensamiento, engendra las posibilidades de todo tipo de especulaciones como lo más natural:

"Por eso, esta concepción sólo acierta a ver en la historia los grandes actos políticos y las acciones del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general, y se ve obligada a compartir, especialmente, en cada época histórica, las ilusiones de esta época". [\[13\]](#)

La noción de ideología -en el marxismo- está conectada a las nociones de división del trabajo y de lucha de clases. Sin duda alguna, resulta importante colocar el análisis de las ideas en un contexto social y buscar conexión con las posiciones o las funciones que estas pueden jugar para grupos o clases sociales como para la sociedad en su conjunto. Definir ideología como "falsa conciencia" tampoco resulta tan problemático, en tanto ayuda a distinguir entre conocimiento digamos científico y las ideas que sirven para defender o justificar posiciones sociales. Sin embargo, cuando el asunto se entiende a través de un prisma intelectual que sobrestima el papel de la confrontación de clases y, además, establece una dependencia exagerada de las ideas con relación a las condiciones económicas y sociales en general, esto puede tener consecuencias negativas importantes. Para incidir en esta problemática resulta conveniente realizar primeramente una pequeña indagación epistemológica.

## LA PRACTICA EN LA EPISTEMOLOGIA DE HEGEL Y DE MARX

Encontramos en la tradición hegeliano marxista un elemento importante: el papel de la práctica en el conocimiento. Marx se hace heredero de las tradiciones científicas de la época, que afirman el valor de la práctica. Sin embargo, es un elemento que ya estaba presente en Hegel. El mismo Lenin llega incluso a decir:

"...sin duda, en Hegel la práctica sirve como eslabón en el análisis del proceso del conocimiento, y por cierto que como transición hacia la verdad objetiva ("absoluta" según Hegel). Por consiguiente, Marx se ubica claramente al lado de Hegel, cuando introduce el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento....." [14]

La apreciación no es errónea. Sin embargo, la "práctica" para Hegel está situada como parte de la esfera en la que el concepto busca su objetividad. Es el paso del Wirklichkeit al Begriff pleno. La práctica no es, para Hegel, en rigor "criterio del conocimiento" sino una de las leyes que tiende hacia lo real, objetivo, hacia la identidad, la unidad del "en sí" y el "para sí".

Dice Hegel: "La idea, por cuanto el concepto, por sí, es ahora lo determinado en sí y por sí, es la idea práctica, esto es el actuar" [15]. Y más adelante señala:

"Mientras el concepto, que es objeto, para sí mismo, está determinado en sí y por sí, el sujeto está determinado para sí mismo como individuo. Como subjetivo, tiene de nuevo la presuposición de un ser-otro existente en sí; es el impulso a realizarse, el fin que quiere darse por sí mismo una objetividad y realizarse en el mundo objetivo. En la idea teórica, el concepto subjetivo se halla como lo universal, como lo carente de determinación en sí y por sí, frente al mundo objetivo, de donde toma el contenido determinado y el rellenamiento. En cambio, en la idea práctica, el concepto se halla como real frente a lo real; pero la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en su ser determinado en sí y por sí, es una certeza de su propia realidad, y de la irrealidad del mundo" [16]

El concepto "dualista" que busca la unidad, la "Idea absoluta", es el contexto de la "práctica" para Hegel.

La práctica es -en efecto- un elemento esencial para el conocimiento. Los avances teóricos sólo pueden ser aprehendidos en la práctica, y esto debe ser el criterio global de la "validez" de los asertos teóricos. El proceso de verificación de las ciencias es a la larga práctico. Existe una unidad, fusión, en el proceso del conocimiento, de la forjación de los elementos teórico-conceptuales y la práctica. Esta es mediación necesaria entre el hombre (los hombres) y lo objetivo (para el conocer), en las relaciones particularmente epistemológicas. Resumiendo a Hegel (y comentando) dice Lenin:

"El conocimiento se encuentra frente a lo que en verdad existe como realidad presente con independencia de las opiniones (Setzen) subjetivas. (Esto es materialismo puro!). La voluntad del hombre, su práctica, impiden la consecución de sus fines en la medida en que se separan del conocimiento y no reconocen la realidad exterior como lo que verdaderamente es (verdad objetiva). Lo que falta es la unión del conocimiento y la práctica." [17]

Ahora bien, la práctica en el marxismo posee una dimensión más amplia que la que se refiere al valor de la experiencia en el conocimiento. La práctica se entiende como un reclamo a la unidad de la teoría y la acción. Como la necesidad de descender de la mera especulación teórica e incidir en el decurso real. Se trata de enfatizar las dimensiones activas y prácticas de la vida social.

