

R ealitat

AÑO 1992 400 ptas.



Revista teòrica del P.C.C.

Nº 31

"Donar a l'esperança fonament científic"

Sumari

Editorial

¿Qué cultura para que concepto de la política?
Jacques Texier

Las transformaciones mundiales: Crisis y desafío
para la izquierda.
James Petras

Refundar el comunismo. Relanzar el marxismo.
Joaquín Tafalla

Ideas para un programa y una política
nuevas para la izquierda.
Manola Montoro y Angil Pérez

Record de Ludovico Geymonat
en la seva mort. Artur Obach

Geymonat, filósof civil.
Fabio Mirizzi

Documents

Sumari

R e
a
l
i
t
a
t

Subscriu-te a *Realitat*

Realitat, revista teòrica mensual del PCC és un instrument imprescindible per als que lluiten per a l'emancipació social de la humanitat i per a tots aquells que reflexionen sobre els processos socials.

Realitat està oberta als diversos corrents que es reclamen hereus del materialisme històric i del socialisme.

Realitat vol ser un mitjà al servei del que hem denominat **Front d'Esquerres**, és a dir l'articulació d'una àmplia aliança social, configurada, sense protagonismes per totes aquelles tradicions emancipatòries i anticapitalistes que es donen a la nostra societat. Tots els col·lectius i forces partidàries d'una democràcia real i radical són invitats a participar en un projecte com el de *Realitat*.

Realitat no solament és una revista. Juntament amb d'altres institucions anima debats com les recents Jornades *Les Raons del Socialisme*, coneguts com estem que l'actual situació requereix un ampli debat intel·lectual en el qual sense cap pressa però amb absolut rigor intel·lectual s'analitzin els desencerts que han conduït a l'atzucac actual i les vies per a sortir-se'n.

A *Realitat* han aparegut articles de **José María Valverde, Pierre Vilar, Joe Slovo, Alvaro Cunhal, Dolores Juliano, Josefina Roma, Joaquín Villalobos, Luis Iemkov, Kiva Maidanik, Joan Pallisé, Ernest Mandel, Daniel Ortega, Juan Ignacio Ellacuría, Ghassan Saliba, Àngels Martínez Castells, Marco Rizzo, Esteban Cerdan, Miquel Borràs, Agustín Marcos, Antoni Barbarà, Helena Fusté, Vicens Fisas Armengol, Georges Hawi, Joan Tafalla, María Jesús Izquierdo, Inmanuel Vallerstein, Schafick Jorge Handal, Anchel Conte, Alejandro Andreassi, Joaquín Miras, Serglo Cararo, Jaume Grau, Vasco Gonçalves, Francesc Font, Eduardo Galeano, Miguel Guerrero, Joan Planes, Marià Pere, Luis López del Castillo, Miguel Candel, Quim Boix, Juan Manuel Patón i Antonio Álvarez-Solís...** entre altres autors.

Així doncs, *Realitat* és per a tú, home o dona d'esquerres, un instrument imprescindible en la teva reflexió sobre les vies per a l'avenç social.

Si vols rebre *Realitat* puntualment a casa teva, si vols ajudar a la consolidació del nostre projecte cultural i teòric, **subscriu-t'hi**.

Realitat

Desitjo subscriure'm per un any (10 números senzills i 1 número doble) a ~~Dinast~~

Faré efectiu l'import de la meua subscripció mitjançant domiciliació bancària.

Signatura

Preu anual de la subscripció:

Catalunya i Espanya	3.500	<input type="checkbox"/>
Resta del món	5.000	<input type="checkbox"/>
Subscripció semestral	2.000	<input type="checkbox"/>
Subscripció d'ajut	5.000	<input type="checkbox"/>

Nom

Adreça

Districte postal i població

.....

Telèfon

Dades bancàries

Títular comptellibreta

Banc/Caixa

Agència núm.

Núm. comptellibret

Signatura

Ompliu l'imprès amb totes les dades i no oblideu signar-lo.
Un cop omplert, envieu-lo a REALITAT: c/ Portal de l'Àngel 42, 2n
08002-Barcelona. Tel. 318 42 82 (Montse Ortíz)

Oferta als nous subscriptors

Tot aquell comprador/lector de *Realitat* que decideixi subscriure-s'hi rebrà a casa seva amb el primer número de la revista, un llibre entre els següents:

- Ludovico Geymonat **La Libertad**
- Alvaro Cunhal **Un partido con paredes de vidrio**
- Marta Hamecker **¿Ha llegado la hora de Cuba?**
- Joaquín Villalobos

(marca amb una creu el llibre que desitgis rebre)

Nota: Si ja n'ets subscriptor i decideixes renovar la subscripció pots acullir-te a aquesta oferta. Si aconseguixes un subscriptor nou i l'ajudes en la formalització de la subscripció també et pots acullir a aquesta oferta.

Aquesta oferta serà vàlida mentre quedin en el nostre magatzem exemplars del llibre que tu demanes. Cas d'haver-se esgotat *Realitat* t'obsequiarà amb qualsevol dels altres llibres inclosos en aquesta oferta.

Oferta als subscriptors

Realitat necessita incrementar considerablement els seus subscriptors. Tu pots ajudar a fer que això es faci realitat. **Per cada cinc nous subscriptors que aconseguixis, *Realitat* et farà un descompte de mil pessetes en la renovació de la teua subscripció.**

Per a gaudir d'aquest descompte, caldrà que els nous subscriptors acreditin degudament qui els ha ofert la subscripció.

Aquesta oferta serà vàlida fins a tres mesos després de l'aparició del present número.

Índex

Editorial 3

¿Qué cultura para qué concepto de la política?
Jacques Texier 4

Las transformaciones mundiales: crisis y
desafío para la izquierda
James Petras 18

Refundar el comunismo.
Relanzar el marxismo
Joan Tafalla 28

Ideas para un programa y una política
nuevas para la izquierda
Manolo Monereo y Ángel Pérez 31

• Record de Ludovico Geymonat en la
seva mort
Artur Obach 38

• Geymonat, filòsof civil
Fabio Minazzi 39

Documents:

• Carta Realitat 44
Constituïda l'Associació catalana
Antonio Gramsci 44
International Gramsci Society 45
Fe d'errades 47

DIRECTOR: Joaquín Miras.

CONSELL DE REDACCIÓ: Antoni
Barbarà, Esteban Cerdan, Óscar
Colom, Palmira Domenech, Félix
Farré, José Fuentes, Jordi Gasull,
Bartolomé González, Albert
Herbera, Tomás López, Fidel Lora,
Joan Lou, Àngels Martínez, Jordi
Miralles, Joaquín Miras, Joan
Josep Nuet, Marià Pere, Joan Pla-
nas, Jordi Ribó, Celestino
Sánchez, Josep Serradell, Lola
Solís, Francisco Trives.

SECRETARIA DE REDACCIÓ:
Félix Alonso, María Caprile, Josep
Miquel Céspedes, Miguel Guerre-
ro, Agustín Marcos, Antonio Na-
vas, Artur Obach, Montse Ortiz,
Joan Tafalla, Pep Valenzuela,
Carlos Valmaseda.

COL.LABORADORS: Neus
Jaumot, Oriol Martí, Cristina
Menier, Joan Pallisé, Mónica Rueda.

REDACCIÓ: Portal de l'Àngel,
42, 2n 2a Tel. 318 42 82
08002 Barcelona..

Edita: CAEPISSA.

Impressió: TANDEM GRAF.

Dipòsit Legal: B-46.492-88.

PVP: 400 pessetes.

LA SITUACIÓ DE CUBA.



Sobre Cuba que naufraga
un aligot s' hi cerneix...

Espanyols, visquéu alerta:
«La Habana se va a perder!...»

Editorial

Com és preceptiu en aquests casos, també *Realitat*, i alhora que saluda els seus lectors, els desitja el millor en aquest any amb algunes reflexions sobre el bagatge acumulat i les perspectives de la revista per aquest període que encetem.

L'objectiu originari era obrir un espai per al debat que homes i dones comunistes proposaven a altres comunistes i a tota la gent d'esquerres, de les diferents tradicions emancipatòries.

Aquesta tasca s'ha desenvolupat partint d'una situació d'aïllament i descoordinació dels sectors intel·lectuals, professionals progressistes i en absència d'un programa i objectius comuns per l'esquerra transformadora. Aportar el treball de la revista per a modificar aquesta realitat resta avui com resum de les idees que ens animen.

Val la pena repassar el bon nombre d'intel·lectuals comunistes i d'esquerra que han expressat a les nostres pàgines els seus punts de vista a l'entorn dels moments crucials de la història que estem vivint, així com els elements per a reelaborar una política autènticament d'esquerres. El significat que això té, sobrepassa el mer debat teòric, perquè considerem que es tracta d'una iniciativa promoguda per una part significativa del Moviment Obrer organitzat, dirigida envers sectors sindicals, del Moviment per la Pau, de la Solidaritat Internacional, forces polítiques, altres revistes comunistes i d'esquerra, etc... Tot fent aquest camí hem organitzat dues jornades de debat que sota el nom de *Les raons del socialisme* i *Les filosofies de la praxi i el marxisme occidental*, han suposat un moment important per a la col·laboració internacional amb intel·lectuals i revistes marxistes europees.

Es podria dir que *realitat*, modestament, ha participat en la tasca de renovació de l'ambient teòric-polític de l'esquerra, obrint-se a la reflexió crítica de la nostra experiència històrica i sense oblidar mai la funció educativa de qui no es resigna a escriure una revista assequible només per a èlits intel·lectuals, i que respon a les necessitats de fer política, en un sentit ampli, d'una part de la classe obrera organitzada, que es planteja la transformació comunista de la societat.

Les idees i fets aquí esmentats conformen la nostra aportació a la proposta de construcció d'un *Front d'Esquerres*, objectiu amb el qual neix i avui es projecta

la revista. Per tant, concebem *realitat* com una revista-eina per a l'organització, oberta a tots els sectors tècnics, professionals i intel·lectuals, per a l'intercanvi d'experiències, l'elaboració teòrica, la relació... Aquesta concepció, entronca amb la necessitat expressada per Gramsci d'integrar en un "bloc" les diverses necessitats de sectors socials, avui amplísimos, interessats objectivament a acabar amb les relacions socials d'exploació. D'ací es desprén la vessant de *realitat* com un punt de referència alternatiu que s'ofereix per a, conjuntament amb moltes altres iniciatives, catalitzar l'autoorganització dels esmentats sectors socials en el camí de construir una alternativa civilitzadora i cultural global.

El cicle històric que s'acaba de tancar, com ja deiem, defineix unes tasques teòriques. Així mateix, en aquest any 92 amb la integració europea, el racisme i l'arrogància neoliberal, urgeix l'esforç per discutir els grans temes per a la unitat de l'esquerra i el programa emancipatori.

Com deiem al principi, i després d'enumerar tots els bons propòsits, la realitat ens crida a encoratjar-nos per a seguir treballant amb els problemes típics de tota revista d'esquerres.

Per aquesta raó llancem una *Campanya de subscripcions i difusió de realitat*, per a la qual necessitem tota la col·laboració possible dels nostres lectors: renovació de la subscripció qui no ho hagi fet encara, subscriure-hi altres i encoratjar amics i amigues a fer-ho, fer arribar la revista a tots els sectors potencialment interessats, sol·licitar-hi col·laboracions, etc. Aquest és el millor potencial de la revista, el seus lectors. Conjuntament amb això, l'aposta per tal d'ampliar el ventall de sectors connectats, que sentin *realitat* com allò que aspira a ser: una proposta d'autoorganització.

Finalment, en aquest número de *realitat* us volem presentar la proposta d'obrir una *Secció de col·laboradors*; oberta a col·lectius, organitzacions i lectors que vulguin fer-nos arribar la seva opinió sobre els problemes i debats que des d'aquestes pàgines es desenvolupen, aportacions sobre estudis realitzats, etc... Segurament no podrem publicar totes les vostres cartes i articles —tant de bó siguin nombroses—, que en qualsevol cas significaran una contribució inestimable al millorament de la revista i al diàleg amb els nostres lectors.

¿Qué cultura, para qué concepto de la política?

Jacques Texier*

1. La nueva cultura que necesitamos debe poner en práctica un principio fundamental: partir de la realidad como existe y de las luchas que en ella se desarrollan. El objeto de esta cultura es, por consiguiente, la situación en la cual nos encontramos, considerada desde diferentes puntos de vista: por un lado, la estructura del mundo tal y como está emergiendo bajo nuestros ojos y que pide ser descrita y pensada; y por otro lado, las fuerzas políticas, antiguas y nuevas, los movimientos sociales, las corrientes de pensamientos antiguas y nuevas. En resumidas cuentas: las fuerzas culturales y políticas que se esfuerzan hoy en formular proyectos de transformación social parciales o globales. Es también, pues, descubrir adversarios y aliados. ¿Se trata acaso de una simple banalidad? No lo creo, y quisiera hacer explícito su sentido refiriéndome al joven Marx y a un texto de 1843 en el que define, a mi parecer, un principio al que intentó permanecer fiel a lo largo de toda su vida. Lo formula en una carta a Arnold Ruge con el cual decide fundar los Anales Franco-Alemanes: "No nos presentamos al mundo con un principio nuevo: ¡he aquí la verdad, de rodillas frente a ella! Llevamos al mundo los principios que el mundo ha desarrollado en su seno" ⁽¹⁾ Este criterio es el del antidogmatismo y también el de lo concreto: lo necesitamos para captar el sentido y el alcance del pensamiento crítico que sólo puede ser ejercido de forma útil a partir de lo que pone a los hombres en movimiento, para, en el mejor de los casos, esclarecer sus luchas, y lo necesitamos como medida para eva-

luar el carácter concreto y la validez de las nuevas elaboraciones culturales. Sin empantanarse, sin embargo, en un realismo a corto plazo: algunas de estas nuevas elaboraciones culturales o filosóficas definen utopías positivas cuyo carácter contrafáctico ellas mismas subrayan. Este es el caso, por ejemplo, de la situación ideal de comunicación sin coacción definida por la ética del discurso de Apel y Habermas. Resultaría un poco corto repetir tras ellos, pero como una crítica que pensamos contundente contra ellos, que esta comunidad ideal es justamente un contrafáctico. Mas, el modelo ideal puede ayudarnos a captar las posibilidades reales de la especie humana, por un lado, y a identificar, por otro, la naturaleza de las fuerzas que la obstaculizan.

Este principio marxiano, además, debe orientar la investigación hacia un objeto esencial: el mundo tal y como es, tal y como se está haciendo, con las contradicciones que conlleva y, por consiguiente, las posibilidades que podrá ofrecernos. Me parece que nunca repetiremos bastante que es responsabilidad de los organismos de investigación el orientar lo esencial de sus recursos disponibles hacia esta reconocimiento del mundo como es y que esta investigación debe organizarse colectiva y sistemáticamente. No se pueden esperar resultados satisfactorios en este ámbito, dejando su libre iniciativa a los azares de las buenas voluntades aisladas. Hay que organizarse. Y esta investigación debe saber orientarse prioritariamente hacia lo empírico,

hacia el almacenamiento de las informaciones precisas, al mismo tiempo que debe estructurarse teóricamente para interpretar los datos recogidos. Piensen en el tiempo perdido por las diversas tradiciones marxistas para adelantar una interpretación verosímil de la naturaleza del "socialismo real" o de la incertidumbre en la que todavía vivimos cuando se trata de caracterizar de forma un poco concreta la naturaleza de las sociedades occidentales en las que vivimos.

A este respecto, me parece evidente, después de las experiencias que hemos conocido, afirmar la necesaria autonomía de esta indagación intelectual con respecto, no sólo de los estados, sino también de las organizaciones políticas, incluidas aquellas a las que nos adherimos o damos soporte. La investigación es algo demasiado serio como para ser dejado en manos de las organizaciones políticas.

Pero, más allá de la investigación y de sus adquisiciones que requiere siempre el momento esotérico del saber especializado, se nos plantea la necesidad de la publicidad de los resultados, con los numerosos obstáculos que debe superar en este mundo. Las estructuras de la dominación económica existente necesitan disimular algunas realidades en según qué circunstancias. El conocimiento masivo de la verdad se convierte hoy en un triunfo decisivo de las luchas. Las consignas de las "Luces" son más que nunca actuales, pero estas "Luces" deben referirse hoy a masas humanas considera-

bles y sólo pueden alcanzarlas a través de medios de comunicación cuyo control lo es todo salvo democrático.

Este conocimiento de la estructura del mundo actual, de sus conflictos, de sus opresiones insostenibles, de sus laceraciones desesperantes también, no se puede, por otro lado, separar de los diversos movimientos sociales y políticos o de las explosiones que engendra. Es un punto de vista epistemológico que no debemos perder nunca de vista. Hay mucho que meditar para un filósofo, suponiendo que aún conserve alguna ilusión sobre la autonomía del pensamiento, sobre la forma en la que el acontecimiento transforma nuestros pensamientos en apariencia más firmes. No quiero afirmar con ello que el acontecimiento es portador él mismo de sus propias luces. Pues el acontecimiento, hoy menos que nunca, es un dato "bruto" en sí; más bien parece en nuestros días envuelto, si no enterrado, bajo la masa de comentarios que lo acompañan, y los dos, tomados en su conjunto, más bien tendrían tendencia a aniquilar el pensamiento crítico. ¡Cuántas evidencias nos han asestado ya desde la caída del muro de Berlín! Más bien pensaba en las múltiples tomas de conciencia a las que nos han obligado las luchas y los movimientos sociales que han sabido elaborar una nueva cultura, imponer nuevos paradigmas, como se dice hoy en día. Pensaba en el nuevo movimiento por la paz, en el movimiento de las mujeres, en el movimiento del tercer o cuarto mundo, en el movimiento por los derechos civiles, etc. Por el contrario, ¡qué atrasada parece nuestra conciencia cuando, por razones que aquí no puedo analizar, una desgracia social gene-



ralizada como el paro tiene dificultades en encontrar una expresión social consistente, en proporción con su gravedad.

Nuestra cultura necesita enriquecerse con el conocimiento de las múltiples dimensiones y contradicciones de la nueva estructura del mundo, pero nuestra conciencia sólo progresa a medida que progresan las luchas y los movimientos que las asumen para darles evidencia y mundializarlas.

2. Necesitamos también una nueva cultura que, sin renunciar a la esperanza de una práctica política racional ni a los recursos que pueda encontrar en la elaboración de modelos ideales de la comunicación, de la justicia o de la democracia, sepa asumir, es decir mirar cara a cara y llevar dentro de sí, las múltiples dimensiones trágicas que caracterizan nuestro mundo: ¿acaso no nos vemos forzados a ello cuando consideramos los problemas que plantean a la humanidad los ritmos de su crecimiento demográfico en las zonas del mundo en las que reina el hambre, o los de los desgarramientos étnicos y religiosos que hacen tambalearse, en continentes enteros, formas de integración política que los problemas económicos ya conmueven? (2) Sin duda, no hay nada ininteligible en este mundo, y, quizás, investigadores expertos y competentes estén ya en situación de ofrecernos explicaciones. Pero suponiendo que las explicaciones existan (a falta de soluciones), ¿a quién le llegan, para por lo menos restarle a lo trágico, no su carácter trágico, sino su carácter de hecho "bruto" del que no se entiende nada o casi nada en la mayoría de los casos?

Sí, decididamente, creo que debemos integrar el sentido de lo trágico a la nueva cultura que necesitamos, en el supuesto de que los acontecimientos de este siglo que ya casi dejamos atrás no nos hayan enseñado todavía nada decisivo sobre el asunto, lo que no me extrañaría. No es fácil integrar el sentido de lo trágico en una cultura que quiere seguir siendo una cultura de la emancipación o de la liberación. La operación es delicada porque conduce bastante a menu-



do a metafísicas del destino o a actitudes irracionales. Creo por ejemplo que la guerra del Golfo con su séquito de destrucciones todavía sin evaluar, no se habría desencadenado ni se habría llevado tan soberbiamente, si el sentido de lo trágico hubiese penetrado, por poco que fuera, los jurídicos cerebros de los dirigentes occidentales. ¡Tragedia y barbarie electrónica inocente! ¡Qué mayor inocencia bárbara que el afán de salvar las vidas humanas del campo del derecho, sin tener que contar los centenares de miles de vidas que, manifiestamente, no pertenecen a la especie humana!

3. Se puede afirmar que hoy en día las fuerzas políticas del mundo que quieren ser progresistas, deben convencerse de que el momento de la elaboración cultural y el de la comunicación condicionan de forma decisiva las posibilidades de desarrollo y de éxito de los proyectos de transformación social. Esta idea no es completamente nueva para la tradición política a la que pertenezco y que se refiere a Gramsci como a un maestro. Gramsci, en efecto, tenía una conciencia aguda de la necesidad, para el movimiento comunista italiano, de conquistar su autonomía cultural, ético-política. Esta autonomía ética y cultural era para él la condición *sine qua non* de la autonomía política indispensable para lo que concebía como la fundación de un nuevo tipo de Estado. Se sabe que esa importancia del momento cultural o ético-político se manifiesta en él de múltiples maneras y en particular por la atención prestada a la cuestión de los intelectuales. Finalmente, quizás no sea inútil precisar que una concepción tal, de la importancia del momento cultural para la formación de las voluntades colectivas, implica-

ba una cierta interpretación del materialismo histórico, cuyos dos principios podrían resumirse así: 1º los hombres son los "autores y los actores" de su propia historia (fórmula que tomó de *La miseria de la filosofía* de K. Marx⁽³⁾ y que ella misma remite a la teoría de la representación de Hobbes en *Leviatan*); 2º los hombres hacen su historia en el terreno de la ideología conforme al comentario que hace Gramsci del famoso *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política* de K. Marx. Añado el adjetivo "comunicacional" al adjetivo "cultural", no para ajustarme a no sé qué moda intelectual, sino porque para Gramsci, una "reforma intelectual y moral" (según una expresión que toma prestada a Ernest Fenan⁽⁴⁾) debe ser una reforma de masa y plantea por consiguiente problemas de comunicación entre culturas diversas. En cuanto a él, la concebía



sobre el modelo de las pedagogías nuevas cuyo modelo encontraba en la tesis III de K. Marx sobre Feuerbach que planteaba, en contra de las concepciones paternalistas de la educación según las cuales el maestro está siempre por encima del alumno, el principio dialéctico según el cual el maestro tiene que ser educado⁽⁵⁾. A este respecto, hay que decir que, si la situación ideal de la comunicación concebida por Appel y Habermas como un modelo contrafáctico, puede muy bien funcionar como modelo utópico regulador de nuestras políticas efectivas, la cultura que necesitamos debe saber partir, como nos lo enseña Gramsci, de la realidad efectiva: comporta siempre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados⁽⁶⁾ y se puede, a partir de ahí, atribuir tareas concretas: ¿Cómo hay que formar a los dirigentes y cómo hay



que concebir las estructuras organizacionales, si el objetivo propuesto es el de poner en marcha un proceso histórico, en el transcurso del cual los dirigidos, en proporciones cada vez mayores, se convierten en dirigentes, de tal manera que el ideal democrático del autogobierno (que era tanto el de Marx como el de Gramsci) se convierta a su vez en realidad efectiva? Esta era, en todo caso, para Gramsci, la definición más concreta que se podía dar del ideal democrático.

4. La referencia a Gramsci presenta otra ventaja: Gramsci escribe los *Cuadernos de la cárcel* al final de los años veinte y al principio de los años treinta, después de un encarcelamiento que es en cierta medida el símbolo de la derrota sufrida por el movimiento revolucionario en Occidente, derrota que es la causa esencial del curso trágico que va a conocer la Revolución Rusa. Reflexiona a partir de una derrota e intenta identificar las causas esenciales de esa derrota. A sus ojos, no son de un solo tipo, y, en particular, no se reducen a las debilidades de su propio campo, sino que remiten también al poder del adversario, a sus capacidades para conducir "revoluciones pasivas" y para consolidar así la base de su propia hegemonía; pero digamos que concede una atención muy particular a los modelos culturales y a los modelos estratégicos cuya inadecuación con respecto a las condiciones de las sociedades occidentales se le parece plenamente. Pero no nos engañemos: si la situación de Gramsci me parece ejemplar y si algunos de sus conceptos me parecen todavía válidos, no propongo efectuar un simple retorno a Gramsci. También debemos ajustar cuentas con Gramsci⁽⁷⁾, pero con beneficio de inventario.