Más que eso, en el marxismo esa práctica, que unifica el ser y el pensar, es el reclamo de un absoluto; aunque no es trascendente a los hombres empíricos y sociales -como sí aparece en Hegel-. No se trata en Marx del ser absoluto espiritual que da sentido a los actos y a lo particular. En Marx, es el acto metafísico del comunismo vehiculizado por el proletariado, el paso de la prehistoria a la historia. El comunismo -entonces- es el medio escatológico que da sentido a los actos de los hombres y a la práctica. Este nuevo absoluto es el acto de fé y el utopismo que define la visión marxista de la realidad histórica.

En la historia del marxismo vamos a encontrar dos dimensiones en torno a lo anterior. Por un lado, esta actitud práctica puede encerrar en ciertas condiciones consecuencias problemáticas en el seno de la actividad política humana. Expliquémonos: si se valora de una manera ética lo que se supone es el conocimiento sobre la sociedad, como sucede en el marxismo, se requiere hacer de ese conocimiento una realidad práctica. La Conciencia de Clase del proletariado es también una prescripción política y un mandato asegurado en una valoración ética. Realizar la Conciencia de Clase del proletariado es en gran medida excluir por la vía práctica las falsas conciencias que se le oponen y que impiden su realización material.

Por otra parte, mientras que la tradición marxista ha podido admitir evolución en el bagaje conceptual de esta Conciencia de Clase, no ha podido sin embargo abandonar las premisas metodológicas y políticas básicas a pesar de largas experiencias prácticas. Ha sido constante en la tradición marxista un culto sistemático y casi religioso de los textos clásicos y de las viejas ideas del siglo pasado. Los conceptos y funciones históricos de Estado, religión, clase social, propiedad, economía, proletariado, revolución, etc., siguen conservándose casi intactos. A pesar de lo que expresaba Marx, y lo que el mismo Lenin decía, la práctica ha jugado en la evolución conceptual del marxismo un papel muy diferente del afirmado en sus primeros momentos por el marxismo.

Es evidente que el pensamiento en sí mismo, al margen de la experiencia práctica, tiene sus limitaciones. El conocimiento solo puede avanzar por construcciones en las que intervienen procesos de experiencia directa con lo real, así como procesos mentales (deducción, síntesis, etc.) no empíricos. Los énfasis a veces son necesarios en una dimensión y a veces en otras. Es claro que buena parte de las ideas de la Edad Media eran producto de especulaciones separadas de la realidad empírica y social. La crítica marxista en esto es correcta al igual que también lo fue la empirista.

Pero el asunto es más complejo. En las ideas de un momento histórico no se pueden encontrar todos los móviles del devenir social. Es metodológicamente correcto volcar la mirada hacia la realidad de factores sociales que intervienen. Lo que es inadecuado es pensar que los únicos factores reales que intervienen son económicos y materiales. Las ideas, ya lo hemos dicho, pueden jugar y han jugado papeles decisivos históricamente.

Incluso, a manera de digresión, yo considero que la dimensión de las ideas está profundamente integrada en una relación de dependencia recíproca con las otras dimensiones de la vida social; en este tejido de interacción totalizante el análisis debe poder precisar la importancia decisiva de cada dimensión sin premisas a priori. Tal vez se pueda descubrir entonces cómo el rol integrado social y materialmente de las ideas sea el elemento central en la comprensión del desarrollo de la sociedad propiamente humana.

#### EL REDUCCIONISMO CLASISTA DEL CONOCIMIENTO O EL LAMARCKISMO EPISTEMOLOGICO

Para el marxismo, en gran medida, la superación de la ideología (como "falsa conciencia") ha estado relacionada con la práctica revolucionaria de los hombres en la sociedad. Entonces, las necesidades concretas de una conciencia más convergente con el flujo y la trabazón real de los acontecimientos y entes sociales (y naturales), respondiendo, por supuesto, a intereses sociales, han creado las bases históricas para el curso de esa superación. Es decir, la comprensión de la sociedad, si se quiere lo decisivo en la ciencia social, en el marxismo posee un carácter clasista. El pensamiento sobre la sociedad y la historia solo puede dejar de ser ideología (falsa conciencia) si corresponde a los intereses de una clase social revolucionaria absolutamente. Es decir, la verdad en ciencias sociales exige consideraciones y tomas de posición clasistas.

La ideología, se afirma en el marxismo, surge en última instancia de las condiciones del modo de producción; es ese su caldo de cultivo. En este sentido las diversas instituciones sociales al servicio de las clases dominantes pueden recrear esta ideología sólo en la medida de la existencia de las condiciones sociales de esa producción. La ideología para el marxismo clásico no se crea en los "aparatos ideológicos del Estado" en sí, o en cualesquiera instituciones sociales (aunque así haya sido afirmado por marxistas de este siglo). Es expresión de la totalidad social: son las relaciones sociales imperantes las que determinan el proceso de la ideología. El todo vertebrado por las relaciones entre las clases y su antagonismo engendra los procesos ideológicos. Aquí aparece la esencia básica del análisis marxista sobre los intelectuales (y su absoluta dependencia). Los "intelectuales" de la sociedad capitalista materializan teóricamente, dan forma concreta en ideología, repiten la premisa que establece y expresa la dominación social-económica de una clase. Los medios de comunicación colectivos, la escuela, etc., se integran en el proceso de la ideología pero no son lo determinante. La presencia de otro tipo de intelectuales (los que se suponen auténticos científicos sociales) sólo es posible como expresión de la clase destinada a liberar a la humanidad de la opresión, el proletariado. En el análisis marxista los intelectuales no poseen un rol independiente del conflicto histórico entre burguesía y proletariado.

Con el proletariado, para el marxismo, se llega a condiciones especiales y prácticamente totales para enfrentar las dificultades de la edificación del conocimiento científico sobre la sociedad. Es el "interés específico" de clase del proletariado en el ascenso a la toma del poder y el devenir de su dictadura en disolución de las clases, el contenido determinante para la superación total de la ideología.

El desarrollo social hasta los gigantescos volúmenes de concentración de las contradicciones sociales bajo la sociedad capitalista obliga al proletariado a poseer una conciencia de clase capaz de destruir y superar la ideología reinante, como producto y condición, de toda la historia anterior. El proletariado para el marxismo es la figura metafísica que resuelve no solo la ontología sino la epistemología de la evolución social. Son entonces las condiciones específicas del proletariado, tanto frente a su situación en la sociedad, como frente al momento histórico, las que dan la posibilidad y, más que eso, la necesidad de una conciencia real y verdadera.

La revolución comunista que Marx planteaba suponía la superación de las condiciones materiales de la época y, al mismo tiempo, la superación de la ideología en todos los niveles; como decía: es producto y condición. Aparece aquí el concepto de "conciencia de clase del proletariado", que se entiende como la codificación teórica de los intereses colectivos históricos que como clase posee el proletariado. No es la conciencia general producto de la fuerza de la ideología de las clases dominantes. Es la conciencia de que la posición social que supuestamente ocupa la convierte en la única clase capaz de liberar a la humanidad como una totalidad. Es también -al mismo tiempo- la historia de las experiencias, triunfos y fracasos, del proletariado mundial en el camino de dar forma material a lo que se asume como sus intereses y a los de todos los hombres. Puesto en términos de clara influencia hegeliana, la conciencia de clase del proletariado es lo que representa el proceso de pasar de "clase en sí" a "clase para sí". Es pensamiento pero al mismo tiempo es acción.

El marxismo, el materialismo histórico, se ve a sí mismo como esta conciencia de clase en el terreno de los principios básicos, de la metodología y el análisis, etc. No pretende "agotar", sin embargo, la conciencia de clase que cada día adquiere más elementos, más historia. La "conciencia de clase del proletariado" es una categoría cambiante, es viviente, dinámica, etc. Aquí se trata de involucrar el carácter de abierto del conocimiento que se lee en la ciencia. Es la posición política e ideológica que trata de aparecer científica.