Existe sin duda algo esencial que Gramsci puede ayudarnos a conquistar, es una cultura adaptada a los períodos de retroceso y de derrota.

5. ¿Cuál es nuestra situación? Antiguas culturas están en crisis, en vías de desaparición o de renovación profunda. Han aparecido nuevas culturas a través de las cuales hemos descubierto aspectos decisivos del mundo en el que vivimos. Esta renovación de los paradigmas teóricos, de los conceptos, de los instrumentos hermenéuticos está presente en algunos partidos políticos, en movimientos sociales, en nuevas formas de asociacionismo, en los que se transforman en conciencia actuante. Está presente también en corrientes, en escuelas de pensamiento que desarrollan o renuevan antiguas tradiciones del pensamiento moderno.

Un aspecto sorprendente de la situación "espiritual" de nuestro tiempo que en este ámbito específico expresa tendencias generales de nuestra época, es la mundialización del intercambio cultural, como hecho y como voluntad. Además, culturas que hasta ahora habían permanecido separadas u opuestas tienen tendencia a combinarse, a influenciarse mutuamente, a contaminarse. No es que vayamos hacia no sé qué armonización feliz. La conflictualidad está presente aquí también, entre culturas o paradigmas que tienden a eliminarse recíprocamente, que se critican y que tienden a imponerse o a transformar completamente los contenidos y las estructuras de las problemáticas concurrentes. Tenemos que aprender a vivir en esta conflictualidad, sin pensar que cualquier Providencia vendrá a regalarnos algún maravilloso atajo. La única vía practicable es la de la confrontación y de la innovación que siempre conlleva un cierto riesgo (el de la unilateralidad en particular)



que hay que saber asumir.

6. Debemos subrayar un aspecto de la situación que no hay que descuidar por los peligros que conlleva para la cultura de la emancipación que queremos elaborar: es la tendencia a ceder a la presión de la cultura dominante, la tendencia a liquidar pura y simplemente todo un patrimonio cultural y político elaborado en el transcurso de luchas seculares. Está lo que podría llamarse el "efecto 89" que viene a laminar nuestro patrimonio cultural según un esquema fácil de reconstruir y que me gustaría ilustrar con algunos ejemplos.

a) El "marxismo-leninismo" en su teoría y en su práctica legitimó su funcionamiento despótico utilizando la oposición de la democracia formal y de la democracia sustancial. De hecho, su concepción era la de un gobierno antidemocrático de los "Guardianes" (para retomar esta expresión napoleónica que Robert Dahl ⁽⁹⁾ volvió a poner acertadamente de moda) que se adjudicaba la prerrogativa de definir con su pseudo-saber un bien sustancial, que imponía a unas masas despojadas de todo poder de autodeterminación. En nombre de este bien pretendidamente sustancial, proclamó su desprecio por la forma democrática considerada puramente ilusoria, forma sin sustancia. De ello se deduce hoy en día la tendencia, no sólo a considerar el carácter sustancial de las formas y procedimientos de la determinación democrática, lo que es perfectamente legítimo, sino también la tendencia a considerar que toda atención prestada a la sustancia, al contenido, a la materia de la forma democrática, es en sí despótica e ilegítima. Ahora bien, hay que decirlo, esta distinción entre forma y sustancia, este deseo de querer considerar siempre las libertades, los derechos, en relación con las condiciones sociales, económicas y culturales que las hacen vivas y efectivas, que les impiden transformarse en cáscaras vacías, pertenece a una tradición política multiforme, principalmente democrática ⁽¹⁰⁾ que tenemos que conservar celosamente. La tradición liberal, cuando ha intentado sobrepasar sus límites conservadores, sólo se ha enriquecido al asumir el principio de la univer-

salidad, que no había reconocido durante mucho tiempo, y el de las condiciones concretas que hacen que un derecho se transforme en un poder real ⁽¹¹⁾.

b) Otra ilustración del carácter devastador del "efecto 89": la cuestión del mercado. Hemos visto de pronto la economía soviética como una economía administrada de forma burocrática, y tendríamos que añadir de forma despótica e irracional, siendo estos dos últimos rasgos inseparables. El "efecto 89" produce entonces una de sus mayores pseudo evidencias: hay que restablecer el capitalismo que, de ahora en adelante se llama "economía de mercado", como condición absoluta de eficacia y de libertad. Y nos vemos obligados a entablar una discusión, que no deja de ser útil, sobre las ideas de Marx en lo que se refiere a las relaciones mercantiles, en el capitalismo y más allá. Muy bien: pero permítaseme sin embargo hacer una pregunta. Si consideramos los partidos comunistas occidentales que frecuentamos o con los que nos codeamos aquí en Occidente, ¿existe alguno que haya puesto alguna vez en su programa la supresión de las relaciones mercantiles y la instauración de una sociedad integralmente planificada por un centro estatal con un funcionamiento despótico por añadidura? Que yo sepa, ninguno. Lo que proponían de forma más o menos consecuente y profundizada eran reformas de estructuras anticapitalistas, en el marco de una democracia cuyas formas y sustancia debían ampliarse y profundizarse y que implicaban por consiguiente formas de desmercantilización de algunos bienes vitales y de la fuerza de trabajo. Lo que implicaba igualmente, de manera aquí también más o menos consecuente, nuevas formas del control democrático sobre los recursos y



las finalidades de la producción. Programas, pues, que en sus líneas generales, no dejaban de ser razonables y que, de todas formas, aunque se les debe reexaminar críticamente hoy, no pueden en absoluto reducirse al modelo puesto en práctica en el socialismo real. ⁽¹¹⁾

c) Si ahora tomáramos en consideración la idea de planificación consciente, nos encontraríamos con el mismo problema, que bien tendríamos que afrontar. El "efecto 89" produce aquí también un desarme general de las fuerzas de izquierda, crea un vacío en el que se precipita como un torrente la ideología neoliberal triunfante. Y siempre a partir del modelo rechazable del "socialismo real". Pero ¡cuidado! Modelos antiguos de control consciente por los hombres de las finalidades, de los recursos y de los resultados de su producción



común bien pueden examinarse desde un punto de vista crítico. Los medios, las condiciones, la amplitud de lo que debe controlarse a partir de ahora, han cambiado: las visiones hiperracionalistas y despóticas deben eliminarse por contradictorias en sí mismas. Pero la idea general de control consciente no debe liquidarse sin más ceremonia. Por una razón muy sencilla: en el transcurso de sus luchas, la humanidad engendra algunas ideas alternativas que se pueden profundizar, pero no una cantidad ilimitada de ellas. Ocurre con la idea democrática lo mismo que con la idea del control de los hombres sobre el proceso de su vida socioeconómica y sobre las condiciones naturales y humanas de este proceso. Entre las ideas que hoy se nos imponen, está ciertamente la de la complejidad y la de la interdependencia planetaria. Tenemos que aprender, pues, a "proyectar", a partir de lo "complejo" y de



GALLINAS.

las totalidades en vía de constitución contradictoria. Lo que plantea problemas terribles. Pero no veo que tenga que obligarnos a renunciar a la idea-guía que debemos concebir y poner en práctica otro tipo de racionalidad, introducir nuevas formas de coordinación y de cooperación para intentar resolver los dramáticos problemas que debemos afrontar. Si renunciáramos a esta idea-guía, estaríamos condenados a la pretendida autorregulación sistemática, cuya racionalidad nos parece cada vez más problemática.

7. Pero la situación cultural —¡Gracias a Dios!— no se reduce a estos únicos aspectos preocupantes. Considerando sólo la cultura llamada liberal, sorprende ver lo que toma prestado, para renovarse, de tradiciones largo tiempo combatidas, lo que le obliga, como dije antes, a asumir la dimensión de la universalidad y de la sustancia. ¿No es a partir de este punto de vista que hay que examinar elaboraciones como la de Dahrendorf por ejemplo? Dahrendorf no es Hayek, lo que quizás explique por qué no existen prácticamente traducciones suyas en Francia. Pero no pienso limitarme sólo a los progresos democráticos realizados por el pensamiento liberal, o a las conquistas ya antiguas del liberal-socialismo, que, desgraciadamente es una especie teórica en apariencia mal adaptada a nuestro clima hexagonal, y que nuestros editores no tienen prisa en importar del extranjero, si juzgamos por el número de obras de Norberto Bobbio traducidas al francés. Sin duda, los neo-marxistas, que ya tienen ciertas dificultades para dar a conocer a algunos de sus clásicos, tendrán que asumir también esta ta-

rea, para encontrar interlocutores.

Pienso también en otras culturas, que a menudo están relacionadas con movimientos sociales, o en elaboraciones teóricas particularmente dignas de interés. Son varias, incluso conflictuales. Sin embargo, un cierto número de ellas, si tomamos como base un objetivo crítico común que las acerca, intentan operaciones de integración recíproca serias, aunque difíciles. Pienso por ejemplo en las relaciones de la cultura de la diferencia de los movimientos feministas con la nueva cultura de la ciudadanía o bien en las relaciones de la cultura ecológica con las culturas antiguas y nuevas del marxismo y del comunismo, que no se han salvado de un cierto productivismo. Por otro lado, no es necesario que desaparezcan las tensiones reales, bien perceptibles a nivel teórico, para que se produzcan las fusiones culturales indispensables para el nacimiento de voluntades colectivas actuantes. Con relación a la diversidad de las culturas, hay una especificidad del espacio político en el que se forman, en el



S. ANGEL MAGRANAS.

que deben formarse nuevas voluntades colectivas. Son esas teorías y esas culturas antiguas, pero todavía vivas, y estas teorías y estas culturas nuevas o renovadas, las que hay que poner en contacto, examinar, hacer interactuar. Confrontaciones, pues, pero en un contexto en el que la argumentación paciente toma el relevo de la guerra ideológica, puesto que se trata de medirse con la urgencia de las tareas prácticas y, para ello, de lograr acuerdos. "Espíritu de escisión" como decía Gramsci, allí donde se juzgue necesario, pero voluntad común de reconstruir lo que, también Gramsci, llamaba un sistema "hegemónico" que implique com-

binaciones y equilibrios para reforzar la capacidad de universalización real.

Este proceder no es eclecticismo; se propone movilizar los recursos múltiples de lo que el último Lukàcs, y tras él sus discípulos críticos de la Escuela de Budapest, llama las objetivaciones culturales genéricas producidas por la historia humana. Consisten en imágenes del mundo, en obras desfetichizadoras, en valores portadores de universalidad o de radicalidad crítica con respecto a formas mutiladas de universalidad, a ideas reguladoras en lo que se refiere a las formas de "la vida buena" y a las de la individualidad humana plenamente desarrollada, es decir capaz de concebir su libre desarrollo en relación solidaria con el de los demás, capaz de invención institucional como los diversos procesos de la decisión democrática, que quizás sólo hayan conocido escasos momentos de existencia, pero que jamás han desaparecido de la memoria humana. Estas "objetivaciones genéricas" pueden desaparecer si su transmisión no está asegurada; los hombres tienen que saber reactivarlas para construir hoy un nuevo futuro. En un mundo que se vuelve cada vez más complejo, que se fragmenta, que se atomiza, en el que lógicas sistémicas imponen su coacción como nuevas formas del destino, en el que algunas formas antiguas de la universalidad y de la razón están en crisis porque no prestaban bastante atención a lo particular, a la diferencia, a la singularidad, estas objetivaciones nos abren posibles culturales sin los cuales no seríamos más que fichas manipuladas o todo lo más centros de resistencia interior, según el modelo del sabio estoico. Pero queremos más que la mera resistencia a la colonización de la vida y por ello tenemos que pasar de estos posibles, que nos abre la esfera de las culturas de la liberación,



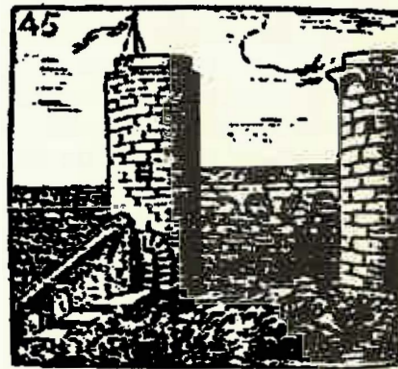
a los espacios políticos en los que se movilizan a partir de sus valores, confrontándolos y argumentando sobre objetivos precisos, unas voluntades políticas actuantes que se ocupan con prioridad de los programas y de los medios de su realización.

8. Está emergiendo otra idea de la política que debe profundizarse porque supera las limitaciones de la democracia como simple "mercado político" descrita por Schumpeter o la de "poliarquía" descrita por Robert Dahl. Se refiere prioritariamente a los problemas por resolver, a las necesidades por satisfacer y, por consiguiente, a los programas por elaborar, a los medios movilizables, a las instituciones sin las cuales el actuar colectivo no puede darse ni reglas ni eficacia. Se refiere a valores en la medida en que son universalizables. Está más allá de las ideologías, no en el sentido de poner en duda su existencia y su función, en ciertos aspectos positiva, sino en el sentido en que es esfuerzo para concentrar mayorías que han acordado su acción común para objetivos precisos. En este sentido es laica, no porque quiera negar las diferencias ideológicas o prohibir su legítima manifestación, sino porque más allá de la pluralidad de las tradiciones culturales, tiende a delimitar un espacio de concertación y de compromiso abierto a los que quieren comprometerse a partir de un acuerdo razonado. Tiende a lo universal sin hacerse ilusiones sobre la necesidad de revisar constantemente lo concreto de lo universal y de criticar su tendencia a funcionar como máscara de la dominación. Pero quisiera insistir sobre un punto: el de la necesidad de pensar siempre en función de la constitución de nuevos espacios políticos, de la subversión de los espacios políticos existentes, de manera que cada vez se adecúen más a los problemas nuevos que la

humandad debe afrontar y que hasta ahora no figuraban en el orden del día de los organismos que deciden democráticamente. Hay que mencionar dos aspectos a este respecto: el del ensanchamiento de los problemas que deberían depender de la decisión democrática, de la que se sale todavía, en cuanto a lo esencial, todo lo que compete a la vida económica, cuya importancia decisiva estamos descubriendo día tras día, no sólo en lo que se refiere a la dominación y a la explotación de una clase por otra, o de una pequeña parte del mundo sobre el conjunto de los pueblos, sino también en lo que se refiere a las posibilidades de salvaguardar y de reproducir para las generaciones actuales y para las que seguirán las condiciones ecosistémicas de la vida de la especie. En cuanto al segundo aspecto, se refiere a la necesidad del acceso a la escena política de multitudes que están completamente o ampliamente excluidas de ella. ¿Qué es, en definitiva, una clase subalterna, en el sentido que le daba Gramsci? ⁽¹²⁾ Una clase cuya historia, en definitiva, resulta difícil de escribir



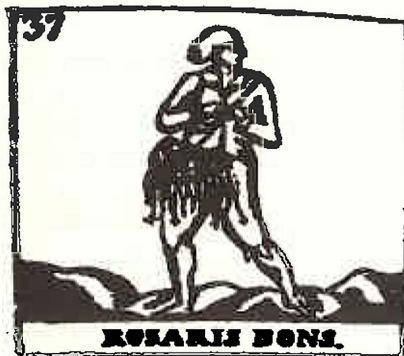
porque sólo opera en los subsuelos de la caverna, para retomar la metáfora platónica, una clase-Calibán separada por un abismo del mundo en el que se mueven Ariel y su amo Próspero, si seguimos la lección profunda de *La Tempestad* de Shakespeare. Los esclavos, las mujeres, los extranjeros no tenían acceso al espacio político de la ciudad ateniense en la que funcionaban los procedimientos de la hermosa democracia directa. Este problema del acceso a espacios políticos adecuados, se plantea de forma aguda en nuestra época, que es la de la interdependencia mundial y en la que los espacios políticos del estado-nación aún imperan. La ciudadanía moderna, que se ha desarrollado en



el marco de los estado-naciones, es a la vez inclusiva y exclusiva: remito sobre este punto al artículo de Vittorio Giacopini sobre *Las aporías del concepto de ciudadanía universal en Dehrendorf* que la revista *Actuel Marx* publicó recientemente. ⁽¹³⁾ Excluye a los inmigrantes porque no son ciudadanos; excluye a los que son rechazados del proceso de la producción y marginados; excluye prácticamente a los ciudadanos titulares, porque no tienen control real sobre las cuestiones concretas de las cuales depende su existencia. Cuando incluye, finalmente, a las mujeres y las subsume bajo la categoría de igual ciudadanía o de universalidad neutra, es a condición de que se haga abstracción de la especificidad de su experiencia concreta de la vida, a partir de la cual pueden constituir su subjetividad propia y el universo simbólico sin el cual ésta no podría desarrollarse. ⁽¹⁴⁾ Pero, en todo caso, las soluciones tienen que buscarse hacia adelante, quiero decir hacia la constitución de nuevos espacios políticos y en el enriquecimiento de los que existen, en el sentido de la inclusión y en el de la naturaleza de los problemas que competen a la decisión democrática. Hay que decir que el mundo del trabajo sigue estando amenazado por la subalternidad: basta para captarlo con considerar la cuestión de la unificación europea, que no es, con mucho, el caso más desesperado. ¿Dónde están los espacios políticos donde podrían expresarse las exigencias del mundo del trabajo? ¿Dónde existe la transnacionalidad política que ahora necesita? La unificación capitalista, con sus centros de decisión políticos propios, va a buen paso. El mundo del trabajo tiene dificultad para darse un *estar aquí* político sin el cual no hay ser *para sí*. Existen progresos, pero son muy len-



tos. La situación es todavía más dramática cuando consideramos el mundo en su totalidad. La interdependencia es aquella, conflictual, del mercado mundial y de sus órganos de control político internacionales, pero la unificación *práctica* del mundo del trabajo avanza a paso de tortuga. Y si se plantea hoy el problema de transformaciones socialistas a nivel planetario, el único en que pueden afrontarse una serie de problemas dramáticos, hay que empezar, a mi parecer, por constatar que, si la "construcción" del socialismo en un solo país ha fracasado, las perspectivas de transición socialista en un solo mundo no se presentan, aparentemente, de forma muy alentadora. Nos queda volver a meditar la fórmula que a Gramsci le gustaba citar: "¡Pesimismo de la inteligencia,



optimismo de la voluntad!" Más vale medir las dificultades que construir sueños sobre un "gobierno del mundo" que se encargaría de los intereses de los pueblos y de las multitudes laboriosas. Sin embargo, aquí también se plantea el problema en términos políticos por crear o por transformar. Y sin duda no hay que renunciar a la idea de instituciones internacionales que apuntarían hacia un gobierno democrático del mundo.

9. Me parece que de todos los problemas que por fuerza tenemos que debatir hoy, existe uno cuya importancia es primordial. La idea del socialismo se ha vuelto muy problemática. No sólo en el sentido evidente de que un cierto número de personas ya no se refieren a él más que como a una abominación y prefieren atenerse a una adaptación más o menos pasiva al orden existente o a programas cuyo contenido reformista pare-



ce extremadamente débil. Se trata, de alguna manera, de figuras clásicas que no son de lo más interesante a tener en cuenta. Lo que debería más bien llamar nuestra atención es la insatisfacción que se puede llegar a sentir cuando culturas auténticamente radicales tocan (o más bien no tocan) el contenido económico de sus programas. Aquí también, para comprender nuestra situación presente, tenemos que partir del gravoso pasivo que nos lega el "socialismo real" y del que nos resultará difícil librarnos. El "marxismo-leninismo" como lo hemos conocido tenía una característica fundamental: como consideraba el socialismo como *otro* sistema económico cuya necesidad estaba inscrita en la historia, no se planteaba demasiado las consecuencias de los medios políticos a los que recurría: más aún, había teorizado el despotismo en general como el medio indispensable para realizar el cambio de sistema; la instauración de la nueva base económica debía decidirlo todo. Después de un lapso de tiempo, cuya duración no se precisaba, nuevas superestructuras debían florecer necesariamente. La situación actual está en cierto modo invertida: el punto de partida es ético y político, la orientación es a menudo genéricamente anticapitalista, los métodos son los de un reformismo más o menos fuerte, democráticamente legítimo; pero lo que se vuelve bastante inseguro, es la naturaleza de las estructuras económicas y sociales nuevas que deben resultar del proceso de transformación política.

Después del traumatismo del socialismo burocrático que se apoyaba sobre la idea de *otro* sistema social, las nuevas formas de pensamiento quieren ser a menudo *crítica* del orden existente, pero sienten una cier-

ta repugnancia, a partir de ahora, a definir hacia qué tienden. De ahí, frecuentemente, la impresión de que a fin de cuentas aceptan lo esencial del orden existente y sólo desean corregir sus injusticias demasiado explosivas.

Resulta fácil comprender los motivos profundos de una inversión semejante de la situación. El mismo Marx pretendía prescindir de cualquier referencia a una teoría de la justicia; aunque toda su obra esté impregnada por un temple ético extremadamente poderoso, no se preocupó mucho por tematizar y elaborar los valores a los que se refiere constantemente; como buen hegeliano, rechazaba la construcción de ideales; para la moral, se contentó con afirmar de manera bastante vaga que los comunistas no predicaban ninguna moral; en cuanto a la democracia, podemos decir de ella lo que dijimos de los valores: la norma del autogobierno es totalmente central en su pensamiento político y se manifiesta a lo largo de su trayectoria, de la *Crítica del derecho político hegeliano* de 1843 a *La guerra civil en Francia*, pasando por el *Manifiesto*. Sin embargo, su postura sigue siendo ambigua por dos razones esenciales relacionadas entre ellas: pensador del siglo XIX, Marx es un teórico de la revolución; ahora bien, se sabe que las revoluciones pueden ser decisivas para la conquista de la democracia, pero que proceden de forma insurreccional y no según los procedimientos de la decisión democrática. No hay nada más autoritario que una revolución, explicaba Engels a los anarquistas antiautoritarios.⁽¹⁵⁾

En relación con esta perspectiva en cuanto a lo esencial *revolucionaria* y





un concepto estratégico de "revolución permanente" que enlazara dos revoluciones en los países de estructura absolutista, Marx se burló mucho de las "letanías democráticas".

Visto el curso que tomó la revolución bolchevique, no es de extrañar que la preocupación de elaborar una moral o una ética, así como una teoría de la democracia se haya vuelto un preocupación dominante, muy a menudo explícitamente concebida como un parapeto contra los resbalones del pasado. Por otro lado, como el pensamiento ecológico y la realidad nos han enseñado a considerar con un cierto escepticismo la interpretación utópica del principio comunista "a cada cual según sus necesidades", la idea de justicia, porque asume la necesidad de definir los criterios de reparto de los recursos limitados, ha venido a reemplazar de forma natural la idea de una sociedad más allá del derecho y de la justicia⁽¹⁶⁾. El interés renovado hacia los principios, las reglas o los valores está igualmente relacionado con la crisis de la idea de necesidad histórica. El "marxismo-leninismo" implicaba una filosofía de la historia o un determinismo que pretendía definir "objetivamente" el tipo de sistema económico y social hacia el cual debía necesariamente encaminarse la voluntad colectiva, transformaba así en simple agente ejecutivo de una *historia con intención* o de una *mega razón* histórica. Una concepción semejante armonizaba bien con la idea de que lo *esencial* era el *otro* sistema económico y social que había que realizar por cualquier medio, incluido el despotismo, ya que la realización de dicho sistema debía producir después, gracias a sus virtudes determinantes propias, el completo desarrollo de la libertad individual y colectiva.