Los marxistas, sin embargo, han establecido diferencias entre la posición del proletariado dentro de la sociedad capitalista y la de la burguesía dentro del feudalismo. Dentro de una sociedad capitalista el proletariado no construye su poder económico como lo hace la burguesía. Por ello, para establecer su dominación como clase debe hacerse primeramente del poder político. Es decir, destruir el poder político burgués, destruir el Estado y constituir su propio poder basado en sus organizaciones de clase.



Para tomar el poder político, la presencia orgánica y viviente de la conciencia de clase proletaria es el recurso que se afirma imprescindible. Los revolucionarios marxistas de los últimos dos siglos han tratado de dar forma a esta presencia orgánica a través de la construcción del partido revolucionario capaz de dirigir al proletariado en el camino de sus supuestos intereses históricos. Este es el marco más general desde el que se puede entender la construcción del partido político marxista.

## SOBRE LA NECESIDAD Y EL AZAR

Quiero pasar a discutir ahora las nociones de libertad personal, comunidad y comunismo, en el análisis marxista.

Es necesario recordar que para el marxismo los acontecimientos históricos, la línea de su desarrollo y las condiciones consecuentes a su curso, son relación-producto de una suma de elementos inconscientes, que, aunque se consideren socialmente resultado del azar, siempre se definen anudados por los ejes de la necesidad. Es decir, aunque azar y necesidad son términos de una relación doble, los procesos históricos de su contenido se agrupan bajo los hilos de la necesidad. Esta es, además, una determinación en esencia material. Por lo tanto, el devenir de la infraestructura económica, de la unidad-oposición entre relaciones de intercambio y fuerzas productivas, en el tiempo humano, fundamenta el curso de la historia en su contenido y sustancia. La intervención del azar, de tales o cuales circunstancias, accidentes, de tales o cuales individuos, sólo puede actuar como moderador o catalizador, moldea esencialmente (como dijo Engels) la forma de los contenidos históricos. El azar en la historia es reducido en el análisis marxista puesto que la historia ha sido determinada apriorísticamente, en tanto la realidad y constante movimiento están fijamente encasillados en un correr predefinido o funcionalizado.

En mi opinión ninguna teleología puede explicar correctamente la acción continua en la historia. Existe una dialéctica con énfasis siempre cambiantes entre azar y necesidad. El azar se integra en la necesidad, afectándola, al igual que la necesidad agrupa, da a luz y explica las bases de la concurrencia de azar. El azar una vez que es tal empieza a devenir ya no azar, sino factor de la necesidad. Lo que es necesario deja, desde que es, de serlo, para afectar de otra nueva forma que puede estar contenida de azar. La necesidad, más aún, aparece como azar. La dialéctica desaparece cuando se establece unilateralmente que una de las partes determina a la otra o le establece los límites de su devenir.

En el marxismo no es posible abordar el análisis histórico pensando que el azar puede ser la mejor explicación de cierta época o de ciertos sucesos históricos. Es necesario mencionar que ha sido una costumbre muy arraigada en la filosofía de la historia el buscar los factores de necesidad que determinan metafísicamente el curso de los acontecimientos. Una buena dosis de nominalismo se ha reclamado necesaria en el análisis social. Pero sigamos con el marxismo.

## DE NUEVO EL ESENCIALISMO MARXISTA

La historia, reconocen los marxistas, es resultado de voluntades individuales diversas, pero por supuesto unificadas en lo objetivo bajo las leyes de la necesidad material. Engels escribía a Starkenburg:

"Los propios hombres hacen su historia, pero hasta ahora no la hacen con una voluntad colectiva o según un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada, perfectamente definida. Sus esfuerzos se entrechocan y por esta misma razón todas estas sociedades son gobernadas por la necesidad, que es completada por, y aparece en la forma de azar. La necesidad que aquí se impone en medio de todos los accidentes es nuevamente y en última instancia la necesidad material". [18]

Entonces: los móviles variados de los individuos sólo pueden ser comprendidos en su totalidad, y Ésta debe de tomarse por su base material:

"...si se quiere investigar las fuerzas motrices que, consciente o inconscientemente, y con harta frecuencia inconscientemente, están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia, no habría que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras de paja, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos". [19]

Aquí se introduce otra dialéctica, la de la relación entre esencia y apariencia; y se termina adoptando el punto de vista metodológico de Platón, que privilegia la esencia contra la apariencia. Los marxistas afirman que detrás de los móviles aparentes y aislados se encuentran leyes de acero que determinan la globalidad. Ya Hegel afirmaba la verdad de la esencia pasando por la apariencia pero más allá de ella. Lo verdadero y real no son meramente las cosas que aparecen sino los procesos, el movimiento, que les da origen. Hegel, sin embargo, no daba curso a la explicación de los procesos en términos asentados en la realidad material, natural e histórica, sino en las ideas y los conceptos abstractos.

Para el marxismo se trata de buscar la esencia de las cosas y de los procesos, pero no en las "ideas". Señalaba Engels en Del socialismo utópico al socialismo científico:

"Las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres ni en la idea que ellos se forjan de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y de cambio: han de buscarse no en la filosofía sino en la economía de la Época en que se trata". [20]

El marxismo puede llamarse -sin duda- un esencialismo (como Popper ha correctamente mencionado) economicista.

## LAS CONDICIONES DE LA LIBERTAD HUMANA SEGUN EL MARXISMO

Ahora bien, en el marco de la relación entre necesidad y azar es que aparece la acción de los hombres. Para el marxista esta estará determinada por una necesidad material (aunque no necesariamente su forma). Marx, en una carta a Annenkov de diciembre de 1846, decía:

"...los hombres no son libres de elegir sus fuerzas productivas -que son la base de toda su historia- puesto que cada fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de la actividad anterior". [\[21\]](#)

En este marco, pues, los hombres actúan y viven su existencia, construyen consciente o inconscientemente, factores de un desarrollo histórico que -pensamos- no tienen posibilidades de afectar decisivamente.

Ahora bien, el limitado rol que puede jugar el individuo dentro de la doctrina marxista (de conciencia y modificación de la forma) ni siquiera se considera posible de manera general dentro de la sociedad de clases. El argumento reza así: bajo las condiciones generales de la necesidad material, escenario de la acción humana, la voluntad de los individuos hasta el momento no ha podido, con un plan consciente y global, dirigir la sociedad (dirección en la determinación). El individuo en la sociedad de clases es enajenado de sus propios destinos, su devenir va a transcurrir subordinado, diluido -perdido- en la clase social en que se ha plantado. Deja de ser una totalidad propia, para transmutarse en un ser medio, parte de una clase, que le asigna, al ritmo de las relaciones existentes, un lugar y una función determinadas. El individuo como clase es tal en tanto el conjunto de su clase se opone a otra u otras clases. Dicen Marx y Engels:

"...La relación de comunidad en que entran los individuos de una clase, relación condicionada por sus intereses comunes frente a un tercero, era siempre una comunidad a la que pertenecían estos individuos medios, solamente en cuanto vivían dentro de las condiciones de existencia de su clase; es decir, una relación que no los unía en cuanto tales individuos, sino en cuanto miembros de una clase". [\[22\]](#)

Para el marxismo, la comunidad ha significado hasta nuestros días la forma de defender una unidad y un orden enajenante y opresor: un orden que opone contradictoriamente la comunidad y el interés individual o, lo que es lo mismo, donde el "interés común" existente es el de la opresión contra las mayorías de la sociedad. Es en este contexto teórico donde aparece para el marxismo las posibilidades de la libertad. La base de la restricción de la libertad adquiere lugar en el todo social, en la comunidad y, por tanto, también, la superación de las trabas impuestas debe cobrar contenido en ese mismo terreno: "...solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal".[\[23\]](#) La conclusión marxista es obvia: la superación de la separación del individuo como

tal y como clase, solo puede resolverse por la vía de la disolución de las clases y, por tanto a partir de la dictadura del proletariado. La libertad para la lógica marxista solo puede entenderse a través de un prisma clasista. Es decir, a partir de una pretendida unificación de los intereses comunitarios e individuales, personales y de clase. Señalan Marx y Engels:

"...con la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y la de todos los miembros de la comunidad, sucede cabalmente lo contrario; en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos".

[\[24\]](#)

## LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN EL MARXISMO

La libertad, en la lógica de Marx, sólo puede existir cuando se hayan superado, primero, las trabas sociales que impidan el progreso del individuo y de la comunidad como tales en unidad de intereses y, segundo, cuando no haya una necesidad material en cuanto dependencia. Es lo que se plantea cuando se pasa del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad". Ambos son puntos de un mismo proceso. Aquí es cuando se supone que la libertad adquirirá entonces su contenido, su esencia más profunda.