En este sentido, una cierta utilización de la idea de *otro* sistema económico, por realizar primero, hasta con métodos en contradicción con las ideas o los valores reguladores, nos parece, con razón, condenada. Sin embargo, no acabo de ver en virtud de qué argumentación racional se podría recusar la idea que la acción colectiva, a partir de sus principios, podría llevar a un cambio de sociedad. A este respecto, cuando se hace referencia a la modernidad cultural como principio de emancipación o de liberación, veo claramente qué principios de libertad política o de pluralismo de las concepciones del bien implica; creo también que la modernidad implica la existencia de una "sociedad civil" en la cual la autonomía individual y la libre asociación son el complemento estructural de las libertades políticas y de opinión. Así, esos principios políticos y esta estructura de la "sociedad civil" son los presupuestos de una transformación profunda de los sistemas institucionales que podría realizar la sobe-

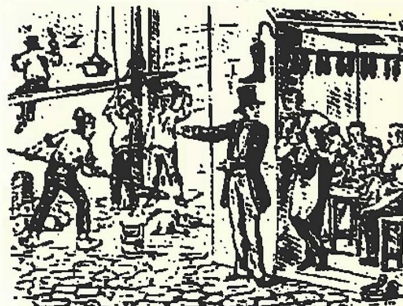


ranía popular. También veo en qué sentido se puede argumentar a favor de relaciones económicas contractuales y mercantes, en nombre de los valores de la eficiencia, de la iniciativa económica individual o colectiva y, por consiguiente, de la libertad económica, civil y política. Pero no lleva, sin embargo, a prohibir *a priori* un cambio de sistema social. No se discute el principio cuando se trata de echar abajo el socialismo burocrático; ¡por qué discutirlo cuando se trata del sistema de propiedad capitalista! Hasta pensadores liberales se han negado a unir el destino de su ideal político con el de la propiedad priva-

da capitalista.⁽¹⁷⁾

Existe, sin embargo, una idea justa que hay que mantener en esta desconfianza con respecto de *otro* sistema: aquella de la que ya partía Marx para criticar a los constructores de sistemas socialistas o comunistas y que estaba en el origen de su rechazo de los "ideales" según los cuales debería moldearse la sociedad. Hayek le ha dado justamente el nombre de *anticonstruccionismo*: pero la interpretaba de manera muy personal, ya que todo su proyecto puede caracterizarse como una voluntad de "destruir" o de anular todo lo que ha llevado a las sociedades occidentales más allá del modelo liberal clásico. Donde se descubre que el concepto de evolución "natural" que tanto le gustaba tiene muchas connotaciones políticas y económicas. Por su parte Marx tomaba nota del hecho de que la sociedad capitalista comprendía, ya a partir de entonces, sociedades por acciones que "socializaban" al mismo capital en el marco del capitalismo y cooperativas obreras, que en el seno de este mismo capitalismo anunciaban otra forma de sociedad.⁽¹⁸⁾

No se trata, pues, de inventar el esquema de una sociedad ideal, sino de acuerdo con el principio marxiano, de movilizar las energías alrededor de orientaciones prácticas que parecen realistas, ya que parten de tendencias que dibujan en filigrana en la realidad presente, otra realidad. Por ejemplo, las cooperativas existen y funcionan en las mismas condiciones del capitalismo. En cuanto a las sociedades por acciones, ¿qué introducen de nuevo en la realidad? Un principio que supera el principio de la propiedad privada capitalista, una propiedad social capitalista, como lo subrayó intensamente Engels, después de Marx, en la crítica del progra-



ma de Erfurts,⁽¹⁹⁾ y que conlleva también la extensión del principio de la organización racional y planificada (aunque sea una "racionalidad" cuya naturaleza depende necesariamente de los caracteres de la organización capitalista: libertad para uno solo o para algunos, despotismo para los demás). Maurice Godelier subrayó en un artículo de *Actuel Marx* el interés de Marx por las cooperativas, recordando a este respecto que llamaba el nuevo modo de producción que tenía que venir "modo de producción cooperativo".⁽²⁰⁾ Podemos sin duda tomar en consideración las observaciones pertinentes que hizo un investigador como Gianfranco la Grassa sobre el tema de la cooperación: el capitalismo, subraya, no desarrolla en su seno una cooperación que se podría recuperar tal y como está como base del proceso de trabajo socialista; la cooperación capitalista está profundamente marcada por el principio que divide y opone de forma jerárquica las funciones de ejecución y las de dirección y, por con-



siguiente, no nos entrega a punto el principio del nuevo modo de producción.⁽²¹⁾ Pero la cooperación sigue siendo el principio sobre el cual debemos apoyarnos. A este respecto, sorprende ver la convergencia entre el camino de Marx y el de un teórico consecuente de la democracia como Robert Dahl, que en su obra sobre la *democracia económica*, busca en las experiencias existentes de cooperativas, que analiza, como Marx, con ojo crítico, la puesta en práctica, fuera de la mera esfera política, del principio democrático de autogobierno.⁽²²⁾

No es mi intención sostener que la idea del socialismo tiene un porvenir porque su principio ya está elabora-

do: al contrario, creo que debemos partir de la idea de que el principio del socialismo se nos presenta hoy bajo una forma, por decirlo así, "aporética", y utilizo adrede este término que a menudo señala un nudo teórico sin salida, para recalcar mejor la dificultad. La dificultad está en concebir una forma de apropiación social que también sea una apropiación individual, pero no privada, para recoger los términos utilizados por el mismo Marx.⁽²³⁾ Que Marx tuviera conciencia de la dificultad me parece evidente, sobre todo al leer un texto como *La ideología alemana*. En él, Marx afirma efectivamente que el presupuesto necesario de una apropiación "comunista" verdadera, es decir a la vez social e individual, es la existencia de individuos que posean capacidades multilateralmente desarrolladas: sólo estos individuos pueden apropiarse de un modo comunista las fuerzas productivas universalmente desarrolladas del capitalismo, inseparables de un tipo de comercio social, también universalmente desarrollado. Sin duda, no existe otro texto en el que Marx haya subrayado en este punto la necesidad de lo que se podría llamar la base humana del nuevo modo de producción. Este modo de producción y las relaciones de producción que le corresponden, se apoyan, dice más o menos Marx, sobre los hombres transformados, y se sabe que Marx consideraba que el proceso revolucionario mismo, por otro lado indispensable para derribar el antiguo orden establecido, tenía el poder de transformar tanto los hombres como las circunstancias.⁽²⁴⁾ Somos hoy un poco más escépticos que él en cuanto a esta virtud casi taumática de los procesos revolucionarios. Su concepto comunista de individuos desarrollando de forma solidaria sus capacidades múltiples y su libre individualidad, nos sigue pareciendo sólido, pero medimos mejor las dificultades de su surgimiento histórico.

El concepto formulado en la tesis III sobre Feuerbach de una coincidencia de la transformación de los hombres y de las circunstancias, coincidencia que llama autotransformación (*Selbstveränderung*), sigue pareciéndonos semánticamente rico, pero quizás marcado también por los defec-

tos de una solución un poco providencialista. He aquí la razón profunda que explica la necesidad hoy generalmente experimentada de elaborar una moral, una ética, una teoría de la justicia y una teoría de la democracia. Marx pensaba poder prescindir de ella, partiendo de la confianza que tenía en las virtudes creadoras de la praxis revolucionaria; se suponía que llevaba en ella, en su inmanencia, todas las propiedades morales o éticas que preferimos hoy explicar claramente. Queda, no obstante, que este concepto de praxis y la idea de una formación social comunista que se apoya sobre hombres que se han autotransformado, está a mil leguas del concepto "objetivista" de otro sistema económico que habría que instaurar primero, no importa en qué condiciones y no importa por qué medios, y que engendraría después automáticamente una nueva civilización superior. El concepto "marxista-leninista" de otro "sistema" no peca tanto por la idea de una *alteridad* en relación con el sistema capitalista, como por su similitud profunda con él; es muestra de lo que se podría llamar los límites de un pensamiento fetichizado. Cuando intenta contestar en 1845-46 a las críticas de Stirner, Marx nos da de paso el criterio distintivo de un pensamiento fetichizado: es un pensamiento que pretende definir una "situación" independientemente de los hombres que la constituyen.⁽²⁵⁾ Es un modo de pensamiento que se encontrará en todas las formas "objetivistas" del marxismo, que gustan de razonar sobre la existencia de las condiciones objetivas del socialismo y del retraso de sus condiciones subjetivas, Gramsci, que desconocía *La ideología alemana*, pensará con radicalidad, a partir de este filón marxiano, cuando declarará sin ambages que la única situación objetivamente revolucionaria es una situación subjetivamente revolu-





cionaria. (26)

11. Se habrá entendido, por el conjunto de mis palabras, que en el transcurso del proceso de elaboración de una nueva cultura en el que estamos ahora empeñados, deseo realzar todos los elementos del patrimonio comunista que, a mi parecer, conservan un valor insustituible, lo que sólo puede hacerse procediendo de una manera radicalmente crítica y aceptando discutir las numerosas críticas dirigidas por la nuevas culturas a esta tradición, por lo demás, plural. Es particularmente necesario cuando se trata del problema de la "socialización" contra el cual, me parece, se ha estrellado el movimiento obrero. La organización de la producción como "una única inmensa fábrica" según dijo Lenin en *El estado y la revolución* remite necesariamente a un aparato público (y a una planificación central) que no sólo no puede decaer, sino que en algunas condiciones históricas se transforma en un monstruoso Leviatán irracional. La solución augestionaria fue un intento valiente, pero cuyos resultados conocemos, en las condiciones en que fue aplicada en Yugoslavia. Se puede, no obstante, mantener el objetivo definido por Marx de una reapropiación del trabajo por los trabajadores. Para entablar un proceso de desalienación, hay que considerar ciertamente formas de gestión directas en las unidades de producción, opuestas a las formas de gestión global que necesariamente son *indirectas* y que parecen difíciles de evitar. ¿Puede avanzarse en el sentido de una socialización verdadera, tomando la idea comunista como idea reguladora y combinando formas de reapropiación directas, pero locales, (que remiten a la idea de autogestión o de producción cooperativa) y for-

mas de organización indirectas, sea *a priori* por instancias públicas controladas, sea *a posteriori* por formas mercantiles no capitalistas? ¿Cómo puede avanzarse en el sentido del autogobierno de los productores? ¿Qué formas puede tomar el desarrollo de una cooperación consciente y voluntaria en las condiciones actuales? No parece que se pueda adelantar en la discusión de este problema sin tener en cuenta, por un lado, la función coordinadora de los poderes públicos que puede revestir formas bien distintas de las que conocemos hoy y, por otro lado, un *medium*, llámesele como se quiera, pero que conservará unas cuantas funciones del dinero. Lo que debe debilitarse en el transcurso de un proceso de transformación anticapitalista es la forma mercantil de la fuerza de trabajo, la forma autonomizada de la circulación del capital y la forma capital que reviste el plustrabajo social.

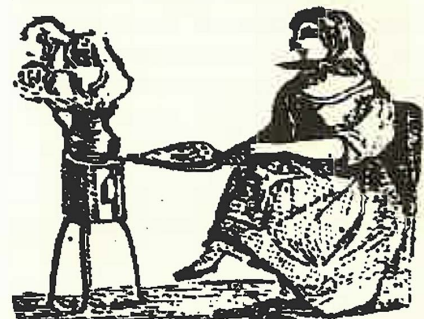
Estas cuestiones que atañen a nuestro porvenir nos obligan también a



afinar el análisis de las sociedades en las que vivimos. La cuestión que quiero plantear es la siguiente: así como la manera en que se efectúa la salida del socialismo burocrático (en el sentido de una recapitalización) obliga a renunciar a las tesis que presentaban el sistema económico de estos países como una forma de capitalismo, las políticas neoliberalistas de privatización y de desmantelamiento del estado social, que se han desarrollado en nuestros países, nos obligan a preguntarnos qué formas de desmercantilización parciales existen ya en ellos y, por consiguiente, a conocer mejor la naturaleza de las sociedades en las que debemos definir programas y actuar (resultaría curioso que, en el momento en que las fuerzas

neoconservadoras se empeñan en demoler lo que consideran, conforme a los análisis de sus teóricos, formas peligrosas del socialismo, sigamos por nuestra cuenta manteniendo un discurso que considera omnipresente y todopoderosa la lógica sistémica del capital y la de un estado capitalista cuya esencia sería inmutable! Para poder luchar, reconocer posibles aliados y adversarios seguros, hay que saber identificar los elementos de la realidad que hay que defender y desarrollar, cuando el enemigo, por su parte, parece tenerlos muy claros.

12. Estas últimas consideraciones me llevan a tocar otro problema difícil que se refiere a las relaciones de la política (y de lo estatal) con lo económico. En general, la idea de la política que vemos emerger se caracteriza por el rechazo de mantener separados en los hechos y en la teoría, no sólo la política y la cultura con sus valores y sus saberes, sino también la política y la economía, normalmente consideradas esferas autónomas. Este rechazo de la separación ha tomado formas diversas en tradiciones culturales múltiples: se le conoce generalmente bajo el nombre de crítica del economicismo, cuya matriz sería, en el fondo, de naturaleza liberal. (27) El nombre de Gramsci, en lo que se refiere a las tradiciones marxistas, debería ser el primero. (28) Tratándose de Francia, en los años sesenta-setenta habría que añadir el de Althusser. Habría que dar muchas más referencias, pasadas o actuales. Sólo quisiera añadir el nombre de Polanyi cuya obra fundamental *La gran transformación*, traducida al francés, es de 1944. (29) Esta crítica del economicismo parece remitir de hecho a una multiplicidad de ideas. La primera se nos presenta bajo la forma siguiente, que podemos a mi parecer acoger sin dudas: las relaciones de producción que estructuran lo econó-



mico son relaciones de poder y de dominación; la explotación implica un trabajar que es coacción, hasta cuando se efectúa en la forma moderna del libre contrato, lo que llevaba a Marx, que no ignoraba esta forma contractual, a hablar seriamente de "esclavitud asalariada". La segunda idea concierne directamente a las relaciones del estado y de lo económico: la encuentro expresada de la manera más convincente en Antonio Gramsci que, al hablar de la forma clásica del estado liberal, presentaba el Parlamento como el *Trade-Union* de los capitalistas, en un momento en que el derecho a la asociación de los trabajadores todavía era considerado un atentado a la libertad. De hecho, decía, este estado pretendidamente no intervencionista es un momento constitutivo del "mercado determinado". Este funciona bien según el libre juego de los automatismos económicos, pero después de que el



estado lo haya estructurado legalmente de manera de asegurar la posición subalterna de la fuerza de trabajo-mercancía y no sólo la igualdad de posibilidades de los competidores. Me parece que esta idea puede igualmente asumirse en nuestra cultura. En particular porque incluye muy claramente la siguiente consecuencia enunciada por Gramsci: el nacimiento de los sindicatos, que es un elemento esencial de lo que se llama democracia moderna, modifica profundamente las relaciones de fuerzas existentes en el "mercado determinado" y en la "sociedad civil". Más generalmente, como intenta demostrarlo Jacques Bidet, es comprensible que en una perspectiva semejante centralidad del Estado se convierta en un invite decisivo de las luchas democráticas.⁽³⁰⁾ La indiferencia po-



lítica (constantemente denunciada por Marx) que engloba siempre los poderes públicos y su centralidad, es catastrófica para las clases subalternas. La burguesía, por su parte, aun cuando se proclama políticamente liberal, es siempre intervencionista: siempre tiene una política económica por aplicar. Admitido esto, que toma en cuenta, entre otras cosas, los inmensos poderes económicos del estado actual, no creo que podamos renunciar pura y simplemente a la idea de que el mundo moderno en el que vivimos está estructurado en esferas autónomas que poseen una lógica sistemática propia, sean cuales sean sus interferencias. Los teóricos clásicos de la tradición liberal, y Hegel y Marx con ellos, han pensado el mundo moderno como "separación" y autonomización recíproca de la "sociedad civil" y del estado representativo. Y se vuelve a encontrar esta conceptualidad en un teórico del capitalismo tardío o desarrollado como Habermas. Esta conceptualidad no me parece soslayable. Más bien creo que, a pesar de todas "las grandes transformaciones", refleja el carácter todavía liberal del mundo en el que tenemos que actuar. Lo dije antes, el neoliberalismo sólo se entiende como voluntad política de desconstruir todo lo que en las sociedades del *Welfare*, ha puesto en tela de juicio la autonomización del sistema económico protegida por instituciones políticas nacionales e internacionales, que quieren regular lo más inteligentemente posible el proceso de acumulación del capital. Me parece que debemos concebir más bien el final de la "separación" de lo económico y de lo político como una tarea por realizar: me parece que ésta es la orientación que encontramos en las diferentes formas del pensamiento democrático radical o

en interpretaciones de las teorías de la justicia que quieren salvar el límite del pensamiento liberal. Este límite es siempre la reafirmación de la "separación" de lo político y de lo económico. El proceso de decisión democrático no debe salir del marco estrechamente definido de la esfera política; más allá de esta frontera empieza otro universo, el de un mundo económico "naturalizado" y sacralizado.

El dinamismo esencial del pensamiento democrático radical está en la afirmación de no ver por qué el principio del autogobierno no se puede hacer cargo de este ámbito decisivo de la existencia humana que es la producción económica. La posibilidad de una racionalidad práctica de la política depende evidentemente de las posibilidades de *governar* y de *controlar* en instancias políticas múltiples, las finalidades, el sentido y los efectos decisivos del desarrollo económico. Como lo han subrayado por lo demás teóricos tan profundos como Tocqueville, Marx y Weber, la autonomización recíproca de lo económico y de lo político significa igualmente el desarrollo, en el estado, de enormes aparatos burocráticos; podemos decir, pues, que las tareas de una democratización radical son las del control, por los hombres asociados, de sus sistemas administrativos y económicos. La idea es tan difícil en el plano de la elaboración teórica como en el de la realización práctica.

13. Concluiré con el problema de lo universal. Y lo haré partiendo de preguntas que nos hicimos en el texto de introducción a nuestro coloquio: "¿Se orienta la nueva cultura de izquierda hacia un ahondamiento de la idea de socialismo? ¿Hacia una alternativa a ésta? ¿O hacia su inclusión en una problemática más amplia?"

Tenemos que arriesgarnos ahora a una respuesta y a una idea preconcebida. Precisaré, para empezar, lo que entiendo por socialismo: para que un pueblo, un continente, la humanidad entera se internen en un proceso que se pueda llamar socialista, tienen que intervenir "reformas de estructura" en el orden de la política, en las estructuraciones sociales y culturales así como en el proceso de reproducción de la vida (que engloba lo



que llamamos la economía) que apuntan a la abolición de los privilegios de todo tipo que son los del poder, de la cultura y de la riqueza. Como el sistema del mundo está dominado por el poder del capital y de los que lo sirven, estas reformas de estructura son "socialistas" cuando perjudican, más o menos profundamente, al poder del capital y a las limitaciones de las formas de democracia que acepta. En este sentido diré que una rápida comparación entre Francia y los EE UU, en cuanto a la seguridad para los que trabajan de poder cuidar su salud, de mandar a sus hijos a la escuela y de arrostrar el momento del retiro, lleva a afirmar que ha habido en Francia reformas de estructura anticapitalista que los Estados Unidos desconocen. La condición de asalariado no es la misma, y me parece que se puede hablar en uno de los dos casos de una desmercantilización parcial de la fuerza de trabajo. Basta, para convenirse de que sólo ha sido parcial, con considerar el ejército industrial de reserva, para volver a encontrar, a pesar de todos los tratamientos sociales del paro, una característica de la situación del proletariado el siglo XIX descrita por Marx.

Una vez precisado esto, se puede intentar dar una respuesta a las tres cuestiones planteadas. Para la primera pregunta, diría que muchas corrientes de la nueva cultura de izquierda contribuyen al ahondamiento de la idea socialista. De forma parcial y unilateral, como ocurre necesariamente y durante un proceso de confrontación, que crea tensiones teóricas y políticas lejos de resolverse, pero creo que se puede afirmar que el pensamiento socialista está integrando paradigmas nuevos que desconocía. Añadiré que, a

mi parecer, las corrientes aún vivas del pensamiento socialista, las que demuestran su capacidad de renovación, pueden desempeñar un papel considerable en esta confrontación y en esta elaboración plural.

¿Se orientan estas nuevas culturas de izquierda hacia una alternativa a la idea de socialismo? Contestaré diciendo que, según el modelo de socialismo al que nos referimos, estas corrientes tienen que tomar necesariamente una forma alternativa y conservarla por mucho tiempo o permanentemente, en la medida en que expresan intereses fundamentales que deben ser reafirmados constantemente, incluso conflictualmente. La norma de oro de una verdadera confrontación, es que cada corriente cultural debe desarrollar radicalmente todas las consecuencias del nuevo paradigma que formula. Aunque el espacio de la acción política sea ne-



cesariamente aquel en el que se constituyen acuerdos mayoritarios, su buen funcionamiento implica no un consenso cultural alcanzado de entrada, sino disensos que hagan valer su punto de vista con insistencia.

En cuanto a la tercera pregunta, que se refiere a la inclusión de la idea socialista en una problemática más amplia, contestaré que me parece que esto está efectivamente ocurriendo y que me parece significativo a este respecto que se trate cada vez más de eco-socialismo. En relación con el concepto de control de los medios de producción y de intercambio tradicional en una cierta tradición marxista, un teórico como O'Connor que podríamos calificar de neomarxista, habla a partir de ahora del control por la especie humana de las condiciones ecosistémicas de la reproducción de la vida.⁽³¹⁾ Y pasan-

do a otro tema, también se plantea el problema del control de los hombres sobre los aparatos administrativos que la "modernidad" multiplica. La problemática se amplía todavía más cuando nuestra reflexión crítica toca la cuestión crucial de los límites de la razón y de la voluntad de control. Nuestra cultura debe integrar el sentido del límite, del carácter finito, y podríamos decir, una suerte de modestia por parte de su "sujeto" completamente interdependiente. Estas últimas observaciones me llevan a plantear la cuestión de la universalidad, que la mundialización de nuestra existencia histórica y el carácter dramático de los problemas que se plantean urgentemente al conjunto de la humanidad imponen cada vez a nuestra reflexión.

Para plantear con valor el problema que de ello resulta para la idea misma de socialismo, se podría formular la hipótesis siguiente que argumentaré así: dado el carácter dramático de toda una serie de cuestiones planetarias, ¿no nos vemos acaso llevados a preguntarnos si no sería de lo más urgente poner entre paréntesis la cuestión del socialismo? La cuestión del socialismo —podría decirse— divide. La acción política debe partir de las formas de conciencia que unen a los hombres, para definir programas y concebir instituciones que permitan resolver los problemas que quieren resolver. Por consiguiente, hay que dejar la cuestión del socialismo entre paréntesis, con quizás los "ideologismos" que implica, y dedicarse más bien a definir programas y sistemas institucionales que permitan realizarlos, partiendo de las necesidades por satisfacer, de las catástrofes por evitar. El razonamiento no deja de tener fuerza y que creo que está presente en numerosas cabezas.

Les expondré ahora el razonamiento inverso que consiste en decir: las divisiones políticas reales, las luchas que las engendran y a partir de las cuales se constituyen reagrupamientos, fuerzas concurrentes o antagonistas, no tienen sólo por objeto los programas; de hecho atañen a los medios, las condiciones, las instituciones, las estructuras, sin los cuales los programas no pueden

realizarse y por consiguiente a las fuerzas sociales que son favorables o que se oponen a su realización. Hablar de socialismo a propósito de estas cuestiones de interés universal, es hacer la luz sobre tales configuraciones de fuerzas sociales, sobre las condiciones reales, sobre los medios a poner en práctica.

Por fin, podríamos imaginar un tercer razonamiento que sería: partamos del mundo como totalidad, de los problemas que en él se plantean, de los programas por definir, de los recursos económicos y varios por poner en práctica, de los medios por evitar o por excluir, como la dictadura o la guerra, y no debemos nombre a este proyecto, o en todo caso, démosle nombres que no dividan *a priori*, como socialismo o comunismo; hagamos intervenir sólo conceptos como libertad, justicia, supervivencia, riqueza de vida, pleno desarrollo individual, autonomía de los grupos, solidaridad, democracia, que no asustan y a los que se les puede dar un contenido concreto.

Esta tercera versión que lleva, en apariencia también, a poner entre paréntesis la idea de socialismo, tiene la ventaja de tener en cuenta el contenido de la segunda versión sobre las luchas reales, y la especificidad del momento político de la decisión en el que se ponen de acuerdo voluntades que, por otro lado, están divididas por sus valores, sus concepciones del bien individual y colectivo, sus identidades, sus intereses, sus soluciones políticas globales. Pero de hecho, esta tercera versión no descarta la idea de socialismo y la libertad para sus partidarios de defender su causa y de adelantar soluciones políticas concretas a las cuestiones que deben resolverse con una decisión democrática mayoritaria.