Ahora bien, es evidente que esta visión tan totalizadora en términos históricos de la noción de libertad debe bajarse a la "cotidianidad dentro de la sociedad de clases". Se le hace necesario a los marxistas una definición de libertad más manejable.

Veamos una variante que ha sido usada en la tradición marxista -aunque no precisamente por Marx-. Bajo las condiciones históricas y dentro de la misma necesidad material, la libertad se plantea como ente, como situación limitada y reducida, pero con la posibilidad de amplitud global que pueda dar la comprensión del conjunto de relaciones reales y la intervención históricamente consciente en la sociedad. Todo problema y toda realidad en su momento, en el marco de la totalidad histórica y social en el que les corresponde ser parte, son absolutos. Es decir, se trata de otro absoluto. Este absoluto nuevo está definido por la aprehensión de la verdad doctrinaria y su compromiso activo con ella. Algo así como que se es libre por que se tiene fé y se actúa siguiendo lo que ordena esta. Entonces, lo que es una consecuencia lógica, la libertad aparece como un proceso que interviene sobre el terreno de la lucha de clases, y entonces en el del compromiso con la revolución. En este sentido, para este marxista la asunción histórica de la revolución comunista como fenómeno teórico pero fundamentalmente práctico, en su vida, es realidad concreta de la toma por los individuos de su destino, y por tanto, de su libertad en su momento.

Se trata en este caso de una visión que busca afianzar el compromiso activo con la "causa proletaria".

Por otro lado, debemos añadir que para el marxismo el camino de la libertad se señala también por el camino objetivo del desprendimiento histórico de la necesidad material. Por ello, en cierta forma, en la sociedad burguesa los hombres son "...menos libres, ya que se hayan más supeditados a un poder material" [\[25\]](#)

La formulación de la noción de libertad en el marxismo es clasista. La reducción de la libertad por las clases empieza a superarse con la formación de una clase que no tiene un interés especial que oponer a la clase dominante, porque ya es "en sí" (aunque todavía no "para sí") la determinación de la sociedad sin clases. Ella es, nos dice la doctrina, disolución de las clases. El proletariado revolucionario y la libertad plantean en esta lógica mesiánica procesos de un solo movimiento y orientación. Esto es tremendamente peligroso. Si la lucha por la libertad se asimila a la del proletariado revolucionario, entonces estar en contra de la lucha autodefinida del proletariado es vista por el marxista (por lo menos) como una lucha en contra de la misma libertad. Con todo lo que esto pueda suponer en la conducta política práctica.

Podemos decir, en este punto de nuestro análisis, que la libertad en el marxismo se coloca en la mesa de una historia que ha sido determinada apriorísticamente dentro de una teleología, muy bien precisada. Una vez establecida la teleología, el rol del individuo y su margen de acción sólo pueden coherentemente reducirse a una expresión mínima, lo que es lo mismo que negarlos. Las disquisiciones de si puede afectar la forma de los acontecimientos, o de si su libertad puede ser considerada absoluta en un contexto histórico, previamente garantizado su compromiso con el proletariado revolucionario, son similares a las discusiones medievales en torno a la Providencia.

## NOTAS

- [1](#) Hegel, G. *Ciencia de la lógica*. Argentina: Biblioteca Solar/ Hachete 4 edición, 1976, p.339.
- [2](#) *Ibid.* p.339.
- [3](#) *Ibid.* p.345.
- [4](#) Lenin, V. *Cuadernos Filosóficos*. Madrid: Editorial Ayuso, 1974, p. 118.
- [5](#) Engels. Ludwig Feuerbach... p.363.
- [6](#) *Ibid.* P.372.
- [7](#) Hegel citado por Lenin en *Cuadernos filosóficos*. Madrid: Editorial Ayuso, 1974. P. 212.
- [8](#) *Idem.*
- [9](#) *Ibid.* p. 214-215.
- [10](#) Marx, K. & Engels. F. *Ideología alemana*. Méjico: Ediciones de Cultura Popular. P.32.
- [11](#) Engels, F. *Ludwig Fewerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. en Obras escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú: Editorial Mir, 1955. P.388.
- [12](#) Engels. "Carta a Mehring" en Epistolario. México: Grijalbo, 1971. P.83.
- [13](#) Marx; Engels. *Ideología alemana*. P.41-42.
- [14](#) Lenin, V. *Cuadernos filosóficos*. Madrid: Editorial Ayuso, 1974. P.198.
- [15](#) Hegel, G. *Ciencia de la lógica*. Argentina: Biblioteca Solar/ Hachete 4 edición, 1976. P.718.
- [16](#) *Ibid.* P. 719.
- [17](#) Lenin. Op. Cit. P.202.
- [18](#) Engels. "Carta a Starkenburg". Epistolario. P.86.
- [19](#) Engels. Ludwig Fewerbach... P.391.
- [20](#) Engels, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *Obras escogidas de Marx y Engels en dos tomos*. Moscú: Ed. MIR, 1955. Tomo II, P.134.
- [21](#) Marx, K. "Carta a Annenkov" en Epistolario. P.10.
- [22](#) Marx; Engels. *Ideología alemana*. P.87.
- [23](#) *Ibid.* P.87.
- [24](#) *Ibid.* P.87.
- [25](#) *Ibid.* P.89.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Engels, F. "Carta a Bloch". 21 de setiembre de 1890", en EPISTOLARIO. México: Grijalbo, 1971.
2. Engels, F. "Carta a Mehring", en EPISTOLARIO. México: Grijalbo, 1971.
3. Engels, F. "Carta a Starkenburg", en EPISTOLARIO. México: Grijalbo, 1971.
4. Engels, F. "El Anti-Duhring", Buenos Aires: Editorial Claridad, 1972.
5. Engels, F. "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", en Obras Escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú: Ed. MIR, 1955.
6. Engels, F. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en Obras Escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú: Editorial MIR, 1955.
7. Engels, F. "Del socialismo utópico al socialismo científico", en Obras escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú: Ed. MIR, 1955.
8. Feuerbach, L. "Essence du Christianisme", Paris: Librairie I Internationale, 1864.
9. Gramsci, Antonio. "El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce", Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1971.
10. Gramsci, A. "Los Intelectuales y la organización de la cultura", Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1971.
11. Gramsci, A. "Notas sobre Maquiavelo", Sobre política y sobre el Estado Moderno. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1962.
12. Gramsci, A. "Passato e presente", Torino: Einandi Editorial, 1964.
13. Hegel, G. "Ciencia de la lógica", Argentina: Biblioteca Solar/Hachete 4 edición, 1976.
14. Hegel, W. "Filosofía del derecho", Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.
15. Lenin, V. "Cuadernos filosóficos", Madrid: Editorial Ayuso, 1974.
16. Lowy, Michael. "La teoría de la revolución en el joven Marx", México: Siglo XXI editores, S.A., 1972.
17. Marx, C. "Contribución a la crítica de la economía política", Colombia: Editorial Oveja Negra, 1971.
18. Marx, C. "Tesis sobre Feuerbach", en Obras Escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú: Editorial MIR, 1955.
19. Marx, C. "Carta Annenkov", en Epistolario.

20. Marx, C. "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel", En Ouvres.
21. Marx, C. & Engels, F. "Ideología alemana", México: Editorial Fondo de Cultura Popular.
22. Marx, C. "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.
23. Marx, C. "Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas", en Obras Escogidas de Marx y Engels en dos tomos. Moscú: Editorial Progreso, 1955. Tomo I.
24. Marx, C. "Tesis sobre Feuerbach", en Ideología alemana. México: Editorial de Cultura Popular.
25. Molnar, E. "Fuentes ideológicas del materialismo histórico", México: Editorial Cultura Popular, 1971.
26. Popper, K.R. "La miseria del historicismo", Madrid: Taurus, 1961.
27. Portelli, Hugues. "Gramsci y el bloque histórico", Méciso: Siglo XXI.
28. Rossi, Mario. "La génesis del materialismo histórico", El joven Marx. Madrid: Comunicación II, 1971.
29. Sartre, J.P. "El existencialismo en un humanismo", Argentina: Editorial Huascan, 1972.
30. Trotsky, León. "Programa de transición", Buenos Aires: Editorial Pluma, 1973.
31. Trotsky, L. "La revolución permanente", México: Colección Fondo de Cultura Popular.
32. Trotsky, L. "Resultados y perspectivas", Las fuerzas motrices de la revolución. Buenos Aries: Editorial Cepe, 1972.