Llegamos en realidad al problema mayor de las relaciones entre conflictualidad y consenso; la política se define hoy todavía a partir de que la política signifique siempre y todavía lucha; pero es una lucha que implica la búsqueda de los consensos más amplios, el rechazo de la violencia salvo imposibilidades ma-

yores, el recurso a reglas comunes, a valores, a principios que pueden ser ampliamente compartidos. El "fin de las ideologías" o la laicidad política pueden significar algo positivo en este sentido. A condición de dejar claro que las ideologías, las tradiciones culturales existen, y que su existencia no es negativa si se las relaciona con un espacio de la política definido como el lugar en el que se elaboran soluciones concretas a problemas urgentes. En el transcurso de la confrontación, en la que se manifiestan con su especificidad tradiciones políticas e ideológicas diversas o portadores de saberes, y antes de la decisión se plantea la cuestión de lo



que puede ser universalizable en cada tradición y por lo tanto no puede designarse con un "ismo" particular. Quizás tengamos así alguna posibilidad de definir una racionalidad política que conceda su lugar legítimo a la dimensión de la universalidad. Sin olvidar, sin embargo —porque somos los hijos de la sospecha— que lo universal es constantemente el lugar en el que se organiza la opresión de la particularidad, de la clase, de los pueblos, del otro sexo, de las diferencias individuales, etc. Sabiendo que las diferencias de poder son tan reales como la fuerza del derecho, que no se toman demasiados riesgos considerando el poder y su conflictualidad como una dimensión del hombre moderno, sin extrapolar hasta la condición humana a secas. En este sentido sería útil recoger el concepto gramsciano de "hegemonía" que remite siempre a su contrario: la coerción, para definir la política, no como una mera relación de fuerza, sino como esfuerzo hacia un proyecto colectivo portador de universalidad concreta, en unas condiciones en las que la relación de fuerza es omnipresente y en las que "la cues-

tion de la soberanía no se disuelve como un azucarillo en el café".

Una última palabra para concluir. El principio fundamental que se puede extraer de la obra de Marx o de la de su discípulo, forzosamente disidente, Antonio Gramsci, es el de una búsqueda de la autonomía cultural como condición de la autonomía política de las fuerzas sociales que pretendían representar. Este principio sigue siendo válido hoy. Para elaborar una idea del socialismo que se adecúe a las necesidades de nuestra época, tenemos mucho que aprender de numerosos movimientos sociales o de pensamiento, tenemos que integrar culturas que se desarrollaron independientemente del marxismo, y hasta contra él. En esta confrontación multilateral en la que las culturas se contaminan ¿qué queda de la exigencia de autonomía del pensamiento y de la acción?, ¿dónde se alojará, en una época en la que ya no tenemos, como ellos, la certidumbre sensible de una clase social investida de las funciones de sujeto histórico universal? Podemos encontrar el principio de esta autonomía cultural, de ahora en adelante frágil, preguntándonos qué clases de intereses emancipatorios debe expresar nuestra nueva cultura. Como lo universal no existe de forma abstracta y siempre tiene sus partidarios y sus adversarios, diré que podemos partir del principio que nuestra nueva cultura debe expresar el interés emancipatorio del mundo del trabajo. Este interés se opone al de otras fuerzas sociales que nos remiten siempre, a pesar de toda la complejidad del mundo moderno, al capital. Esta conflictualidad no es la única, y existen muchas formas de conflictualidad "transversal", como se dice hoy en día, que remiten *directamente* al interés de la especie humana. Pero la conflictualidad primaria está siempre ahí, y no creo que se puedan satisfacer los intereses directamente o inmediatamente "universales" de la especie, omitiendo vincularlos o coordinarlos con los intereses emancipatorios del mundo del trabajo. Además, emancipar el trabajo del capital (o de cualquier otra forma de opresión del mundo moderno que no fuera el capital) es siempre un objetivo potencialmente universal.

(*) Jacques Texier es Director d'Actel Marx

Notas

(Las referencias bibliográficas se dan conforme a la edición original citada por el autor N.T.)

1. Marx Engels, *Correspondance* tomo I Editions sociales 1971, p.299; carta de septiembre de 1843.
2. ¿No es acaso el conflicto palestino-israelí trágico en el sentido en que lo entendía precisamente Aristóteles?
3. K. Marx, *Misère de la Philosophie*, Paris. Editions sociales 1961, p.124. Thomas Hobbes *Léviathan* Paris Editions Sirey 1971. p.163
4. Ernest Renan, *La réforme intellectuelle et morale*; Paris Editions complexes, 1990
5. Tesis sobre Feuerbach, en K. Marx F. Engels, *L'idéologie allemande*. Paris Editions sociales, 1968, p.32
6. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi Editore, Torino, 1975. p.1752, Q.15 (II) & 4. Traducción francesa, *Cahiers de la prison* (cuadernos 14, 15, 16, 17 y 18) Paris, Editions Gallimard 1975, p.108
7. Cf. por ejemplo, Jacques Texier, *Rationalité selon la fin et rationalité selon la valeur dans Les cahiers de la prison en Actuel Marx* nº4, 2º semestre 1988, P.U.F. p.97 y Jacques Texier *Gramsci face ao americanismo analyse do Caderno 22 dos Cadernos do carcere* in *Vertice* abril, 1991, nº 37 Lisboa.
8. Cf. Robert Dahl *Democracy and its Critics*, Yale University, 1989.
9. Pero también se encuentra expresada con fuerza por Hegel que no pertenece propiamente a esta tradición. Cf sobre este punto las obras de Domenico Losurdo.
10. Un autor como Dahrendorf es muy significativo a este respecto.
11. Dejo de lado aquí la cuestión de la "dopplezza" que se refería a su relación de solidaridad con la URSS.
12. Gramsci, *Quderni del carcere*, op.cit. *Cuaderno 25*, p 2276 y siguientes.
13. *Actuel Marx* nº 8, segundo semestre; 1990, en un dossier llamado *Liberté, Egalité, Différences*
14. Cf. en el mismo número la controversia entre María Luisa Bocchia (*La différence de sexe et l'égalité complexe*) y Michele Prospero (*Renoncer à l'égalité?*)
15. F. Engels, *De l'autorité en Marx/ Bakounine, Socialisme autoritaire ou libertaire*. Textos recogidos y presentados por Georges Ribeil, 2 vol. Paris, U.G.E. 10/18, 1975, t. II, p.120
16. Es muy significativo a este respecto el debate americano sobre Marx y la justicia, Marx y la moral, que por mi parte encuentro apasionante. Cf. a este respecto *Actuel Marx* nº 10, segundo semestre, 1991, sobre *Ethique et politique*, el artículo de Stefano Petrucciani.
17. Cf. por ejemplo: Benedetto Croce, *histoire de l'Europe au XIXÈME siècle* Paris, Idées Gallimard 1959, Introducción *La religion de la liberté* p.77.
18. Sobre las sociedades por acciones y las cooperativas, hay que leer en el libro III de *El capital* el capítulo XXVII, titulado: *Le rôle du crédit dans la production capitaliste* K. Marx, *Le capital*, libro 3, tomo II, Editions sociales, 1959, p.101 y siguientes. Sobre las cooperativas, Marx escribe: "Dentro de la vieja forma, las propias fábricas cooperativas de los obreros representan la primera ruptura de esta forma, aunque evidentemente reproducen, y no pueden no reproducir siempre en su organización efectiva, todos los defectos del sistema existente. Pero en estas cooperativas se suprime la contradicción entre capital y trabajo, aunque los trabajadores sean sólo, como asociación, su propio capitalista, es decir si utilizan los medios de producción para valorizar su propio trabajo. Estas cooperativas muestran cómo, a partir de un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales y de las formas sociales correspondientes de producción, a partir de un modo de producción dado" p.106. Esta parte de *El capital* se redactó probablemente en 1865.
19. La producción capitalista de las sociedades por acciones ya no es una producción privada, sino una producción por cuenta de un gran número de asociados, y si pasamos de las sociedades por acciones a los trusts que someten y monopolizan ramas enteras de la industria, entonces ya no es sólo el fin de la producción privada sino el cese de la "ausencia de plan" Marx, Engels, *Critique des programmes de Gotahet d'Erfurts*. Editions sociales, 1972, p.96. Este texto es de 1891.
20. Maurice Godelier, *L'Oeuvre de Marx, Actuel Marx* nº17, primer semestre, 1990, p.139 y siguientes.
21. Gianfranco La Grassa, *Capitalismo contemporáneo e ruolo della teoria marxista* in *Critica marxista* nº 1, 1991, año 29.
22. Robert Dahl, *Apreface to Economic Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1985.
23. Cf. *Le capital* libro 1, tomo III, Editions sociales 1950, cap.XXXII, *La tendance historique de l'accumulation capitaliste* p.205.
24. K. Marx F. Engels, *L'idéologie allemande* Editions sociales 1968, p.242.
25. *Ibidem* p.243, "sólo un santo de la índole de nuestro Sancho" (Stirner J.T.) puede tener la idea de separar el desarrollo "de los hombres" del desarrollo de "la sociedad" en la que estos hombres viven.
26. Cf. por ejemplo Gramsci, *Quaderni del carcere*, op.cit. p.1051; traducción francesa *Cahiers de la prison* (Cuadernos 6, 7, 8 y 9) op.cit. p.362
27. Cf. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op.cit. p.1589 (Q.13 & 18); traducción francesa, *Cahiers de la prison* (cuadernos 10, 11, 12 y 13) op.cit. p.386.
28. Cf. Jacques Texier *Sur les sens de société civile chez Gramsci*, in *Actuel Marx* nº5, primer semestre 1989, P.U.F.
29. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston Inc., New York 1944, La traducción francesa en Gallimard está agotada desde hace mucho tiempo.
30. Jacques Bidet, *Théorie de la Modemité*, P.U.F. 1990
31. James O'Connors, *Capitalism, Nature, Socialism*, Santa Cruz, 1988 y *Idem, The meaning of crisis*, Basil Blackwell Ltd, Oxford 1987.

Las transformaciones mundiales: crisis y desafío para la izquierda

James Petras*

Introducción

Los cambios históricos mundiales corren a paso acelerado: las transformaciones y el dominio neoliberales de los setenta y de los ochenta han creado las condiciones para una nueva ronda de guerras, crisis económicas y revueltas sociales en la década de los noventa.

La lógica de la polarización social, la sobreexplotación de las finanzas y la especulación inmobiliaria relacionada con la actividad productiva era inherente a los cambios impuestos por los neoliberales, provocando la crisis y la volatilidad de los mercados. Implícito en el desarrollo desigual del poder económico y militar entre los bloques imperiales rivales, existía la probabilidad de un intento por parte de los EE UU de imponer su supremacía militar. La aplicación implacable del capitalismo del libre mercado en Europa Oriental y el Tercer Mundo permitieron la intensificación del saqueo occidental, acompañado de un espiral descendente sin final a la vista. Las tensiones internas que resultan de las transformaciones de los setenta y de los ochenta son un mundo de conflictos internacionales acrecentados, competencia global intensificada y desigualdades sociales cada vez más profundas, condiciones objetivas maduras para una nueva ronda de revueltas sociales que dependen del surgimiento de nuevos mediadores sociopolíticos capaces de insertarse en el nuevo contexto explosivo y de organizar alternativas radicales. Para que la izquierda pueda intervenir con éxito, debe luchar a

brazo partido contra la envergadura de los cambios históricos mundiales de las últimas décadas e identificar los eslabones débiles para romper la cadena.

La transformación de los setenta y los ochenta

Los setenta y los ochenta fueron un período de la contrarrevolución liberal en todo el mundo. Mediante las ametralladoras y los escuadrones de la muerte en el Sur y mediante regímenes electorales derechistas y represión constitucional en el Norte, las políticas públicas pusieron en marcha el proceso de reconcentración del ingreso en la cima, la marginación abajo y la atomización e impotencia en el medio. Nuevas estructuras económicas enraizadas en el poder financiero y las empresas multinacionales ligadas entre sí a través de circuitos electrónicos privados, socavaron los mercados nacionales, trasladaron los subsidios estatales de los programas de asistencia social a la socialización de las pérdidas de capital privado. De modo creciente, el capital se volcó de las actividades productivas a la especulación en los así llamados servicios, saqueando al estado y aumentando la riqueza mediante la devaluación del trabajo y la introducción de la tecnología electrónica. La así llamada "sociedad postindustrial" especulativa era, como nos comunicaron sus voceros, una etapa superior del capitalismo, inmune a las crisis y los ciclos de las sociedades industriales "anteriores". La carrera ascendente entre las tres

potencias capitalistas principales, acompaña la contrarrevolución neoliberal y el dominio del capital financiero especulativo para lograr superioridad competitiva, formar regiones de bloques imperiales y penetrar y expandirse en los mercados de los competidores. El resurgimiento de las rivalidades interimperialistas entre los países capitalistas reemplazó el conflicto bipolar entre los EE UU y la Unión Soviética. El mercado mundial se convirtió en el campo de batalla de los bloques imperiales rivales a mediados de los ochenta.

La tercera transformación de la década anterior fue la desintegración del estalinismo, la marginación de la oposición socialista de izquierda y el dominio de los regímenes neoliberales en toda Europa Oriental y en muchas de las repúblicas soviéticas. La caída del estalinismo tuvo un efecto dual, el de debilitar las oportunidades comerciales y de ayuda a los movimientos anticapitalistas del Tercer Mundo y el de abrir sus economías al pillaje y la penetración capitalista; en una palabra, el de extender el dominio de la hegemonía de Occidente. La contrapartida de la dialéctica del colapso estalinista, sin embargo, es la oportunidad estratégica para reafirmar la formación de nuevos movimientos y visiones del colectivismo democrático en contra del autoritarismo burocrático del estalinismo así como del pillaje y la violencia del "mercado libre".

La cuarta transformación fue la extensión de los regímenes electorales hacia vastas regiones del Tercer

Mundo y de Europa Oriental y del Sur anteriormente bajo la mano de regímenes militares y dictaduras unipartidarias. El proceso, llamado por los medios de comunicación masivos "transiciones a la democracia", se insertaba en estructuras estatales autoritarias y sistemas económicos neoliberales elitistas que definieron en forma inmediata y definitiva la agenda política y económica. Los regímenes electorales se diseñaron para legitimar el modelo neoliberal, el pillaje occidental de las economías y las estructuras estatales existentes.

La quinta transformación fue de índole cultural y se encontraba enraizada en las prácticas e ideología del neoliberalismo: por un lado, la creencia de que "el egoísmo era bueno" y "la movilidad ascendente a todo costo" eran las voces cantantes del progreso; por el otro, un aumento en las fuerzas de seguridad para imponer el aislamiento y la segregación de los ricos de la vida deteriorada de los pobres. Se importó el Tercer Mundo al corazón de Occidente: gran cantidad de inmigrantes ilegales para ser sobreexplotados a costos por debajo de los "niveles nacionales" de reproducción; el crecimiento de una clase, de los sin techo, a medida que el capital inmobiliario se convertía en el centro de la especulación del capital y la riqueza: cerrar fábricas y aumentar alquileres.

La sexta transformación de la década de los 70 y 80 fue la integración ideológica y política a nivel mundial de los partidos comunistas y socialdemócratas al "proyecto neoliberal" y la conversión de muchos de los ex izquierdistas de los sesenta al mismo proceso. Desde Europa del Sur a América del Sur, desde París a Barcelona, desde Varsovia a Managua,



los ex izquierdistas de los sesenta se unieron en la aclamación del mercado como el mecanismo más eficaz para organizar la economía —aun cuando sus países se desintegraban bajo el impacto del mercado. La integración y subordinación de los partidos tradicionales y la fuga de los intelectuales desde los movimientos hacia los institutos, consolidó la hegemonía de la clase dirigente y creó una brecha enorme entre la clase intelectual político-electoral y la masa de víctimas de la economía neoliberal.

La séptima transformación se produjo en el área de los valores y las relaciones personales. Los principios formativos derivaban de Hobbes: "una guerra de todos contra todos". El poder personal se convirtió en el valor supremo tanto de las élites como de sus supuestos adversarios. Se



estigmatizó, desdeñó o relegó la solidaridad a los grupos marginales. La privatización de la vida aumentó a medida que se degradaban las condiciones públicas y se abusaba de la población foránea.

Los intercambios y amistades personales fueron reemplazados por intercambios impersonales y relaciones instrumentales: la desconfianza universal se convirtió en categoría superior. El cálculo y la manipulación reemplazaron a la espontaneidad y la solidaridad. Los ideales de los especuladores de la clase dirigente encontraron expresión en todos los niveles de la sociedad: los traficantes de drogas imitaron a los especuladores. La imagen de sujetos pasivos en el trabajo, objetos indiferentes en la política y espectadores de los medios de comunicación (deportes, sexo y delitos) duran-



te el tiempo libre, se transformó en la realidad natural masiva de los ochenta.

El amor se transformó en sexo, en ejercicio, el ejercicio en alimentos de salud; todos ellos se comercializaron. Freud fue enganchado al carro de Adam Smith: el impulso hacia una expresión sexual se disoció de un contexto personal y social más amplio: el ideal era el aislamiento, el poder físico y un entorno opulento. La psiquiatría se volcó al "control del estrés" en lugar de estudiar los controladores del estrés: los contaminadores de los espacios públicos subvencionaban a los directores de los sentimientos privados. Los sentimientos personales de frustración, impotencia, frigidez se disociaron de las formas de control, manipulación y trivialización personales e impersonales. La depresión se transformó en estilo de vida: una vida aislada, impotente y rutinaria vacía de relaciones espontáneas y de afecto auténtico.

Crisis y transformaciones de la década del noventa

No obstante, estas transformaciones de los setenta y de los ochenta no han terminado con la historia. Por el contrario, como consecuencia de estas se han producido en forma inmediata una nueva serie de desafíos, conflictos y crisis que definen las condiciones para la política revolucionaria de los noventa. En la siguiente sección, procederé a identificar y analizar la naturaleza de cada una de las crisis y transformaciones inminentes o actuales, concluyendo con una discusión sobre los desafíos y oportunidades que presentan para la izquierda.



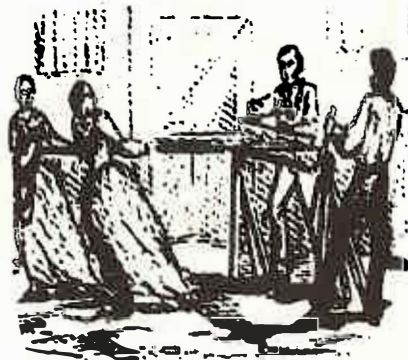
Las transformaciones que ocurrieron durante la década del setenta y del ochenta han dejado su marca profunda en las estructuras del estado, las clases, la economía y la cultura: los trabajadores industriales se han transformado en trabajadores independientes o prestadores de servicios de baja remuneración; los industriales han sido reemplazados por los financieros y especuladores, los ingenieros por los asesores de inversiones; los pobres se convirtieron en gente de la calle. El estado ya no defiende el capital a través de la asignación de gastos para el bienestar social: su papel está unido en forma más directa a socializar las pérdidas del capital y a privatizar empresas públicas rentables. La economía está flotando cada vez más en una montaña de consumo financiado por la deuda y el crédito. La estructura de clase se polariza cada vez más en un 15-20% opulento que actúa a través de circuitos privados de educación, salud, comunicaciones y transporte y el resto que depende cada vez más de los servicios públicos en decadencia. Las transformaciones estructurales por las que se trabajó afanosamente en los setenta y los ochenta han creado una nueva serie de violentas contradicciones y divisiones cada vez más profundas en los noventa. Nos en-



contramos en la actualidad en el comienzo de un nuevo período de transición: el desmoronamiento de la contrarrevolución neoliberal, el surgimiento del nuevo orden mundial y la evolución de las "crisis-totales": económicas, sociales, ecológicas, culturales y políticas que traspasan las fronteras nacionales. Así como resulta evidente que la transformación estructural de los setenta y de los ochenta no se limitó a ningún escenario en particular, los nuevos conflictos y contradicciones tendrán un impacto histórico a nivel mundial.

De la crisis a la catástrofe: el neoliberalismo postestalinista

Los nuevos regímenes neoliberales no solucionaron la crisis producida por el estancamiento del estalinismo en Europa Oriental y la Unión Soviética. Por el contrario, la región se ha movido de la crisis a la catástrofe. Según la mayoría de los indicadores sociales y económicos, la región ha



experimentado un deslizamiento sin precedentes hacia el abismo. Millones de personas han perdido sus empleos, sus viviendas, asistencia social y campos. En menos de un año el hambre, la falta de vivienda y la miseria han azotado a la mayoría profundamente. Los nuevos regímenes neoliberales se han convertido en virtuales intermediarios de las políticas del FMI, del Banco Mundial y de los gobiernos y bancos occidentales. El grado de dependencia iguala o excede al que existía con anterioridad a la restauración capitalista. En Alemania Oriental, los alemanes occidentales se han apropiado de los mercados, han forzado el cierre de fábricas y amenazado con despedir a la mitad de la mano de obra —en una manera que se asemeja a la conquis-

ta colonial inglesa de la India. La conquista económica, la dependencia política y la polarización social van acompañadas de la degradación de la cultura nacional: Budapest es conocida hoy en día como la Bangkok oriental, con la pornografía infantil como el protagonista principal del capitalismo porno como uno de los pocos "sectores en crecimiento". La brecha monumental entre la promesa neoliberal en oposición al estalinismo y la realidad miserable del neoliberalismo en el poder es el punto de confrontación y de crisis más evidente. A pesar de la hostilidad hacia el comunismo oficial y la propaganda del mercado libre, la gran mayoría de los trabajadores en el Este mantienen valores socialistas fundamentales —en contra de las ganancias excesivas y los privilegios sobre la propiedad y a favor del pleno empleo, el bienestar y los servicios sociales.

La catástrofe socioeconómica que se desarrolla bajo el neoliberalismo erosiona la legitimidad y hegemonía de las clases dirigentes del mercado libre. Está surgiendo una nueva ronda de luchas de clases, étnicas, raciales y de sexos. El resultado de la catástrofe neoliberal no está predeterminedo. Tampoco es inevitable que la lucha de clases "avance": muchos son los resultados posibles, desde la emigración a una mayor miseria, a guerras nacionales chovinistas, a nuevos movimientos sociales y dinámicos, según la intervención política (volveré sobre este punto en la conclusión). Por ahora, baste con señalar que el llamado triunfo de "la democracia liberal y el mercado libre" del año pasado fue prematuro. Los acontecimientos históricos desmoronaron y desgarraron aquella visión, dejando regímenes con legitimidad dete-



riorada y que —ante el creciente descontento y desmoronamiento— tienen a buscar soluciones.

El nuevo orden mundial: un retorno al militarismo e imperialismo

El poder mundial en decadencia de los EE UU se da junto con la intensificación de la intervención militar. El tamaño y alcance de la intervención y los costos humanos aumentan en progresión geométrica.

1983: Granada, una isla con 120.000 habitantes fue atacada por 20.000 *marines* y hubo cientos de víctimas granadinas, colegios y hospitales destruidos.

1989: Panamá, un país con tres millones de habitantes fue atacado por 30.000 soldados que combinaron ataques por aire y tierra con miles de víctimas y barrios enteros destruidos.

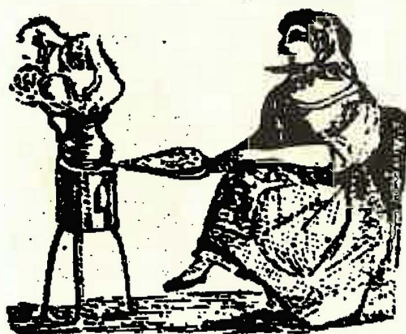
1991: Irak, un país de 17 millones de habitantes atacado por 450.000 de soldados, decenas de miles de marinos y pilotos de la Fuerza Aérea con cientos de miles de víctimas y ciudades enteras destruidas.

Es necesario destacar varios puntos. Además del alcance mayor de las operaciones militares y del aumento del tamaño del país atacado, el tiempo entre cada intervención ha disminuido: seis años transcurrieron entre Granada y Panamá; un año y un mes transcurrió entre Panamá e Irak. Los EE UU abandonan su intervención en áreas marginales simbólicas por centros de importancia estratégica para la economía mundial. La intervención en Granada debía reafirmar la dominación norteamericana absoluta en su tradicional área de dominio imperial (el Caribe) y debilitar el sentimiento antiintervencionista en los EE UU (y reinstalar el concepto de



que patriotismo e imperialismo son intercambiables). La invasión de Panamá se diseñó para reafirmar la dominación norteamericana sobre el canal y, más importante aún, fortalecer el bloqueo económico norteamericano a la Nicaragua revolucionaria.

Asimismo, se presentó reforzar la opinión pro intervencionista del público y del Congreso y tener un modelo de prueba para intervenciones de mayor envergadura en otras regiones. Las victorias militares rápidas en estas intervenciones insensibilizaron a la opinión pública ante la agenda imperial más vasta. La creciente postura "triumfalista" de Washington afirmó la convicción de que los éxitos militares podían multiplicarse en otras regiones estratégicas y convertirse con el tiempo en el medio para lograr el poder estratégico del mundo: después de Irak —donde los EE UU vencieron sin pérdidas costosas—, ¿quién será el próximo? ¿El uso de la enorme maquinaria militar para lanzar una se-



gunda *guerra fría* contra la Unión Soviética con el pretexto de reprimir las "repúblicas independientes" (los países del Báltico, Ucrania, etc.)? ¿El empleo de intimidación militar contra Alemania y Japón para cubrir los gastos de la guerra, para obtener más préstamos, abrir los mercados europeos, etc.?

Estaríamos ciegos si ignoráramos la relación entre desmoronamiento económico de los EE UU y su agresión militar cada vez mayor; como también sería de miopes ignorar la creciente escalada militar desde los países periféricos a los centrales.

En oposición a los pensadores socialdemócratas y gorbachovianos bien intencionados, el final de la antigua *guerra fría* no ha traído apareja-



da una era de "Nuevo Pensamiento" y cooperación pacífica. Nos encontramos más bien ante un período de creciente militarización e intervención, que se acerca más y más a una importante confrontación de poderes: estamos de camino hacia confrontaciones mayores y más violentas.

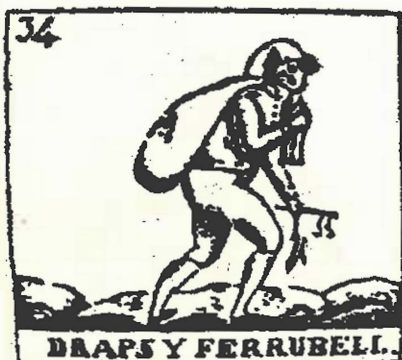
Para la izquierda, el desafío que presenta la militarización es doble: resistir la primera ola de chovinismo masivo inducido por los medios de comunicación estatales y prepararse para la segunda ronda de desilusión y descontento masivos a medida que los gastos de la guerra aumentan y que las confrontaciones se acercan a nuestros hogares.

El tema del internacionalismo es crucial: los estados combinados luchan en la actualidad para vencer al Tercer Mundo y más adelante se enfrentarán entre sí por el botín, los gastos y el nuevo alineamiento del poder.

Así como las crisis postindustriales se expanden a través de las fronteras nacionales, de la misma manera las nuevas guerras cruzan los límites y cada vez más comprometen coaliciones imperiales como también rivalidades. El marco internacional de crisis y guerra sólo puede confrontarse con un movimiento internacional.

Nuevo orden mundial: reafirmación de la supremacía norteamericana y la crisis de los noventa

Los setenta y los ochenta, especialmente tras el colapso de la Unión Soviética como poder mundial, presenciaron el surgimiento de una con-



figuración de poder trilateral basada en los tres poderes capitalistas supremos: Japón, Alemania y los EE UU. Con mayor frecuencia se evidenciaba la competencia y el conflicto económico sobre la supremacía mundial en las negociaciones comerciales, y la capacidad debilitada de los EE UU para competir en los mercados mundiales. La visión inicial de un nuevo orden mundial de cooperación sumado a una explotación conjunta del Tercer Mundo y de Europa Oriental cedió a la competencia cada vez mayor y el surgimiento gradual de bloques regionales: Asia bajo la dominación japonesa; Europa bajo la alemana; y América Latina bajo la norteamericana.

No obstante, en este mundo de rivalidades del mercado interimperial, los EE UU se encontraban en posición inferior: su "ventaja comparativa" estaba en su aparato militar e ideológico, no en su estructura productiva. La invasión norteamericana del Golfo es un intento por transformar las reglas de la competencia mundial: utilizar su superioridad militar para reafirmar su dominación económica y política sobre sus rivales económicos. La visión de Washington es la de una hegemonía centrada en lo militar, que una los estados rentistas del Tercer Mundo (Arabia Saudita) y los clientes políticos que dependen de su fuerza militar para sacar ventaja y presionar Alemania y Japón para financiar los déficits de los EE UU y se retiren de los mercados. La visión de los EE UU de un "nuevo orden mundial" basado en la fuerza militar se enfrenta con las visiones alemana y japonesa de uno basado en la economía: cualesquiera que sean las coaliciones y concesiones tempora-

les, las diferencias de los aspectos fundamentales conducen a mayores conflictos y divisiones entre un EE UU en declinación militarmente fuerte pero económicamente débil y las potencias alemana y japonesa militarmente débiles y económicamente fuertes. A medida que la competencia internacional entre los centros imperiales se intensifica, estos aumentan la explotación de "sus" respectivas regiones; Alemania explota al Este. En América Latina, EE UU promueve la doctrina del libre mercado para adueñarse de los mercados existentes, las deudas comerciales de las empresas locales es un saqueo general de los recursos locales. Japón consolida sus lazos con los mercados asiáticos y los proveedores de materias primas, mientras que transfiere inversiones financieras desde los EE UU a Asia. El final de la *guerra fría* entre Oriente y Occidente está acompañado de una nueva com-

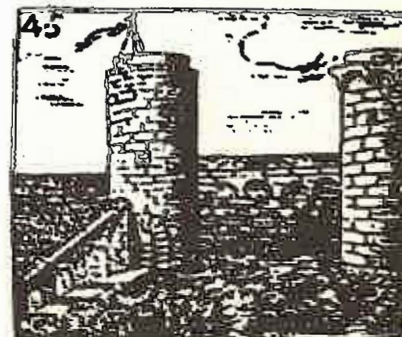


petencia interimperial que profundiza el conflicto y la explotación Norte-Sur: el antiimperialismo se convierte una vez más en el punto central; desde la expansión militar de los EE UU a la conquista de los mercados por parte de alemanes y japoneses.

La tercera crisis que surge de la transformación de los 70 y de los 80 es la gran discrepancia entre el formidable poder militar e ideológico de los EE UU y su incapacidad económica para construir economías-clientes viables. El poder militar, la influencia y presión de los EE UU se relaciona directa e indirectamente con la violenta toma de poder por parte de los regímenes militares neoliberales en América Latina. En Centroamérica, los EE UU financiaron las Fuerzas Armadas y los escuadrones de la muerte en El Salvador, entrenaron las máquinas asesinas en Guatema-

la y organizaron y dirigieron a los *contras*. Un apoyo similar se extendió a Argentina, Chile, Uruguay y Brasil: los estados y las economías neoliberales se impusieron por medio de la violencia, no porque hayan fracasado las políticas nacionalistas keynesianas y socialistas. De la misma manera, en Europa Oriental y en Rusia, la carrera armamentista promocionada por los EE UU contribuyó al debilitamiento de estas economías y junto con el mal manejo del estalinismo, sentaron las bases para las revueltas populares y la restauración elitista del capitalismo. La capacidad ideológico-militar del estado imperial fue capaz de llevar a cabo la transformación histórica mundial, la creación de la contrarrevolución neoliberal. Sin embargo, el capital norteamericano y los organismos económicos del estado imperial no han sido capaces de financiar el desarrollo de economías capitalistas viables.

La contradicción entre la capacidad ideológico-militar norteamericana y la economía resulta evidente, aun a pequeña escala: en Granada la economía está estancada, el desempleo llega al 30% y ninguna nueva inversión llega. En Nicaragua y Panamá, hay un panorama similar. En una escala aún mayor, EE UU "ganó" la *guerra fría* en Europa del Este y perdió la competencia económica en favor de sus rivales. El abismo entre el poder ideológico-militar para imponer regímenes clientes del libre mercado y la incapacidad para sostenerlos significa que EE UU no puede transformar la dominación militar en poder hegemónico: significa que el poder ideológico de este país para derribar a sus adversarios se erosiona rápidamente a medida que sus clientes potenciales descubren que no hay ayuda económica detrás de él. Esto apunta con claridad a la crisis



del "nuevo orden", que a su vez apunta a la apertura efectiva para la izquierda.

El cuarto punto de ruptura de los 90 es la crisis de las economías postindustriales, producto de la "reestructuración del capitalismo en las décadas pasadas". Durante muchos años los ideólogos del "postindustrialismo" argumentaron que la crisis capitalista era una cosa del pasado, vinculada a las economías industriales. Con el advenimiento de la llamada "economía de servicios" y la alta tecnología sobrevendría una diversificación mayor y un crecimiento estable y continuo. La profundización de la recesión de principios de los 90 ha echado por tierra estos pronósticos optimistas: a medida que las economías occidentales se deslizan hacia el crecimiento negativo, millones de trabajadores de los servicios, jóvenes profesionales, agentes de bolsa y bienes raíces se encuentran sin trabajo. La quiebra de los bancos se aproxima a niveles sin precedentes en décadas anteriores. La vulnerabilidad e inestabilidad de todo un precario edificio de capitalismo especulativo es ya obvia, aun para sus defensores más acérrimos. Los ideólogos del postindustrialismo ignoran por completo el grado en el que la propia "alta tecnología" dependió de la especulación financiera y no de un factor económico independiente. No supieron darse cuenta de que el "capitalismo reestructurado" de los "servicios" todavía dependía de la producción de bienes reales y servicios sociales. Sin embargo, la promoción que estos ideólogos hicieron de la expansión de servicios especulativos sobre una base cada vez más estrecha y restringida de producción —en la cual la especulación se alimentaba así misma, ofreciendo, comprando y vendiendo compañías como mercancías más allá de su creci-



miento productivo— socavó la capacidad de los productores de consumir y producir.

Esta es la primera crisis postindustrial y las primeras víctimas son los nuevos ricos: especuladores, jóvenes profesionales neoliberales que anteriormente fueron los responsables de echar a los trabajadores de las fábricas y a los inquilinos de menos recursos fuera de sus viviendas. Es una justicia irónica el hecho de que el mismo sistema que crearon los neoliberales está devorando a sus hijos. Aún más, la crisis de las economías postindustriales es mucho más profunda y seria que las anteriores crisis del capitalismo industrial, pues la economía de servicios financieros y de bienes raíces ha corrompido la base industrial para cualquier recuperación. La economía de servicios en colapso no tiene ningún "colchón" sobre el cual des-



cansar, excepto el estado, y un estado que ha sido soberanamente privado de ingresos, que ya se encuentra muy endeudado por el crecimiento artificial de la década pasada.

Las economías postindustriales no sólo están sujetas a las crisis cíclicas, sino que la factibilidad de una recesión profunda y prolongada es, por lo tanto, mucho más real que las crisis anteriores de la "sociedad industrial". Asimismo, las vinculaciones internacionales entre los sectores financieros dominantes de los países capitalistas más importantes significa que la crisis se extenderá a escala mundial, forzando a cada estado capitalista (en particular Alemania y Japón) a la búsqueda de barreras y construcciones contra los efectos internacionales de la crisis, surgidos de los "estados más postindustriales": EE UU e Inglaterra. A medida



que las mismas clases que organizaron y promovieron la estructura e ideología neoliberal caen víctimas de ella, la base de la economía política neoliberal se estrecha, aun cuando sus instituciones (bancos, casas financieras, etc.) todavía mantienen bajo su égida la política económica del gobierno. Entanto, la clase media neoliberal se "proletariza" cayendo del estado de gracia y toma conciencia de las perspectivas cada vez menores para la "recuperación de viejas posiciones, es probable que a largo plazo se dé una respuesta dual: un giro radical hacia la derecha que se resiste a la movilidad descendente, asociándose con los pobres en organizaciones comunes, que buscan a los grupos de derecha que prometen una vuelta a los "días dorados" de la opulencia neoliberal; o un giro a la izquierda, una revalorización de la solidaridad social, el bienestar público y las restricciones públicas sobre el mercado. A corto plazo, fieles a su origen, los jóvenes profesionales en descenso buscarán salidas individuales, personalizando sus problemas en busca de soluciones particulares.

No obstante, la crisis del capitalismo postindustrial y la amplia red de clases sociales afectadas suma a los ahorristas, dueños de viviendas y técnicos calificados a la larga lista de antiguos obreros industriales, inmigrantes, minorías y mujeres que han sido afectados por el período de "reestructuración" capitalista. La crisis del capitalismo postindustrial ha creado una polarización muy pronunciada contra sí misma: sin embargo, el alcance de la polarización también está marcado por la heterogeneidad de las fuerzas que la componen y la variedad de los sitios en los que los conflictos —reales o potenciales— ocurren: trabajo, vivienda, crédito,



bienes de consumo (recuperados), etc. El desafío para la izquierda es comenzar desde una comprensión de las nuevas clases creadas por la reestructuración neoliberal y los diversos puntos en los que surgen los conflictos. La tarea más difícil es la de crear un programa que junte a la víctimas de la primera ola de la reestructuración capitalista con la segunda, los verdugos que se tornaron víctimas.

El desafío programático es crear una alternativa que evite una vuelta o recuperación de la "economía de servicios" así como una vuelta a la altamente contaminante "sociedad industrial". Una que vincule la alta tecnología de la sociedad postindustrial con las industrias productivas de baja contaminación de la sociedad industrial. La crisis de la sociedad postindustrial destruyó toda ilusión sobre su estabilidad y seguridad: para la izquierda surge una oportunidad histórica de proponer una alternativa.

La quinta crisis de los noventa es el descenso en la legitimidad de los regímenes y los procesos electorales a escala mundial. Los regímenes electorales ligados a la economía política mundial neoliberal han alienado a los votantes en todas partes, Oriente y Occidente, Norte y Sur. En las últimas elecciones para el Congreso en EE UU, sólo se presentaron el 36% de los votantes. En Hungría y Polonia las así llamadas democracias sólo atraen a una minoría de votantes potenciales, a medida que las políticas socioeconómicas de las élites electorales infligen un terrible castigo a los votantes. En Colombia, menos del 25% del electorado vota, lo hace menos de un tercio en las

elecciones corruptas de México y tendencias similares se hacen evidentes en toda la región, a medida que los regímenes electorales traicionan las promesas democráticas preelectorales a través de programas de austeridad estilo FMI. Una alienación del voto similar es evidente en Europa Occidental, a medida que las diferencias entre la izquierda tradicional y los conservadores convergen en una agenda neoliberal y los partidos comunistas decrecen por su incapacidad para responder a nuevos conflictos y crisis. En todas partes, las mayorías sienten desdén por los políticos burgueses quienes son percibidos —acertadamente— como corruptos y, respondiendo a los poderes establecidos, las campañas en los medios masivos para estimular la participación del votante son ignoradas. Los partidos de fútbol atraen más público que las campa-



ñas políticas. Aquellos brindan una distracción ante los desengañados políticos, las inseguridades económicas y las dificultades que resultan de las políticas de la élite política.

A medida que aumenta la abstención y la alienación, se erosiona seriamente la legitimidad del sistema político: quién puede creer en la representatividad de un Congreso elegido por una pluralidad del 18% de los votantes (como sucede en EE UU). Es evidente que la abstención electoral de las mayorías populares deja expuesta la naturaleza elitista, no representativa del proceso electoral. Aun los analistas sociales de la burguesía "explican" que "cuesta" entre diez y veinte millones de dólares elegir un senador para el Senado de los EE UU. Con los medios masivos de comunicación, la financiación partidaria y las regulaciones esta-

les que restringen al máximo las opciones electorales y la visibilidad de los partidos durante las elecciones, resulta evidente para un grannúmero de la población —quizá para la mayoría— que los partidos y las campañas electorales no son medios para remediar las penurias, y mucho menos para provocar un cambio. Resulta cada vez más común leer o escuchar a la gente decir que los regímenes electorales "no son lo mismo" que la democracia.

El futuro de los cambios socioeconómicos de base popular no pasa por las elecciones parlamentarias, dada la estructura elitista y el control ejercido sobre este proceso. La separación entre la clase política electoral (y sus publicistas en los medios y el mundo académico) y la población se amplía cada vez más, extendiéndose en particular a los jóvenes que soportan el impacto de los efectos socioeconómicos y no vislumbran partido electoral alguno que represente sus intereses.

Entre la crisis postindustrial, la amenaza de militarización y la contrarrevolución neoliberal contra la mujer y el medio ambiente surgen una serie de movimientos de acción directa. Estos extienden sus derechos a los excluidos y reclaman vigorosamente por ellos en el conflictivo ámbito de la propiedad: los ecologistas, para restringir las operaciones del mercado que degradan el medio ambiente; la mujer, para revertir la ofensiva neoliberal que aumenta su dependencia personal, quitándole los derechos de bienestar social y violando su identidad colectiva al convertirlas en un producto en el mercado de la pornografía.

Los movimientos resistieron los ataques y crearon áreas de reformas



ecológicas y sociales; pero a medida que avanzaron los ochenta bajo la contrarrevolución neoliberal, se hizo evidente que estos cambios en el sistema eran reversibles, y que de hecho fueron revertidos. La así llamada revolución democrática en Europa Oriental revocó las licencias por maternidad, el derecho al aborto y las guarderías como parte de su proyecto de restauración y competencia capitalista para la inversión occidental. En el Oeste, las restricciones ecológicas para la explotación energética se borran gradualmente en los EE UU y retornan las políticas de pillaje ecológico. Resulta evidente que las políticas movimentistas de presión son insuficientes; fueron un buen punto de partida pero ignoraron el factor del poder estatal. Este factor se explica en el caso del Foro Socialista de Alemania Oriental, que fue incapaz de convertir al movimiento contra el estalinismo en un movimiento para la toma del poder. En última instancia, la maquinaria política de Alemania Occidental invadió y marginó a los movimientos y tomó control del estado.

En su mejor forma los movimientos contienen el embrión del nuevo poder estatal: asambleas populares, elecciones directas y debates públicos. Los movimientos de izquierda enfrentan una oportunidad y un desafío sin precedentes: la de insertarse en ese abismo entre la clase electoral neoliberal y la mayoría abstencionista alienada. El desafío consiste en crear movimientos que formen organizaciones paralelas de poder político para controlar territorios, fábricas, servicios comunales, tierra. El camino de la acción directa al poder estatal pasa por la multiplicación de asambleas populares locales, que dirimen asuntos de interés directo para la población. La antigua política



movimentista vinculada a las campañas electorales ya no tiene futuro; tampoco lo tiene la simple acción directa, en particular en defensa de territorio local; el futuro de los movimientos yace en la creación de poderes electorales autónomos basados en los movimientos regionales o nacionales de acción directa y coordinados con ellos, a modo de ensayos de la creación de un nuevo poder estatal que responda a la sociedad civil.

La sexta crisis y desafío de los noventa es la desintegración de la sociedad civil, más avanzada en algunas regiones que en otras, aunque se la reconoce en todas partes. En el Tercer Mundo, la ofensiva neoliberal ha reducido los niveles de vida en África a niveles aún más bajos que antes de la independencia. En América Latina la decadencia es tan pal-



pable que es posible ver a millones de refugiados expulsados por las guerras de contrainsurgencia y la agricultura de exportación, amontonados en las villas urbanas, ejércitos de pobres que invaden las calles y plazas céntricas. Cólera, fiebre amarilla, malaria, tuberculosis—todas enfermedades del siglo XIX— se multiplican bajo el impacto de los cortes de gastos de salud, bienestar e infraestructura del plan neoliberal. La desintegración de la salud nacional, el crecimiento de las epidemias masivas en Perú, Brasil y otras zonas y el virtual silencio de los medios y estados occidentales sobre su responsabilidad es parte de un problema general: la "insensibilización" deliberada de la responsabilidad del mundo occidental por las plagas y los asesinatos masivos que inflige al Tercer Mundo.



Los ochenta fueron el punto de inflexión: cuando menos, antes de ese período la opinión occidental aparentaba escandalizarse por las violaciones de los derechos humanos cometidos por los militares en América Latina, la hambruna en África, etc. Durante ese período, el público occidental se fue acostumbrando en forma gradual a los asesinatos en masa cometidos por los regímenes pro occidentales (en general clientes de EE UU). En El Salvador, el asesinato de 75.000 personas desde el estado no impidió la ayuda de 4.000 millones de dólares por parte del Congreso de EE UU destinado a las máquinas de matar. En Guatemala, 100.000 muertes no impidieron que Europa y EE UU enviaran millones en ayuda externa a lo largo de los últimos años de la década de los ochenta. En Nicaragua, 30.000 personas fueron asesinadas y el ejército mercenario de EE UU cometió un daño de 10.000 millones sobre la propiedad aunque ello no impidió que los EE UU y Europa enviaran ayuda a los mercenarios en el poder. La desintegración de la sociedad latinoamericana, y a sea por hambre, enfermedad o escuadrones de la muerte se ve acompañada del silencio y la complicidad de Occidente. A medida que las máquinas de asesinato masivo se tornan en rutina bajo fachadas electorales, se vuelven aceptables y legítimas para los medios de comunicación masiva en Occidente. Pues los regímenes electorales, lejos de dismantelar estas maquinarias, les han suministrado una pseudo legitimidad e impunidad para crímenes pasados y presentes.

La desintegración moral de Occidente, sin aceptación de los crímenes contra la humanidad en Centroamérica, es el preludio de la

complicidad activa de los medios en los bombardeos masivos sobre las ciudades iraquíes.

Los liberales, los socialdemócratas y los demócratacristianos han abdicado de su responsabilidad moral con su complicidad en el terror masivo y la desintegración del estado en el Tercer Mundo. Este vacío moral crea una oportunidad y un desafío para la izquierda: formar la conciencia moral del pueblo y elaborar nuevas categorías morales que destruyan los mitos tecno-imperiales. En todas partes la gente siente que es engañada acerca de Centroamérica y el Oriente Medio, aun cuando no puedan oler los cuerpos quemados y ver cómo les arrancan los ojos. Saben que EE UU no es inocente cuando agentes militares pagados por ellos asesinan jesuitas. Saben que los bombarderos B-52 arrojan bombas que destruyen edificios enteros de viviendas, no sólo instalaciones militares. El desafío para la izquierda es activar esa conciencia para renovar su sensibilidad ante los crímenes de las máquinas asesinas; luchar contra la aceptación de la rutina burocrática de los asesinatos en masa.

La desintegración social se ha extendido amplia y profundamente en EE UU y Europa. Por todas partes proliferan los sin techo. Lo que una década atrás era considerado una excepción, ahora se convierte en rutina. Generaciones enteras de jóvenes "no tienen futuro" en este callejón sin salida, mal pagados en el sector servicios y peor aún en las industrias de alta tecnología. Vecindarios enteros están condenados a las drogas, los crímenes y las muertes prematuras o son comprados y demolidos por el capitalismo rentista. La desintegración se cierne sobre las clases medias, a medida que pierden el control de sus escasas posesiones, salud y servicios educativos y su propia fuente de trabajo se vuelve precaria. Una profunda recesión que puede convertirse en el gran igualador entre las clases medias y bajas.

Sin embargo, la desintegración no conduce necesariamente a la radicalización de izquierdas o a la

"inevitabilidad" de revueltas sociales. Las bases con movilidad descendente pueden resistirla aferrándose con más fuerza a sus diferencias de estatus marginal a través de políticas racistas, exclusionistas o chovinistas; las frustraciones violentas pueden volcarse hacia dentro, hacia la casa y hacia sí mismo; los ataques individuales son tan probables como las revueltas colectivas. A medida que se derrumba el modelo neoliberal, la estrategia de la clase dominante es "aislarse" del resto de la sociedad: más policía, prisiones, jueces, más sistemas de seguridad, policías y ejércitos privados. La "mentalidad búnker" en la cima, con sus torres de televisión espectaculares masivos, y las guerras en el exterior para distraer a las masas o exteriorizar sus agresiones. Sin embargo, aún aquí surge la dialéctica de la oposición: los espectaculares masivos se convierten en guerras callejeras; en la conciencia de los soldados que regresan a los guetos anida un profundo resentimiento tras servir a los ri-



cos y regresar a la pobreza; el impacto de la propaganda de los medios, repetida demasiadas veces en demasiados contextos, pierde su efectividad.

El mundo que surge del modelo neoliberal se asemeja menos a la utopía liberal de John Stuart Mills que al mundo de hobbesoniano de "guerra de todos contra todos". En oposición a Marx, la sociedad de productores autoorganizados no surgirá de la "socialización" de la economía capitalista existente. Qué relación tienen los millones de expulsados por el capital especulativo con la bolsa de valores, apropiaciones ventajosas de firmas y edificios de oficinas. El socialismo no puede ni va a crecer del



capitalismo que atomiza a los productores, destruye las comunidades e incentiva la pasividad y la violencia individual. Contra la economía del saqueo existe muy poco que construir para una nueva sociedad. Sus sitios de actividad económica no son las arenas para la organización y la lucha popular. Por el contrario, éstas comienzan afuera, en las calles, asambleas y comunidades, que rodean a las fuentes del pillaje y se preparan para tomar el control y expulsar a las instituciones del saqueo y las industrias que son pura "palabrería" (abogados, publicistas, expertos en mercado y relaciones públicas, etc.)

La importancia del marxismo se basa en la noción de la explotación de la clase y la lucha de clases. Su descubrimiento "científico" de la contradicción entre la producción social y la propiedad privada se convirtió en la base de su noción dialéctica de que el capitalismo crea las condiciones de su caída en las propias fuerzas que crea para su producción. Lo que sugiero es que los símbolos algebraicos, "clases" y "lucha de clases" se determinan histórica y socialmente y son específicos a cada fase o tipo de capitalismo. En la actual, no son sólo las clases trabajadoras y los capitalistas las que ocupan el escenario central, sino una masa de jóvenes expulsados con contenidos de género, edad y raza específicos, que afrontan una concentración de "capital ficticio". Este "conflicto de clase" ocurre no en un sitio de producción en particular (la fábrica o industria), sino en toda la sociedad (en las viviendas, las calles, las tiendas, la cultura, etc. en donde opera el capital ficticio) y constituye una lucha total en la medida en que la supervivencia y reproducción del capital ficticio no depen-

de de trabajadores sanos y educados (como en el caso del capital industrial), sino de una marginación continua y cada vez más profunda; quizás, en el caso más extremo, de su eliminación física (a través de la enfermedad, la malnutrición, en el Sur, y las drogas, cárceles y guerras locales, en el Norte).

Para ser útiles los conceptos marxistas deben reconocer e incorporar las nuevas realidades de lo sistemas capitalistas de clase reestructurados; su concepto de lucha de clases debe profundizarse para visualizar las nuevas zonas de conflicto y nuevas organizaciones de lucha. En tanto los sindicatos y los partidos electorales surgieron de una estructura de trabajo industrial homogénea, los movimientos socio-políticos que reflejan una mayor heterogeneidad social y cultural responden a las necesidades organizativas de las nuevas luchas. La concentración del poder político en la élite ejecutiva de gobierno y sus respuestas rápidas e inmediatas a las necesidades del capital ficticio margina a los partidos y legislaturas. Cuando los intereses de bienes raíces reclaman las tierras de los pobres, los ejecutivos organizan al ejército y a la policía para preceder a las topadoras. La política de la acción ejecutiva directa militante sólo se puede responder con la acción directa colectiva de los movimientos. Para cuando llega el momento de nuevas elecciones, el vecindario ya será una playa de estacionamiento; para cuando el Congreso investigue estos temas, ya se erigirán en el lugar oficinas de acero y vidrio y departamentos de lujo.

La alternativa marxista al mundo hobbesiano se construye sobre tres pilares interrelacionados aunque atravesados por tensiones: los movimientos socio-políticos de los expulsados y marginados (*villeros*) cuya alianza e intereses sólo puede sostenerse a través de la acción directa; los partidos políticos y los sindicatos vinculados a los obreros industriales, los empleados públicos y privados ligados a la acción industrial y la política electoral; los movimientos internacionalistas ecologistas, mujeres, homosexuales y grupos anteriores en el estilo y naturaleza de acción política.

El primero tiene el estilo más revolucionario aunque es difícil de mantener; el segundo tiene continuidad y solidez institucional, aunque tiende a ser absorbido en los canales rutinarios de la oposición; el último tiene continuidad y militancia, aunque evita una estrategia revolucionaria globalizadora en favor de demandas sectoriales y política de presión.

El desafío para la izquierda es la lucha para trascender la inercia de los partidos electorales, llevar a cabo acciones directas, desde lo local a lo nacional y lo internacional, y volcar en los movimientos sociales una concepción revolucionaria del poder.



¿Por qué hablar de revolución en una época de contrarrevolución, de triunfalismo neoliberal y conquistas militares de las superpotencias? Porque el triunfalismo se construye sobre arena, como ya hemos visto en nuestra discusión anterior, porque las condiciones objetivas están creando las condiciones para la confrontación, porque debe de tenerse la marea ascendente de irracionalidad, si queremos evitar ser arrastrados en la vorágine del militarismo en ascenso, la competencia imperial intensificada, la desintegración social que utiliza el chovinismo y las mentiras cotidianas para saturar los medios masivos de comunicación todos los días de nuestra vida. ¿Por qué "revolucionario" y no "reformista"? Porque no se trata de una guerra local, una mentira ocasional, un racista de poca monta, sino de profundas fuerzas estructurales que cruzan fronteras y definen un período histórico. Hemos

visto todo tipo de reformistas, en el Norte y en el Sur, en el Este y en el Oeste, que imponen controles energéticos tras años de movilización, para verlos revertidos callada y rápidamente por los decretos ejecutivos del siguiente; aquellos que rehusan pagar parte de la deuda externa, o que incrementan el bienestar social y sufren las consecuencias de la fuga del capital privado; quienes promueven reformas sociales en períodos de contracción. Los reformistas, que fabrican ilusiones de mejoras acumulativas que llevan a utopías liberales y/o socialdemócratas y terminan colaborando en guerras contra el Tercer Mundo, en saqueos de naciones anexionadas y órdenes de expulsión contra extranjeros indeseados. Por supuesto, esto sería lo mejor dentro del reformismo: el PSD ¿Y qué hay de los otros, los Walesa y Havel que han convertido sus países en crueles laboratorios para experimentos de saqueo y apropiaciones del libre mercado y ollas populares para los millones de subempleados y desempleados? En la actualidad, ser racional es ser revolucionario: resistir el auge del irracionalismo, que habla de bombas inteligentes que matan millares; que pretende destruir objetivos militares arrasando ciudades enteras; que financia los regímenes de escuadrones de la muerte para asesinar a un cuarto de millón de campesinos y obreros en Centroamérica en el nombre de la democracia occidental; que satura los medios con estrategias militares, objetivos militares y eruditos militares, militarizando la cultura y haciendo que millones se conviertan en patriotas de pacotilla.

Cuando el crimen se vuelve respetable, los respetables se convierten en criminales. Resistir esta ola irracional que amenaza con inundarnos requiere solidaridad, movilización, acción y coraje para mantener la racionalidad: eso es lo que significa ser un revolucionario el día de hoy. El viejo orden se muere y amenaza arrastrarnos con él. El nuevo orden está luchando por nacer.

Traducción de: *Gabriela Foso y Alejandra Vassallo*

(*) James Petras es sociólogo norteamericano

Refundar el comunismo, relanzar el marxismo

Joan Tafalla*

(El texto que sigue recoge la intervención de Joan Tafalla en las jornadas de debate sobre el *Manifiesto del PCE para la izquierda* que, organizadas por la Fundación de Investigaciones Marxistas, reunió en Madrid a diversos exponentes de la izquierda española, el 21 de noviembre de 1991. Tras el congreso del PCE, el autor ha retocado ligeramente el texto, que es, sin embargo el mismo de la intervención realizada).

A la hora de expresar una opinión sobre el *Manifiesto del PCE para la izquierda*, he preferido referirme a la globalidad del texto y al contexto general en el que el PCE discute este documento.

El comunismo ha sido derrotado pero no ha fracasado. Lo que ha fracasado ha sido una hipótesis concreta de transición mundial al socialismo, creada históricamente en unas condiciones concretas que ya no son las nuestras. Depende de nuestra voluntad política y de nuestro impulso ético la apertura de un proceso que desembogue en la refundación (sobre nuevos cimientos) del movimiento comunista y en el relanzamiento del marxismo como teoría del cambio social (para lo cual me parece imprescindible una revolución teórica). Ambas tareas: refundación comunista y revitalización del marxismo sólo son posibles sobre la base de reconocer las razones de la derrota y de rechazar el falso dilema, que en los últimos tiempos ha tenido expresiones clamorosas en España entre socialdemocracia o estalinismo.

Las pesimistas perspectivas de este final de siglo reclaman más que nunca la urgencia del comunismo. La época abierta por la revolución de Octubre se ha cerrado coyunturalmente de forma favorable al capitalismo. Ello no quiere decir que los de abajo hayan dicho su última palabra. El género humano vive una disyuntiva trascendental; nunca como ahora la necesidad de liberarse del capitalismo ha sido tan grande; nunca como ahora el capitalismo ha puesto en peligro la pervivencia de la humanidad como especie; nunca como ahora la humanidad unificada genéricamente por el mercado mundial capitalista ha tenido más posibilidades de tomar conciencia de su condición genérica.

Sin embargo, la derrota del movimiento emancipador nunca había tenido unas dimensiones tan importantes.

Así, mientras la objetividad del mundo reclama la superación del capitalismo, los sujetos transformadores atraviesan un período de derrota,



recomposición y debate. Una situación que no afecta sólo a los comunistas sino que afecta a la socialdemocracia, al movimiento verde y en general a todas las fuerzas de la denominada nueva izquierda. Todo el conjunto de la izquierda occidental está llamado a la reflexión y al debate, por lo que me parecen patéticamente inútiles los esfuerzos de aquellos que pretenden, haciendo leña del árbol caído, capitalizar la crisis del movimiento comunista sin caer en la cuenta de que la fábula habla también de ellos. En el terreno ético, me parece aún peor la actitud de los que, en pleno ataque del síndrome de Estocolmo ideológico, adoptan los valores y las compatibilidades del sistema.

Desde mi punto de vista, la tarea esencial de este fin de siglo es la redefinición del horizonte comunista como objetivo. La propia metáfora del horizonte, de resonancia italiana, me parece de gran fecundidad: por definición, el horizonte es algo que se aleja a medida que uno se acerca a él. Si adoptásemos esa metáfora política seguramente tendríamos una posición más realista en el plano histórico en el tema de la relación entre el movimiento y sus finalidades. "El comunismo no es un estado ideal de cosas a alcanzar, sino el movimiento que lucha contra el estado de cosas existente". Podríamos definir el comunismo como hacen algunos, como un ideal regulador de las conductas y actitudes de la izquierda que pretende superar las compatibilidades del capitalismo. No se trata pues de darse una utopía



inalcanzable, sino de fijar una polar que determine el rumbo.

En primer lugar, se trata de definir una hipótesis nueva de transición al socialismo diversa a la dominante hasta ahora en el movimiento. Una hipótesis de transición cuyos atisbos intuyo en el *Manifiesto del PCE*, pero que es aún una tarea inconclusa. Quien pretenda realizar solo esta tarea, no podrá con el empeño. Se trata de una tarea mundial y española que precisa de un período constituyente y refundador del comunismo que supere las actuales y arqueológicas fronteras orgánicas. Se trata sobre todo de una batalla de renovación profunda del ideario. Sin lo que, cualquier defensa de las estructuras orgánicas actualmente existentes, sean las que sean, no sólo carecerá de sentido, sino que estará condenada a la marginalidad social.

Esta refundación comunista precisa una revolución teórica que sitúe el paradigma del movimiento comunista histórico en su lugar. Es decir en los archivos de un movimiento ya histórico, que fue el más grande peligro que tuvo que enfrentar el capitalismo. Una revolución teórica que haga balance de dicho paradigma y que cree las condiciones para que en una libre competencia de paradigmas el marxismo recupere su potencia explicativa y ética. El marxismo era, en la visión de su fundador, un sistema teórico abierto. Aquello que ha sido derrotado no es el marxismo sino una reducción del mismo, producto del "marxismo ortodoxo" de la Segunda Internacional y de su adopción reductiva por parte del estalinismo a finales de los años veinte. Las características esenciales de este paradigma serían: una filosofía determinista y progresista de la historia, el economicismo del hombre, el esta-

talismo, y la ausencia de una concepción del hombre (de una antropología) y consiguientemente de un espacio para la reflexión ética.

Se trata de un paradigma que tuvo una gran potencia intelectual, pero que hoy se revela como un instrumento inútil tanto para el conocimiento como para la transformación. Diré, a riesgo de simplificar, que este paradigma era compartido tanto por la socialdemocracia como por el estalinismo. Es por ello que es falso el dilema entre ambos y es por ello que es fácil para algunos pasar sin demasiado esfuerzo del uno al otro.

Creo que las bases para construir una hipótesis de transición al socialismo en este fin de siglo deberán apoyarse en el paradigma de la sociedad civil, abierto para el marxismo por Gramsci, (rehuyendo el estatismo y el jacobinismo) y en el paradigma de la vida cotidiana abierto por el viejo Lukács.

El socialismo sólo puede surgir y crecer en un largo proceso de transición, como nueva civilización que



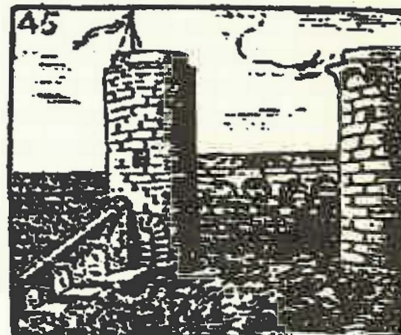
crece en las entrañas, en los intersticios del modo de producción capitalista, poniendo en cuestión sus compatibilidades, organizando u autoorganizando la sociedad civil, objetivamente anticapitalista, a partir de nuevos valores.

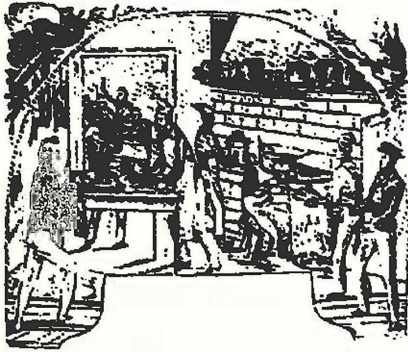
Una visión así no descarta los momentos de salto cualitativo, pero no los convierte en droga adormecedora y atentista. Por lo contrario, centra su atención en la voluntad de proyección, en la actitud ética y autoorganizadora, se trata de entender el marxismo como una praxeología.

Una hipótesis de transición al socialismo sobre estas premisas precisa de la más amplia unidad de la izquierda. Ciertamente: organizar el bloque histórico del socialismo precisa romper todas las fronteras y todas las divisiones. Quien no lo comprenda quedará no sólo al margen, sino que será, más allá de su voluntad, un obstáculo para el avance del socialismo. Se trata, sin embargo, de una unidad no política ni verticista. Y mucho menos de una unidad retórica para esconder reconversiones de clase política o de burocracia sindical a la búsqueda de un lugar al sol.

Precisamente por ello, es preciso un nivel de organización de los partidarios del comunismo. El modelo laborista de crear una oficina electoral para dar un referente y un gestor político a las demandas políticas del movimiento sindical, es un modelo respetable y estudiado, pero cuenta con un pequeño problema: es un modelo perfectamente compatible con el sistema. Para inventar ese Mediterráneo, aunque sea añadiéndole un poco de retórica sobre los nuevos movimientos sociales no hacen falta muchas alforjas.

Recientemente cuando se ha querido argumentar en Italia a favor de la cosa se ha hecho referencia, manipulando conceptos de Gramsci, a la necesidad de que los comunistas se adaptasen al sentido común. Se trata de un reconocimiento implícito del papel del sentido común (que no debemos confundir con el buen sentido), es funcional al sistema. Las personas se hacen miembros de la especie a través del pensamiento cotidiano, que es la esfera que media entre el individuo y las objetivaciones sociales. Al propio tiempo, este pensamiento cotidiano no permite comprender la globalidad de las relaciones.





más que cualquier teoría sobre el fracaso del llamado "socialismo real") de los varios procesos de democratización iniciados en los países del centro y este europeo, entenderemos el poco fundamento optimista del "inolvidable 1989" y las amenazas reales a las que se enfrentará la humanidad entera en el próximo futuro.

En esta situación, la izquierda se encuentra ante una disyuntiva de dimensiones históricas: renunciar o refundar el proyecto emancipatorio de la izquierda. Este es el auténtico dilema que está atravesando a toda la izquierda (PDS, SPD, PCF, etc.).

Renunciar al proyecto de la transformación social y cultural significaría adaptarse a lo existente y buscar un lugar al sol de las fuerzas homologables del sistema. Refundar el proyecto obliga a trabajar contra corriente y no garantiza resultado a corto plazo, permitiendo, eso sí, la recomposición política y moral de las fuerzas emancipatorias. Sería posible una tercera salida: el repliegue sobre sí misma de la izquierda; ésta tiene una ventaja clara: garantiza la derrota y además en plazo inmedia-



to. Los materiales del congreso del PCE se sitúan claramente en el campo de las fuerzas que intentan refundamentar o reformular el proyecto de la izquierda. ¿Qué significa en nuestro aquí y en nuestro ahora refundar el proyecto emancipatorio? Varias cosas de inmediato: primero, tomar nota y analizar en profundidad los grandes dilemas de la especie en este dramático final del siglo XX. Segundo, reformular las ideas-fuerza de lo que puede y debe ser el programa: su contenido marxista, es decir propuesta política y plataforma de lucha social. Tercero, repensar las líneas estratégicas tradicionales de la izquierda, a la luz de la experiencia pasada y de los nuevos fenómenos políticos y sociales. Y cuarto, fundamentar de nuevo la vieja cuestión de la organización y de las prácticas políticas alternativas.

3.- Necesidad de un nuevo programa de la izquierda

Todo intento que pretenda realmente refundamentar el proyecto emancipatorio de la izquierda va a tener que medirse y forjarse en torno a los grandes problemas que hoy tienen las clases subalternas y la humanidad.

La crisis ecológico-social, la militarización cualitativamente renovada de las relaciones internacionales (a pesar de haber desaparecido el "enemigo del Este"), en el marco de un proceso acelerado de reestructuración y modernización capitalista, está situando a la especie en un período decisivo. La mundialización de las relaciones económicas y la emergencia de un nuevo sistema tecnológico; el creciente abismo entre un "norte" del mundo, cada vez más homogéneo y en proceso de integración, y un "sur" del mundo más heterogéneo y en un dramático proceso de empobrecimiento global; la crisis de los viejos estados-nación y el bloqueo de los procesos de democratización en los países capitalistas desarrollados y el peligro cada vez más presente e infantilmente ignorado de colonización cultural conducido por las grandes transnacionales de la "comunicación" de masas, son as-

pectos decisivos de una problemática global a la que cualquier izquierda que pretenda serlo, más allá de las palabras, tiene que hacer frente.

¿Qué propuesta alternativa tiene la izquierda europea al orden internacional diseñado por la Administración norteamericana? ¿Se ha abandonado la idea de un orden internacional más justo e igualitario? ¿No ha llegado ya la hora de exigir, concretamente, una radical reducción de armamento y un trasvase de fondos hacia programas efectivos de ayuda a los países del sur del mundo?

En el último informe del *Club de Roma*, entre otras cosas de importancia señalaba que nuestro modo de vida y de consumo no puede mantenerse por mucho tiempo sin poner en peligro los equilibrios globales del planeta. Lo que no se dice con la suficiente fuerza es que dicho modelo de consumo se mantiene hoy porque excluye de hecho a las tres cuartas partes de la humanidad. Según un informe reciente de las NN UU, *Informe sobre el Desarrollo Humano 1991*, el 77% de la población mundial —el sur del mundo— se reparte el 15% del producto mundial, o lo que es lo mismo, un 23% de la población se apropia de más del 85% del producto global. Este es el tamaño de la desigualdad.

¿Alguien tiene dudas de que en estas condiciones las grandes migraciones son evitables? ¿Hasta cuándo ignorar las advertencias de los jefes militares de la OTAN sobre el desplazamiento de las "zonas de riesgo" y de los "peligros del futuro" de las grandes migraciones de las masas desheredadas y humilladas



del Magreb, África subsahariana o del este europeo? ¿Cómo no ver en los nuevos fenómenos de racismo también una conciencia cada vez más asumida de defensa de los privilegios del norte del mundo?

El *Manifiesto Programa del PCE* pretende analizar todos y cada uno de estos problemas y sentar las bases de lo que pudiera ser, a finales del siglo XX, el programa de la izquierda.

La idea clave que podría sintetizar todo este aparato del manifiesto sería la siguiente: sintetizar en un todo coherente las viejas tradiciones del movimiento obrero y las nuevas aportaciones emancipatorias de los movimientos sociales.

4.- Repensar la estrategia política de la izquierda

Refundar el proyecto emancipatorio va a exigir también reflexionar a fondo sobre lo que ha sido la estrategia política de la izquierda. Esta es, sin duda, una de las lagunas más sobresalientes del *Manifiesto Programa del PCE*. No se quiere decir aquí que no existan indicaciones fuertes en este sentido, sino que no existe un epígrafe específico donde esta cuestión se desarrolle con claridad. De ahí algunas ambigüedades que al final han afectado a la reflexión que sobre el proyecto de IU y el nuevo papel del PCE se hace en dicho manifiesto.

En un editorial reciente de la redacción de la revista *Mientras tanto* se señala que ha habido "dos traducciones principales de la acción política de la eticidad comunista: la que pone



el acento en *el dominio* politicista, y la que lo pone en la *hegemonía, societarista*, como instrumentos de transformación". Esta distinción tiene hoy una importancia fundamental para iniciar un proceso de reflexión colectiva sobre lo que ha sido, en un sentido fuerte, también una "crítica de la política" (y por lo tanto de todo poder y de toda dominación) ha reducido lo "político" a lo "estatal-institucional", eludiendo los diversos mecanismos "públicos o privados" que perpetúan y reproducen la dominación social. El efecto perverso de esta reducción politicista ha sido, más allá o más acá del discurso oficial, *concebir la conquista de parcelas del poder estatal como el instrumento predominante de la intervención político-social de las clases subalternas en el proceso emancipatorio.*

Como ha señalado en varias ocasiones Juan Ramón Capella, la lucha emancipatoria tiene que superar "lo que se llamó *lucha política*, esto es, superar una concepción reductivista del poder estatal. El politicismo puro, paradójicamente, no tienen en cuenta la *politicización de todas las relaciones sociales*, característica de —y acentuada en— los sistemas de la tercera revolución industrial y, por otra parte, el puro politicismo pierde de vista experiencias centrales del movimiento emancipatorio, señaladamente lo que Gramsci apuntó como necesidad de conquistar la hegemonía en la sociedad".

El tema central para una política socialmente emancipatoria lo planteó hace ya algunos años Max Abel (conocido en España a través de J.R. Capella) de forma siguiente: "¿De dónde procede el poder político de las clases populares? He aquí la cuestión. Su única fuente es la autoorganización. Cualquier estrategia ha de partir de este hecho: pues estrategia real será la que acreciente la capacidad de autoorganización de las masas". Este tema, en tiempo de progresiva desvertebración de la sociedad civil y de predominio de formas diversas de individualismo de masas, es hoy decisivo para cualquier proyecto que seriamente se reclame hoy de la izquierda.

En este sentido, como ha venido



defendiendo con fuerza Pietro Barcellona, es prioritario impulsar una "estrategia de poderes" sociales, que amplíe la insuficiente "política de derechos" auspiciada tradicionalmente por la izquierda. ¿Qué significa dicha estrategia? Al menos dos cosas: una, que es necesario distinguir entre *lo público estatal* y *lo público social*, y más allá entre *el estatuto de lo público*. Dos, *combinar* dos prácticas sociales: democratización de las instituciones estatales y paralela creación de poderes sociales, basada en un sector público voluntario no estatal.

Se trata, en definitiva, de un inversión en la práctica predominante de la izquierda: lo fundamental es organizar a la sociedad civil, creando un red tupida de tejido social potencialmente emancipatoria, y subordinar a esta tarea el trabajo institucional. No se trata de despreciar el trabajo institucional, entendido como proceso de democratización de los aparatos del estado y control del mismo, más bien





taria o soviética, la única manera — que a mí personalmente, dicho sea de paso, me entusiasma mucho— sería crear un nuevo federalismo desde la base, es decir: ponerse a crear instituciones de base completamente. Como hicieron los católicos cuando quisieron sacudirse el yugo del Vaticano reaccionario: formar comunidades de base en vez de grandes partidos y grandes cosas, formar una asociación dedicada a tal cosa, una dedicada a tal otra, pero todas animadas por un pensamiento alternativo global”.

El largo desarrollo alemán, que culminó en la formación del partido verde, tenía sociológicamente considerado la gran realidad de algo así como doce años de lo que ellos llaman iniciativa ciudadana y yo llamo ahora sector público voluntario”.

6.- Identidad comunista y transformación del PCE

En el “Partido de la Izquierda” de nuestro país un elemento esencial han sido los comunistas (los comunistas en general y los del PCE en particular). De hecho, y en el sentido gramsciano del término, los comunistas son la corriente más numerosa e influyente del actual “partido de la izquierda”.

La apuesta que hacemos los comunistas del PCE en el XIII Congreso es coherente, o al menos pretende ser-

lo, con lo que se ha venido diciendo hasta aquí: la definición de una moderna identidad comunista no puede hacerse al margen de la reformulación del proyecto emancipatorio global de la izquierda. Es decir, la identidad comunista se tiene que definir en diálogo y en confrontación de ideas y proyectos con las distintas culturas de la izquierda, no *hay dos procesos*: primero los comunistas entre nosotros definimos nuestra identidad y luego, segundo, buscamos con otras culturas la identidad renovada de la izquierda del futuro. Se trata de un solo proceso: refundar la izquierda, y en ese marco definir una moderna identidad comunista.

Las consecuencias de esta posición no pueden ser ignoradas: nos sitúan más allá de la Segunda y Tercera Internacional y más acá del *Manifiesto Programa del PCE* del 75, con los nuevos sujetos emancipatorios. En concreto son dos las consecuencias inmediatas: una que afecta a la identidad de los comunistas. Otra que afecte a su relación con la izquierda y a su modo concreto de organizarse. —La idea de comunismo, de la sociedad emancipada, ha sido un patrimonio moral e intelectual de todas las tradiciones liberadoras de la humanidad y de las varias tradiciones provenientes de la I Internacional. A la idea de una sociedad sin explotación ni opresión, se ha unido históricamente la lucha por la democratización efectiva, material, tendencialmente superadora de la escisión entre gobernante y gobernados, con el explícito objetivo de una liberación integral de la especie humana. De ahí la lucha por superar la vieja división entre el trabajo manual y el intelectual.

Estas ideas que han configurado históricamente el proyecto comunista necesitan medirse, dialogarse y confrontarse con la moderna crítica al capitalismo maduro realizada por los diversos movimientos sociales: Crítica a la idea del crecimiento por el crecimiento, al expolio sistemático de los recursos no renovables del planeta; necesidad de una revisión radical de la idea misma de solidaridad enfocada no sólo hacia el presente de los humanos sino, sobre todo, hacia las futuras generaciones; lucha contra cualquier forma de opre-

sión o marginación, concretada en la aspiración no sólo de la igualdad formal, sino del derecho a la diferencia mantenida por el importante movimiento de liberación de la mujer; la idea de que la “gran política” es aquella que sabe estar a la medida de cada hombre concreto, individual y colectivamente considerado; que la revolución, la de verdad, es siempre aquella que es capaz de cambiar nuestra alienada y manipulada cotidianidad. La lucha, en definitiva, por una sociedad donde los objetivos fundamentales no estén regidos por la lógica del beneficio privado y donde el único rasero de medir sea el dinero.

Una moderna identidad comunista puede y debe surgir de una síntesis conflictiva entre estas nuevas aspiraciones emancipatorias de los movimientos sociales y los valores y tradiciones que históricamente han impulsado al movimiento obrero.

Una identidad político-moral así definida requiere profundizar en dos aspectos: 1) el papel del PCE en IU. 2) la estructura organizativa o la forma partido PCE.

El PCE se ha venido definiendo, en diversos materiales, como “partido corriente”, como “partido que funciona como una corriente”, como “cultura comunista organizada de IU”. Todas estas denominaciones expresan las dificultades para encontrar conceptos capaces de definir las nuevas funciones del PCE.

Y es lógico que sea así: los proyectos y su configuración ideal no surgen sólo de los debates teóricos sino también de la práctica social, de dejarse iluminar por formas diversas de creatividad de la vida humana social.





Otro elemento puede, por esas cosas de un debate mal conducido, suscitar mayores complejidades. Los comunistas, en tanto que tales, trabajamos en y para IU, lo hacemos con nuestra propia identidad y desde la defensa de nuestro "modelo de IU" (distante en muchos extremos al modelo hoy vigente de IU).

Pero a su vez, los comunistas trabajamos, en tanto que tales, en diversos movimientos sociales y en el movimiento obrero organizado en las CC.OO: ¿es compatible este trabajo social de los miembros del PCE con la militancia en y para IU? Más claro, ¿es compatible el trabajo en los diversos movimientos con el desarrollo de una IU autónoma y soberana? Creemos que no solamente no es incompatible, sino que es imprescindible para el propio desarrollo del proyecto de IU, y eso por varias razones: primero, porque el proyecto (no la forma organización IU) exige de fuertes movimientos sociales y de conexiones más sólidas con el movimiento obrero. Segundo, porque la pluralidad de IU impide el trabajo como bloque de sus militantes en los distintos movimientos, lo cual no presupone la existencia de disparidades insalvables. Tercero, porque la clave sigue estando en lo que se entienda por trabajar en los movimientos. Si a éstos se les concibe como un elemento central para la creación de "poderes sociales", interlocutores singulares con la sociedad, no mediados, y elemento del proyecto global que IU pretende impulsar, está claro que una "nueva práctica de la política" exige trasladar efectivos, fortalecerlos y respetar escrupulosamente no sólo su autonomía, sino su independencia como sujetos políticos ple-

nos y no subordinados a otras instancias.

El trabajo en los movimientos, para concluir, no debería ser instrumental y sí esfuerzo sistemático y clarificación por la práctica social. La idea de trabajar en ellos como bloque disciplinado (sea como PCE o como IU) es un error de bulto que terminará por perjudicar, en primer lugar, a los movimientos y, en segundo lugar, al proyecto que se dice defender.

Se trata de pertenecer a unos y otros como una corriente, como "parte de...", como elemento de una globalidad por construir y por hacer converger en un proyecto de liberación social.

Estas ideas, como ha indicado recientemente Paco Fernández Buey, no son nuevas: es la propuesta de organización defendida pro Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* de 1848. Las ideas las hemos leído



una y otra vez, tanto que nos parecen ajenas e impracticables en nuestra realidad. Lo que Marx y Engels defienden está claro: los comunistas no son un partido aparte, no tienen intereses separados de los intereses del proletariado y no establecen principios especiales (sectarios) según los cuales pretenden moderar el movimiento.

¿En qué se diferencian los comunistas de las otras corrientes del movimiento?: a) hacen valer los intereses comunes en las luchas nacionales; b) representan siempre en las diversas fases del desarrollo de la lucha de clases el interés del movimiento en general. Una concepción parecida del papel del "partido comunista" lo tuvieron, desde posiciones políticas muy distantes, Rosa Luxembur-



go y Otto Bauer, en una o en otras circunstancias aparece un elemento común: se trata de un momento fundante del entero movimiento.

Se dirá que este PCE no es un partido en sentido estricto, eso es verdad ¿y qué? ¿se justificaría con ello la necesidad de su disolución? No hay relación posible, el PCE que surge del XIII Congreso es una organización comunista que trabaja en un proyecto (IU) de largo aliento y de muy difícil realización, en el marco real de ese proyecto (la forma organización IU) caracterizado por la existencia de elementos (dominantes) de coalición y de movimiento (dominados).

Desde esta perspectiva, el PCE que surge poco tiene que ver con la estructura (rígida, disciplinante y extremadamente jerárquica) de los partidos provenientes de la III Internacional: se trata de una organización estructurada por una política de despliegue molecular (en los movimientos, en el sindicato y en IU) al servicio de un proyecto estratégico que hoy representa IU.



(*) Manuel Monereo y Ángel Pérez. Son miembros del Comité Central del PCE

Record de Ludovico Geymonat en la seva mort

Artur Obach*

Em trobava a Torí, amb motiu de la celebració del Congrés Provincial de *Rifondazione Comunista*, el passat 30 de novembre del 91, quan ens va sorprendre la notícia de la mort de Ludovico Geymonat. Potser cal matisar que és inexacte parlar de sorpresa, ja que coneixent l'avançada edat i la salut del filòsof italià, no podíem ignorar que tard o d'hora el perdríem.

Vaig tenir l'avinença de conèixer-lo personalment l'estiu del 89, a la casa seva, a Barge, on el vàrem visitar per tal de fer-li una entrevista. Recordo com ens va sorprendre l'extraordinària i captivadora estatura humana, intel·lectual i moral de Geymonat. Home senzill i afable, capaç de parlar del més complex dels problemes tot emprant termes entenedors, assequibles, convertint en quelcom planer i evident allò que podia semblar d'antuvi inabastable; no li calia encaramar-se dalt de la torre d'Ivori del llenguatge críptic dels pretesos "especialistes" o "entesos" per tal de mostrar la solidesa i profunditat del seu pensament. Com qui no vol la cosa parlà hores i hores de filosofia de la ciència, del seu "realisme leninista", del Lenin teòric de l'acció, contra tot convencionalisme i tot dogma, del seu insubornable arrelgament amb els treballadors, contra el capital, contra un capital que "momentàniament" ha vençut, momentàniament sembla insuperable — i de fet alguns ex-comunistes 'arrepentits' cauen enlluernats davant aquest miratge — i momentàniament fa el que vol", de la seva crítica al PCI, un PCI que ell abandonà ja el 1965,

de la necessitat d'una refundació comunista, del seu particular desenvolupament de les tesis neopositivistes, del seu marxisme crític ("tota la meua filosofia és crítica, no accepto dogmes, no accepto compromisos, no accepto el moderantisme, no accepto les mitges tintes"), de la seva denúncia dels estols de buròcrates que substituïren la dictadura del proletariat per la seva dictadura personal de classes polítiques corruptes, del seu desgrat, i el seu fàstic, davant la corrua d'oportunistes, "moderats", amics del fugir d'estudi, dogmàtics, travestits camaleònicament de "realistes" que "reconeixen la necessitat i l'oportunitat d'adaptar-se a la presumpta insuperabilitat del capitalisme tardà de la fi del segle, tot acomodant-s'hi", fàstic pel relativisme ètic que permet justificar i encobrir qualsevol tripijoc, ... i alhora una fe indestructible en el futur, no una fe cega d'optimista gandul que no reconeix i enfronta els problemes, sinó fonamentada en la raó.

Aquells dies Geymonat acabava de publicar l'assaig *La Llibertat* i preparava simultàniament tres llibres: *Filosofia, ciència i veritat* (amb Evrando Agazzi i Fabio Minazzi); *La societat com a milícia* i *Els Sentiments*. Palesava la seva consciència que "el temps se li acabava i que tenia encara molt a dir". Era palmària la discordança entre un cervell jove, despert, creador i lúcid, i una "carcassa" física que minvava.

Fabio Minazzi, amic de la nostra revista, de qui hem publicat algun

treball, deixeble destacat de Geymonat, amb el qual col·laborà estretament els darrers deu anys, curant l'edició de bona part de la producció de Geymonat en aquest període, co-autor amb el propi Geymonat d'alguns llibres i assaigs, director de l'*Institut Ludovico Geymonat per a la filosofia de la ciència, la lògica i la història de la ciència i de la tècnica*, redactà el text *Geymonat filòsof civil* que fa d'introducció al llibre *La societat com a milícia*. Per a una anàlisi penetrant de la tasca filosòfica de Geymonat, de la seva revolució al món de la cultura i de les idees, vid. *Ludovico Geymonat; del neopositivisme al materialisme dialèctic* del mateix Minazzi a *realitat* núm. 24, any 1991. El text que us oferim avui ens acosta més al retrat personal, al tarannà d'un home que a més d'una de les figures preeminentes del pensament filosòfic i científic del nostre segle, ha estat al llarg de la seva vida, en paraules de Minazzi, exemple de "intransigència moral i coherència ètica".



(*) Artur Obach. Membre de la Secretaria de Redacció de *realitat*

Geymonat, filòsof civil

Fabio Minazzi*

Després de l'Alliberament, al Torí dels anys 47-48 -*ut traditur*- no pocs eren convençuts que existien dos germans Geymonat: l'un, destacat partisà, era ocupat al front polític i exercia les tasques de regidor a l'Ajuntament de Torí, l'altre, en canvi, era un estudiós de filosofia, s'ocupava en particular de filosofia de la ciència, metodologia i història de la ciència i era un dels animadors del Centre d'Estudis Metodològics. Diuen fins i tot que no fou del tot fàcil convèncer aquestes persones que els dos germans Geymonat eren, en realitat, una sola persona.

Aquesta "anècdota" pot relacionar-se també amb el testimoni de Giorgio Amendola el qual, durant la Resistència, col·laborà directament amb Geymonat en el treball periodístic i legal del partit comunista a la redacció del *Grido di Spartaco* (full clandestí de la federació torinesa) així com en l'edició piemontesa de *l'Unità*, també clandestina.

Amendola recordant les apassionades discussions sostingudes amb Geymonat sobre el problema de la participació a l'activitat del partit comunista d'intel·lectuals que (com s'esdevenia en el cas del mateix Geymonat), no podien compartir les interpretacions oficials (i corrents) del marxisme, escriu que objectava a les tesis del filòsof torinès: "Veuràs que en un cert punt, partint de distintes premisses filosòfiques, acabaràs amb la teva innegable coherència, per arribar a conclusions polítiques que t'enfrontaran amb la línia política del partit. Les teves

dificultats al partit vindran no de la teva posició filosòfica, sinó de les conseqüències polítiques d'aquesta posició" (1).

Aquestes anècdotes, aquestes incomprendiments i aquestes dificultats (premunides per Amendola) neixien —en última instància— del desgrat de comprendre la manera profundament unitària com Geymonat, des dels primers anys de la seva activitat intel·lectual i política, lligava estretament el seu "honest ofici" de filòsof amb l'assumpció de precises responsabilitats polítiques en l'àmbit del món de la praxi. "La acritud" de la posició de Geymonat i de la seva manera d'entendre el nexa entre *vida i cultura* era a més accentuada per la doble polèmica amb la qual el jove intel·lectual fonamentava el propi procedir.

En un nivell, en efecte, Geymonat criticava implícitament totes aquelles posicions intel·lectuals que reduïen la cultura a un moment d'evasió i defugiment de les responsabilitats pràctico-materials per refugiar-se en un món ideal, solipsístic i contemplatiu (on sovint hom queda reduït únicament a "auscultar" els batecs i els ensurts del propi ànim). Contra aquesta cultura renunciatària Geymonat ha optat en tot moment per una cultura plenament conscient del propi compromís civil: per una cultura que fos, en sentit ampli, "militant", és a dir, disposada a assumir fins al capdavant la responsabilitat de les posicions que hom pren. De fet, per dir-ho amb Preti, "sostenir una filosofia és

acomplir un acte pràctic, prendre partit, és un militar". Tant pitjor per aquells que no se n'adonen" (2).

Tota opció cultural arrela en un acte de la voluntat i tendeix a realitzar dins la realitat fàctica un determinat "món de valors". Encaram és, la cultura pot definir-se com la tendència a la realització d'aquests valors en la concreta realitat fàctica: "voluntat que és tant més profunda i radical com més coneguda és la realitat fàctica, com més coneguda és la problemàtica, és a dir, la parcialitat, de la pròpia decisió".

D'altra banda però, Geymonat —al segon nivell— mai no admeté que la cultura fos minvada de la seva autonomia (tot i relativa) per les exigències sorgides directament del món de la praxi. Justament per això, per usar una encertada expressió d'Elio Vittorini, sempre ha combatut també aquelles tendències que voldrien reduir la cultura a "tocar el pífan a la revolució" buidant-la de qualsevol contingut intrínsec.

Més, en general, Geymonat de fet ha comprés que un canvi polític profund implica necessàriament també una profunda renovació cultural. La "revolució política" ha de desenvolupar-se paral·lelament a una "revolució cultural": en cas contrari la primera s'arrisca a abocar en un autèntic "forat a l'aigua". Naturalment, els "temps" dels canvis culturals difereixen dels polítics: impliquen un treball de més ample abast i es produeixen al pla de l'anomenat "llarg termini", ja que interactuen



directament (encara que de forma dialèctica) amb les diverses *tradicions* conceptuais: són més lents i menys aparents encara, però més duraders i tenaços, ja que modifiquen en profunditat les concepcions (i la manera d'ésser) de les persones.

En tot cas, en els temps breus i immediats de la història contemporània, aquesta doble presa de posició polèmica de Geymonat li ha produït un progressiu aïllament, tant de les forces polítiques (incloses aquelles a les que milità activament) com de les culturals més tradicionalistes i conservadores. L'especificitat de la seva "batalla" cultural i política rau justament en aquest "aïllament" des del qual Geymonat ha aconseguit malgrat tot influenciar (i modificar) significativament la fisonomia de la cultura filosòfica italiana del segle XX. Aquest estret lligam entre el compromís civil i una clara polèmica contra la cultura italiana tradicional (que ha esdevingut hegemònica fins i tot entre les pròpies forces polítiques d'esquerres, malgrat que aquestes promoguessin en primera persona la lluita d'Alliberament), no pot oblidar-se mai, si es vol entendre del tot la peculiaritat de la lliçó filosòfica i civil de Geymonat. En aquest sentit la seva trajectòria biogràfica i intel·lectual constitueix també un interessant i estimulant document per a reflexionar seriosament sobre la debilitat de qualsevulla interpretació historiogràfica que vulgui emparellar simplistament la història de les idees amb la història dels fets. El substancial "aïllament" amb el que les forces d'esquerres han pagat el compromís cultural i civil de Geymonat constitueix

de fet la prova millor del fet que no és cert que a les forces socials progressistes es tingui d'associar necessàriament (i mecànicament) una cultura igualment progressista.

Desenvolupament cultural i instàncies de progrés civil, malauradament, també poden no ser emparellades. Naturalment, quan això esdevé les forces socials que es pretenen progressistes tenen inevitablement la "volada curta" davant els llargs terminis de la història: van desesperadament al darrera de l'esdevenir-se de les situacions i no són mai en condicions d'*anticipar els fets*, preveient-los. En una paraula, el divorci entre la recerca teòrica més rigorosa i les instàncies socials més progressistes no pot deixar de transformar-se, per a les forces que aspiren a un canvi en profunditat de la concreta realitat efectiva, en una substancial desgràcia que implica — per un llarg període — una derrota clamorosa i un inevitable endarreriment global.



En particular, en relació amb la força política a la que Geymonat milità, cal reconèixer que el Partit Comunista italià, malgrat haver endegat i sostingut en primera persona, coratjosament, bona part del treball lligat a la lluita d'Alliberament, acabà vehiculant i fent seva — fins al capdaval — la cultura italiana més tradicional i menys disposada a enfrontar en totes les seves implicacions culturals, tècniques i socials el problema de la ciència moderna i contemporània. La defensa (i l'assumpció) de la línia idealista Vico-De Sanctis-Croce-Gramsci ha acabat per transformar-se en una postura de substancial tancament



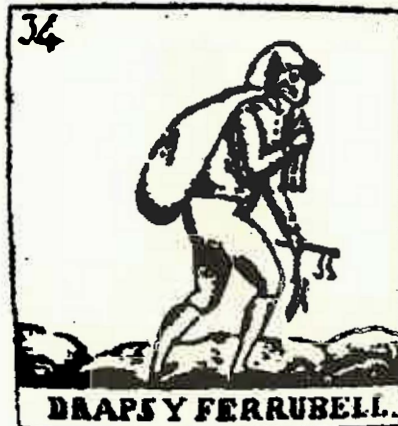
cultural a les noves orientacions de pensament que sorgeixen al debat internacional amb una consegüent interpretació reductiva del marxisme (que invariablement era reduït a un "Marx sense Engels", és a dir tan sols al materialisme històric, descuidant completament l'exigència d'una seriosa reflexió filosòfica sobre els problemes evidenciats per l'empresa científica. En el desig de Geymonat *periodista clandestí* de tornar com més aviat millor al treball cultural, cal alhora veure-hi la consciència d'un profund desgrat cultural (i una desil·lusió) pels comportaments d'una força política que descobria massa impregnada i condicionada — sovint de forma inconscient — per la cultura filosòfica tradicional (aquella neoidealista que el jove Geymonat s'havia esmerçat a criticar des dels seus primeríssims estudis universitaris). La tesi que vull sostenir és justament aquesta: l'amarga decepció amb la qual Geymonat partisà se n'adona, des de l'abril del 1945 (justament els dies en què se celebra la victòria armada sobre el feixisme i l'alliberament del seu totalitarisme), del fracàs global de la Resistència i de la seva incapacitat per a aconseguir aquells objectius que s'havia prefixat, s'origina en la comprensió (que esdevindrà cada cop més conscient i meditada) que les forces d'esquerres (amarades de cultura neoidealista) no eren de fet en condicions d'entendre en la seva total extensió els greus límits de la cultura italiana tradicional i no podien, per tant, oferir cap estratègia concreta guanyadora a llarg termini per a sortir realment d'aquella crisi modificant la realitat social. La constatació que a aquestes forces d'esquerres els mancava globalment



la plena comprensió de la greu crisi de cultura (i de societat) italiana i la consegüent consciència de la seva essencial incapacitat política per a recolzar una nova cultura seriosament adequada a la complexitat dels problemes de l'home contemporani, Induïren també Geymonat a entendre millor els "escanyalls" polítics que ben aviat el moviment d'Alliberament es trobà al davant, així com la munió de raons dels seus límits intrínsecs, motiu del seu essencial fracàs. En aquest sentit, tota la posterior activitat filosòfica de Geymonat, tant l'adreçada a donar a conèixer més extensament a la cultura italiana les tesis del neopositivisme, com la dedicada a l'elaboració d'un programa neorracionalista, més flexible i articulat, o com, per acabar, la dedicació institucional en favor de la difusió de la filosofia de la ciència, de la lògica i de la història de la ciència i de la tècnica, poden interpretar-se a la llum de la seva ferma voluntat de contribuir en profunditat a l'elaboració d'una nova cultura per una nova Itàlia. Certament, com s'ha apuntat, els temps del treball cultural no són els del debat polític contingent, però és innegable que el programa de recerca cultura de Geymonat, malgrat tots els significatius aprofundiments i canvis que ha travessat al llarg dels anys, mai no ha perdut de vista aquesta específica curvatura "civil", juntament a la consciència d'haver de contribuir seriosament a transformar la cultura italiana. En el fons, el seu intens treball cultural i la seva extraordinària laboriositat intel·lectual, sempre han expressat l'exigència primària de potenciar i curar justament aquell procés d'alliberament intel·lectual, civil, ètic i social al que havia participat activament des del temps de la Resistència. I justament això explica

perquè el seu substancial "aïllament" no l'impedí mai d'incidir dilatadament en la cultura filosòfica italiana. Es tracta, de fet, d'aquell mateix "aïllament" que sembla haver distingit els intel·lectuals italians "minoritaris" que, a cavall de la tradició que parteix de Beccaria i Cattaneo, tanmateix han contribuït a escriure les pàgines més significatives de la història italiana dels darrers segles.

Per entendre millor la figura de Geymonat, *filòsof civil*, cal però tenir present àdhuc el particular ambient cultural torinès al qual es va formar. Geymonat inicià el testimoni del seu compromís civil ja des del període d'estudiant universitari quan fou un dels signants, el 1929, d'una carta de solidaritat amb el filòsof (i senador) Benedetto Croce. El maig d'aquell any, Croce havia pronunciat al Senat un discurs contra els Pactes del Laterà i el Concordat signat l'11 de febrer del 29 per Mussolini, en representació



de l'Estat italià, i el Cardenal Gasparri, representant de l'Església catòlica, reivindicant la validesa de les tradicions y les institucions laiques. Havent replicat Mussolini a les crítiques de Croce atacant-lo personalment i qualificant-lo de "emboscat de la història", a iniciativa d'Umberto Segre fou redactada, per part d'un grup de joves intel·lectuals torinesos, una carta de solidaritat amb el filòsof neoldealista a la qual s'adherí, amb una postil·la personal, fins l'estudiós de Dante, Umberto Cosmo (que ja havia estat obligat pel feixisme a dimitir de l'ensenyament el 1936, per "incompatibilitat" entre el seu pensament i les "directrius polítiques generals del govern"). Entre els signants d'aquesta carta hi ha

també Geymonat, el qual, tot i haver-se orientat ja cap a posicions filosòfiques anti-crocianes (i, més en general, anti-idealístiques), volgué d'aquesta forma testimoniar la seva solidaritat personal amb el filòsof que havia tingut el coratge de defensar obertament les tradicions del laïcisme.

La carta però fou intervinguda per les autoritats del moment: els signants foren detinguts i Cosmo, havent agreujat la pròpia posició personal amb la seva postil·la, fou confinat a l'illa de Lipari. Els joves intel·lectuals torinesos, m tingueren també seriosos problemes per aquest seu gest de solidaritat antifeixista. Després d'aconseguir la llicenciatura en filosofia (1930) i en matemàtiques (1932), rebutjà sempre inscriure's al partit feixista i fou obligat —el 1934— a abandonar la plaça d'auxiliar d'anàlisi a la Facultat de Ciències de la Universitat de Torí. Després d'una estada a Viena —on va entrar en contacte amb els exponents del Cercle de Viena, i en particular amb Moritz Schlick—, en tornar a Itàlia participà a les oposicions per a ensenyar filosofia i història, així com matemàtiques i física als instituts estatals. Malgrat haver aconseguit en ambdues oposicions la màxima puntuació, sempre a causa del seu rebuig a inscriure's al partit feixista (condició que llavors havia esdevingut ja obligatòria), no pogué mai aconseguir cap càtedra estatal. Ensenyà, doncs, durant alguns anys matemàtiques i física a l'institut privat Giacomo Leopardi de Torino, tenint com a company Cesare Pavese. El gener del 1941 però, la Delegació provincial d'ensenyament de Torí l'obligà a deixar també aquest lloc, ja que era massa conegut com a antifeixista i seguia encara mancat





del carnet del partit feixista, al que Geymonat persistí en el rebuig a adherir-se. Aquesta decidida oposició al feixisme constitueix certament un significatiu i important tret ètic (i cultural) de Geymonat, l'inici d'un llarg camí d'heretgia, d'intransigència, de vida clandestina, del que podem trobar fàcilment les arrels precisament en el clima ètic-cultural dominant a la universitat torinesa d'aquells anys, ensems a la influència determinant d'algunes personalitats destacades amb les quals Geymonat va entrar en contacte directe ⁽⁴⁾.

Pel que toca al primer aspecte no hem d'oblidar que quan el feixisme, amb un Decret-Llei del 1931, pretengué dels professors universitaris un jurament de fidelitat, en conjunt la universitat italiana no donà de fet un exemple edificant. Sobre prop de mil dos-cents professors només els següents onze rebutjaren el jurament, i foren per tant cessats del càrrec: Ernesto Buonaiuti, Història del Cristianisme, Roma; Mario Carrara, Antropologia Criminal, Torino; Gaetano de Sanctis, Història Antiga, Roma; Giorgio Errera, Química, Pavia; Giorgio Levi della Vida, Llengües Semítiques, Roma; Piero Martinetti, Filosofia, Milano; Bartolo Nigrisoli, Cirurgia, Bologna; Francesco Ruffini, Dret Canònic, Torino; Edoardo Ruffini-Avondo, Història del Dret, Perugia; Lionello Venturi, Història de l'Art, Torini i Vito Volterra, Matemàtiques, Roma. D'aquests professors, n'eren tres, Carrara, Ruffini i Venturi, els que ensenyaven a la universitat torinesa, el que ens pot indicar que en aquest ateneu s'hi devia respirar un clima de fet particular. Com ha subratllat

Umberto Segre, els docents torinesos eren en efecte: "personalitats que provenien d'una dura formació, d'una pràctica política típica de Torí, que constituïa una espècie de compromís moral pel qual hauria estat impossible a certes persones, que havien conduït la cultura democràtica antifeixista de Torí, retirar-se d'aquesta condició". ⁽⁴⁾

Als anys trenta a la ciutat de Torí (on a més ja havien estat actius Gramsci i Gobetti) es respirava, doncs, en els ambients antifeixistes, un clima de global intransigència moral que en part derivava també del trencament net i radical que es produí entre el moviment de "Justícia i Llibertat" i el feixisme (mentre la figura de Gramsci era substancialment desconeguda pels estudiants universitaris). Com ha reconegut el mateix Geymonat, que durant un cert període, avans d'inscriure's al Partit comunista, havia estat proper a les posicions del moviment de "Justícia i Llibertat":



"A Milà, molts joves de gran vàlua hi treballaven directament en la cultura feixista i participaven als "littoriali" (NT) etc., mentre a Torí (...) dominava en conjunt una major intransigència: o eres feixista o eres antifeixista" ⁽⁵⁾.

D'altra banda, precisament la importància de la intransigència moral i el valor de la coherència ètica (incapaç de conviure amb cap dialèctica sofista, capciosa i transformista que arriba a "recuperar" en formes distintes continguts oposats i conflictius), constitueixen ensenyaments fonamentals que Geymonat ha rebut, tant de les lliçons d'Erminio Juvalta, com dels estudis i dels exemples de la vida de Piero Martinetti.

Juvalta a les seves lliçons de filosofia moral hi insistia constantment en el valor irrenunciable de la rigorosa coherència d'una determinada opció pràctica. La coherència de les opcions ètiques constituïa per Juvalta una *conditio sine qua non* de la pròpia moralitat que permetia respectar, la diversitat, les opcions pràctiques més heterogènies, mentre aquestes no violessin el principi de coherència.

En darrera instància la reflexió pràctica juvaltiana volia ésser una original aplicació a l'àmbit ètic de la lliçó del convencionalisme modern: les opcions pràctiques són fruit de l'arbitri, deriven de la voluntat (i de molts altres factors pràctics), i per tant són "incontrastables". Malgrat això, la investigació racional en el camp ètic té un espai específic en la mesura que és possible controlar — en qualsevol cas — la coherència de determinats comportaments pràctics en relació amb determinades opcions de valors. Així, l'absolutesa ètica era, al mateix temps, negada i afirmada en forma singular. Tota opció es configurava com una opció "arbitrària", voluntarista i per tant — en un cert sentit — "absoluta". D'altra banda aquesta "absolutesa" no podia entrar en conflicte amb el meta-criteri de la "coherència de les opcions ètiques", que acabava per constituir un instrument d'investigació racional i un valor ètic ell mateix *absolut*, una *norma* en virtut de la qual es podia distingir entre moralitat i immoralitat.

Però és certament a la figura de Martinetti que Geymonat hi ha trobat un ensenyament moral, centrat en el coratge d'una intransigència ètica absoluta, lligada al més decidit anticorformisme. Geymonat ha estat



influit —i impresionat— sobretot per la figura moral de Martinetti (i no tant per la seva recerca filosòfica). No en và Geymonat ha confessat obertament: "Pensava en ell quan las SS SS ens someteren a un dur interrogatori: el meu comportament, em demanava, seria aprovat per Martinetti?"^(*).

Martinetti acostumava a dir que "és un home qui, a un cert punt de la seva vida, sap dir que no, i aquest no és inamovable": justament aquesta inamovibilitat exercí una fascinació irresistible sobre Geymonat i molts d'altres joves intel·lectuals torinesos. És notòria a més l'energia moral de



Martinetti que no endebades criticava als antifeixistes precisament per llur incapacitat d'exercitar "la virtut de la resistència", i per no saber reaccionar prestament, amb coratjosa determinació, davant de les agressions, les violències i les amenaces dels feixistes. Sempre Martinetti, a la Universitat de Milà, en els anys del feixisme imperant, acostumava a dipositar sobre la càtedra el revòlver, havent declarat públicament que hauria reaccionat amb més decisió davant de qualsevol intent d'agressió (tants cops "promès" per part d'alguns feixistes). És aquesta intransigència moral Martinettiana, aquest rebuig de qualsevol forma de compromís amb el feixisme, que Geymonat retroba en una figura diàfana com la de Luigi

Capriolo, obrer comunista que arribava de dotze anys de presó i confinament, partisà, medalla d'or de la Resistència, penjat pels nazis el 1944. Fou precisament gràcies a les discussions amb Capriolo que Geymonat superà els seus darrers dubtes i ens va inscriure sense reserves —el 1940— en el Partit Comunista, participant després en primera persona en la lluita d'alliberament, sortint així de l'aïllament forçat d'un genèric antifeixisme, sense significatius resultats pràctics. I són precisament aquests homes "martinettians", fornits d'un ànim extremadament alt (del tot independent del grau cultural llibresca), els qui donaren una contribució decisiva a la lluita d'alliberament i a la resistència europea. I és justament d'aquests homes que tenim encara necessitat al món contemporani en el qual, en canvi, reapareixen personatges d'una consciència ben elàstica i sembla tornar a ésser de moda un substancial transformisme ètic en nom del qual el verbalisme depicaplets, més o menys radical, amaga sempre un essencial oportunisme pràctic.



(*) Fabio Minazzi. Filòsof. Director de l'Institut Ludovico Geymonat per a la filosofia de la ciència, la lògica i la història de la ciència i de la tècnica.

Notas

Littoriali: manifestacions esportives organitzades pel règim feixista.

¹. Giorgio Amendola, *Cartes a Milà: i documents 1939-1945*, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 505-6 cit. a pàg. 506. (La cursiva és meua).

². Giulio Preti, *Bios Theoretikós, Estudis Filosòfics*, gener-juny 1944, any V, n. 1-2, pp. 59-70, la cit a la pàg. 66 (de la qua és tret a igualment la cit. que segueix en el text).

³. Hi ha qui objecta que les intransigents presses de posició antifeixistes de Geymonat són més entenedores a la llum de la seva discreta condició econòmica. Al meu parer aquest aspecte, si bé ajuda oportunament a no mitificar indegudament les opcions (sempre històricament condicionades) no minva, però, de cap manera el significat ètic, polític i cultural del capteniment de Geymonat. En efecte, és evident que Geymonat, en les mateixes condicions, hagués pogut comportar-se de manera totalment diversa (com de fet succeí en quasi tots els altres casos), la qual cosa confirma, si encara calgués, que tota clau de lectura estrictament economicista corre el rís de transformar-se, erròniament, en un obstacle per a una comprensió més articulada del comportament humà en tota la seva multiforme plasticitat. Per la figura de Cosmo dfr. el testimoniatge de Franco Antonelli, *Un professore antifascista: Umberto Cosmo*, a AA VV. *Dall'antigascismo alla Resistenza. Trent'anni di storia italiana (1915-1945)*. Einaudi, Torino 1961, reeditat en els *Reprints*, id. 1975, pp. 87-90 (a la qual l'episodi de la carta de solidaritat amb Croce és però reconstruït de forma lleugerament diferent allò que afirmem al text, en el qual ens hem atingut al testimoniatge directe de Geymonat). També Barbara Allason (cfr. *Memorie di un'antifascista. 1919-1949*, Edizioni Avanti!, Milano-Roma 1961, pp. 88-9) parla de dues cartes: una promoguda per Cosmo i signada per Dionisotti, Antonicelli, Bertini, Muggia, Pietro i Paolo Treves, l'altra "redactada per Umberto Segre i signada per Mario de Barnardi i Ludovico

Geymonat⁴. Paolo Treves (*Quello che ci ha fatto Mussolini*, Einaudi, Roma 1945, pp-257), parla en canvi d'una única carta a la qual s'afegí un full per a algunes altres signatures (cfr. p. 145 i p. 211), el text de la qual apareix ara a F. Antonicelli, *La pratica della libertà*, Einaudi, Torino 1976, pp.6-7 (però cfr. també les pp. XX-XXI i 8-9).

⁴. Umberto Segre, *La scuola durante il periodo fascista*, a AA.VV., *Fascismo e antifascismo (1918-1936). Lezioni e testimonianze*, Feltrinelli, Milano I ed. 1962, IV ed. idem 1974, 2 vols., Vol I, pp. 322-27, la cita a p. 324. Pel que fa al jurament dels professors universitaris convé recordar també que, tan bon punt fou conegut el decret llei del 1931, Vittorio Emanuele Orlando, professor de Dret Constitucional a Roma, Antonio de Viti de Marco, professor de Ciències Econòmiques a Roma i Giuseppe Antonio Borghese, professor d'Estètica a Milà, preferiren dimitir. D'acord amb allò que escriu Ruggero Zangrandi (cfr. *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 364 nota n.6) l'historiador de filosofia Guido De Ruggiero "aconsegüí conservar l'ensenyament sense jurar". Per altres referències (lleugerament discordants de les de Zangrandi) cfr. B. Allason, *Memorie di un'antifascista*, cit., pp.33-6.

⁵. Cfr. *Erminio Juvalta filosofo e maestro nel ricordo e nella testimonianza di Ludovico Geymonat*, conversa amb L. Geymonat a cura de Fabio Minazzi, *Rivista di storia della filosofia*, any XLI, 1986, pp. 639-52, la cita a p.649.

⁶. L. Geymonat, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura de Giulio Giorello i Marco Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 28. La frase de Martinetti represa posteriorment al text, en canvi, és treta de L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, a cura de Mario Quaranta, Feltrinelli, Milano 1978, p.124 (de l'assaig *l'Insegnamento di Martinetti*, que es troba a les pp.123-6).

Carta Realitat

Joan Tafalla

Barcelona, enero de 1992

Estimados amigos:

Organizado por la revista comunista catalana *realitat* y de los días 4 a 6 de octubre tuvo lugar en Barcelona un encuentro internacional sobre *las filosofías de la praxis y el marxismo occidental*. Al término de los debates que produjo el encuentro, inspirado por la reflexión crítica sobre las obras de Gramsci y Lukàcs, se hizo notar la existencia, en la actualidad, de notables obstáculos para la comunicación y el intercambio de ideas entre marxistas de las distintas nacionalidades europeas. Algunos de los participantes, vinculados a revistas del Reino Unido, Italia, Austria y España, decidimos por este motivo tomar la iniciativa de consultaros con el objetivo de crear una red de revistas europeas que ponga en comunicación a los diversos marxismos y a los distintos marxistas hoy existentes en Europa y que sientan la necesidad del intercambio de ideas y la colaboración práctica. El objetivo último de esta iniciativa es crear, a ser posible, una publicación europea de periodicidad regular, abierta a la colaboración y al debate entre personas, colectivos, organizaciones y partidos europeos que siguen viendo en el marxismo una guía para la acción política y en la tradición social-comunista una cultura específicamente transformadora.

Teniendo en cuenta la dispersión actualmente existente o la debilidad de los contactos establecidos, pensamos que para lograr el mencionado objetivo hay que dar antes algunos pasos previos al objetivo señalado. Por ello proponemos, en primer lugar, crear una red de comunicación

entre las revistas ya existentes para así aproximar puntos de vista, lenguajes, análisis, enfoques y perspectiva. Proponemos, en segundo lugar, la celebración, durante el año 1992, de una Conferencia europea cuya temática, organización y ubicación serían decididos a través de la red de revistas que se crearía en los próximos meses.

Asistieron a la reunión que tomó estos acuerdos: Giuseppe Prestippino, Giorgio Baratta, Andrea Cattone y Constanzo Preve de Italia; Giovanna Borek de Austria; Patrick Camiller del Reino Unido; Joaquín Miras, Artur Obach, Francisco Fernández Buey y Joan Tafalla de España.

El retraso en la comunicación de estos acuerdos es atribuible solamente a causas técnicas por parte de la revista *realitat*. Una vez subsanadas las mismas, nuestra revista toma el encargo de canalizar y coordinar los primeros contactos, así como de transmitirlos en todas direcciones.

Con el fin de ampliar al máximo esta red de contactos, rogamos que cada uno de los receptores interesados en la posibilidad de dichos acuerdos, extienda este acta-convocatoria a todas las revistas, personas e instituciones que realizan una labor de investigación marxista para así hacerles partícipes de los mismos.

Con el fin de poder hacer una valoración con respecto a las posibilidades de llevar a cabo este empeño, rogamos dirijáis correspondencia con vuestras opiniones y propuestas a la siguiente dirección.

Joan Tafalla. Revista Realitat
Avgda. de Portal de l'Àngel, 42, 2º
08002 BARCELONA

International Gramsci Society

Constituïda l'Associació Catalana Antonio Gramsci

Durant les jornades de debat realitzades a Barcelona els dies 4, 5 i 6 d'octubre del 91 els assistents, a suggeriment de Giorgio Baratta, varen acordar adherir-se a la International Gramsci Society i al mateix temps, encarregar a la comissió organitzadora de les jornades dinamitzar la creació d'una Societat Catalana Antonio Gramsci. El passat 14 de desembre es va realitzar a Barcelona la reunió fundacional de la societat. En la reunió es va decidir legalitzar uns estatuts i crear una Junta Gestora que condueixi el procés cap a una assemblea fundacional durant el primer trimestre de l'any 92. La Junta Gestora està composta per: Francisco Fernández Buey, Joan Ramón Capella, Ferrán Gallego, Ignacio Álvarez Dorronsoro, Artur Obach i Joan Tafalla. Segurs que aquesta iniciativa interessa als nostres lectors, la nostra revista es compromet a anar difonent-hi, dintre de les seves possibilitats, les activitats primeres de l'Associació. Us demanen que esteu atents a la convocatòria del'assemblea constituent. De moment reproduïm la crida de la International Gramsci Society.

La sessió final de la trobada interna esboçat des del 1987, de constituir una associació internacional amb l'objecte d'afavorir intercanvis i comunicacions entre tots aquells que volen seguir els estudis de la vida i l'obra de Gramsci i les investigacions inspirades per aquelles en qualsevol regió del món. El projecte fou presentat formalment per Joseph Buttigieg, John Cammet i Frank Rosengarten, durant la reunió presidida per Giuseppe Vacca tots els participants aprovaren el projecte de fundar la International Gramsci Society amb els següents objectius:

—Constituir una estructura organitzativa que permeti a individus o grups interessats en la vida i l'obra de Gramsci i en la presència del seu pensament en la cultura contemporània, intercanviar informacions sobre estudis i projectes d'investigació.

—Contribuir a ordenar, publicar i traduir els escrits de Gramsci de forma que s'enriqueixi els seu coneixement i difusió.

—Promoure, coordinar i recolzar convenis, seminaris, exposicions, films audiovisuals dedicats als diferents aspectes de la vida, l'obra i la presència de Gramsci.

—Ajudar als joves estudiosos i estudiants dedicats a investigacions o disertacions relatives a l'obra de Gramsci i animar-los.

—Preparar un butlletí semestral o anual d'informació sobre publicacions, trobades i altres iniciatives, desenvolupades o projectades, inherents al camp d'interessos de la IGS.

Finalitzat l'encontre de Formia fou anomenat un comitè—composat pels estudiosos abans esmentats, juntament a José Aricó (Buenos Aires), Giorgio Baratta (Urbino), Irina Grigorieva (Moscú) i Tahir Labib (Tunícia)—, encarregat de promoure la fundació de la International Gramsci Society (IGS). Per falta de fons i dificultats de naturalesa logística, el comitè no es va poder reunir. No obstant això, s'esboçaren uns estatuts que circularen entre tots els membres del comitè.



El gener de 1991 la International Gramsci Society ha estat inscrita formalment a Itàlia com a associació cultural sense ànim de lucre. El document notarial ha estat firmat per Giuseppe Vacca, Antonio Santucci i Antonio Di Meo (tots membres de la Fundació Institut Gramsci de Roma), Giorgio Baratta (Universidad de Urbino), i Joseph A. Buttigieg (Uni-

versidad de Notre Dame). La direcció de la seu legal s'ha establert a la Fundació Institut Gramsci, carrer del Conservatori 55, 00186 Roma.

El registre formal de la IGS ha representat només la primera etapa en el procés de formació i desenvolupament de l'Associació. La primera aparició pública de la IGS a nivell organitzatiu ha tingut lloc durant la Socialist Scholars Conference de New York City, el 6 d'abril del 1991.

Tots els presents (a l'entorn de les 5 persones) expresaren gran interès en la IGS i declararen el seu recolzament als objectius que es proposa. Al llarg de la discussió algun dels presents va subrayar l'exigència d'imprimir a l'Associació un efectiu caràcter internacional, animant en particular la participació d'individus i grups d'Àfrica, Àsia, Latinoamèrica i Orient Mitjà. Al final de la trobada es va elegir un comitè provisional amb la tasca de promoure i dirigir les activitats de la IGS. El comitè provisional està compost per: John Cammet (president); Giorgio Baratta i Frank Rosengarten (vicepresidents); Joseph A. Buttigieg (secretari). El comitè ha assolit tres tasques immediates:

— Invitar tots els interessats a formar part de la IGS amb acte formal d'inscripció (abonament d'una quota anual de 20 dòlars, tal com es va proposar a l'encontre de New York).

— Posar en marxa la publicació d'un Noticiari de la IGS que es trametrà a tots els socis.

— Preparar unes jornades internacionals, a celebrar (en una localitat encara per determinar) durant 1993; en aquest esdeveniment el comitè provisional es disoldrà i serà substituït per un Consell General, un Comitè de representants i un Comitè executiu que seràn nomenats i elegits pels socis de la IGS.

Tots els representants de la seu legal i del comitè provisional han acordat nomenar Valentino Gerratana president honorari de la International Gramsci Society.



Els estatuts de la IGS reconeixen la constitució (passada i futura) de "seccions" nacionals o regionals o altres associacions inspirades en Gramsci. Aquestes associacions, òbviament, realitzaran les seves activitats de forma independent, segons els interessos i les opcions dels propis socis. Es desitjable que s'estretin les relacions entre elles i la IGS mitjançant intercanvis d'informacions i opinions i la recíproca participació en les respectives activitats. Els estatuts de la IGS preveuen, per altra banda, que "podran constituir-se en l'àmbit de la IGS seccions nacionals que n'actuaran com a representants en un país determinat o àrea geogràfica" (art. 6). La inscripció a la IGS, això no obstant, té lloc només individualment.

Fe d'errates

En el nostre anterior número 30, va aparèixer, entre altres, una errata que mereix un comentari. Encapçalant l'article de Kiva Maidanik titulat *Revolución en la revolución*, apareixia un text que deia: "*Mundo Obrero* publica en este número ..." el qual ha induït diferents comentaris. Volem aclarir que l'article fou demanat per la redacció de la revista en conversa telefònica amb Moscú, mantinguda a principis de desembre amb Kiva Maidanik per aquesta redacció. El camarada Kiva, molt amablement, ens va indicar que existia un text a Espanya, producte d'una intervenció seva a Madrid, posterior al cop de l'agost i ens va indicar que l'esmentada intervenció la tenia *Mundo Obrero*. Els camarades de *Mundo Obrero* ens varen cedir amablement el text. La nostra responsabilitat fou no haver-lo tractat correctament des del punt de vista redaccional, el que li donava un aspecte de text de segona mà, per la qual cosa demanen disculpes als nostres lectors.





Són a la venda LES ACTES DE LES JORNADES DE DEBAT Les raons del socialisme

Aquest llibre recull les ponències arribades a les Jornades, que en són 35, dels següents autors: Jose Ma. Valverde, Samir Amin, Jacques Bidet, Jacques Texier, Giulio Girardi, Kiva Maidanik, Vladimir Kalashnikov, Ludovico Geymonat, Constanzo Preve, Samir Saad, Stefano Garroni, Joao Arsenio Nunes, Sergio Cararo, Fausto Sorini, Josep Fontana, Benjamín Bastida, Felipe Aranguren, Rafael Grasa, Miguel Candel, Josep Miquel Céspedes, Carlos Valmaseda, Joan Martínez Aller, Francisco Fernández Buey, Francesc Roca, Juan Manuel Patón, Joan Pallisé Francesc Trillas, Dolores Juliano, Carles Riera, Aureli Argemí, Pep Valero, Lucien Seve, Joan Tafalla i Joaquín Miras.

El preu de venda és de 1.000 ptes., i en aquests moments el pots trobar a la llibreria l'Eina, del carrer Santa Ana, de Barcelona, així com a la nostra seu.

Per la teva comoditat, també pots retornar el volant que t'adjuntem i et farem arribar els exemplars que desitjis contra reemborsament, en aquest cas al cost se li afegirien les despeses de remesa.

RESERVA EL TEU EXEMPLAR!

Sol.licitud de les Actes de les Jornades "Les raons del Socialisme"

En/na

carrer número pis

localitat codi postal província

sol.licita que li siguin reservats exemplars de les Actes de les Jornades

"Les raons del Socialisme", el preu dels quals (molt econòmic) serà determinat properament.

Signatura

Envia aquesta butlleta de reserva a *Realitat*
c/ Portal de l'Àngel, núm. 42 segon pis. 08002 Barcelona

r