

Realitat



Marx y la democracia (Primer recorrido)
Jaques Texier

**La democracia, fundamento organizador
de la cultura emancipadora**
Joaquín Miras

Democracia
Raymond Williams

**Una revolución en la izquierda
para una revolución democrática (I)**
Joaquín Villalobos



núm. 37

"donar a l'esperança fonament científic"

octubre-novembre 1993

Artdirector
Indústria gràfica, S.L.

- | | |
|--|---|
| <input checked="" type="checkbox"/> <i>Impressió de tot tipus</i> | <input checked="" type="checkbox"/> <i>Fotomecànica</i> |
| <input checked="" type="checkbox"/> <i>Creació de dissenys</i> | <input checked="" type="checkbox"/> <i>Anuncis de revistes i diaris</i> |
| <input checked="" type="checkbox"/> <i>Reproducció de logotips</i> | <input checked="" type="checkbox"/> <i>Enquadernació i manipulats</i> |
| <input checked="" type="checkbox"/> <i>Composició de textos i filmació</i> | <input checked="" type="checkbox"/> <i>Fotocòpies b/n i color...</i> |

Comte d'Urgell, 286 - Tel. 321 63 62 - Fax 322 31 51 - 08036 Barcelona

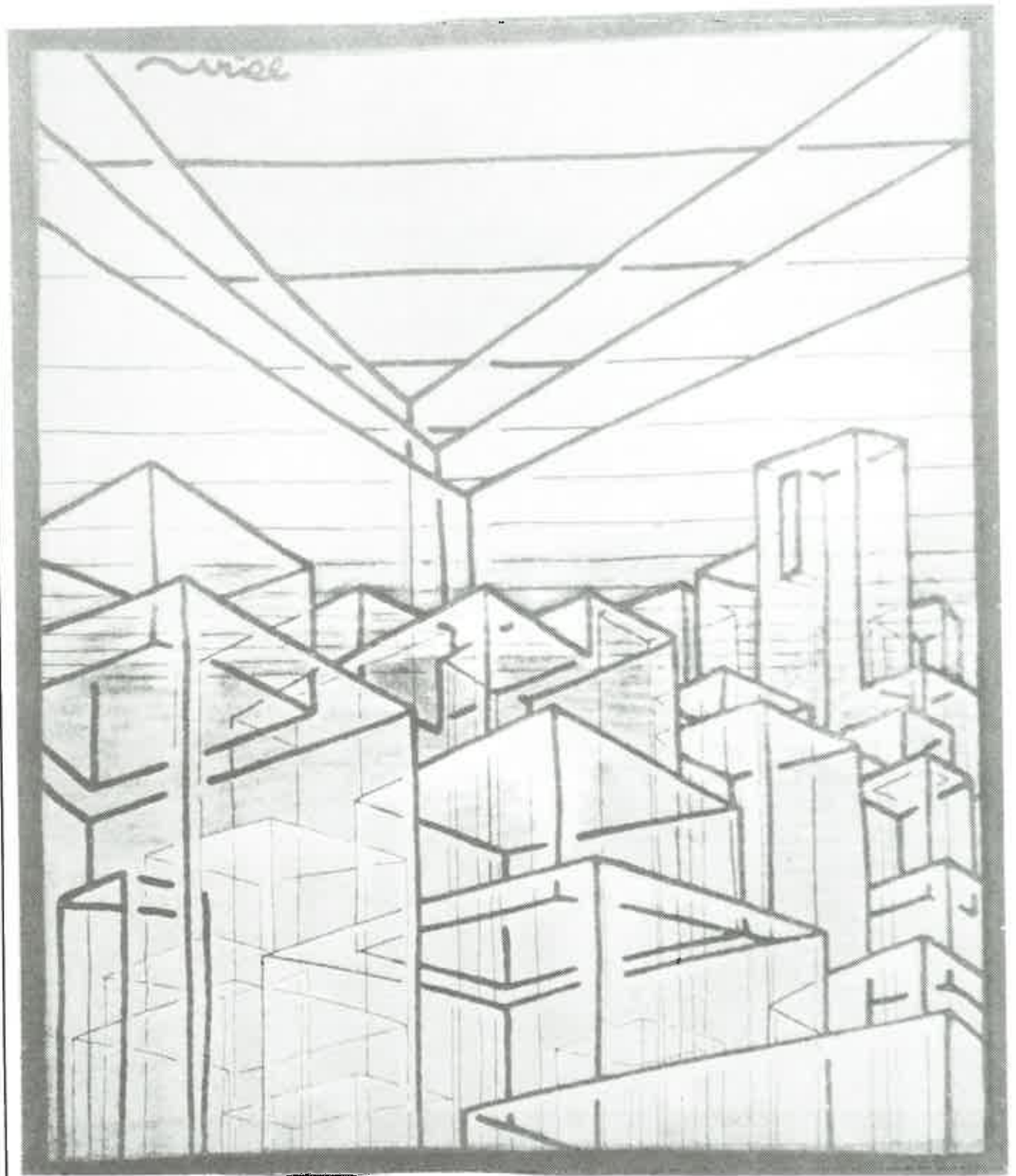


índex

| | |
|--|----|
| Editorial..... | 3 |
| Marx y la democracia (Primer recorrido) <i>Jacques Texier</i> | 4 |
| La democracia, fundamento organizador de la cultura emancipadora <i>Joaquín Miras Albarrán</i> | 24 |
| Democracia <i>Raymond Williams</i> | 32 |
| Una revolución en la izquierda para una revolución democrática (I) <i>Joaquín Villalobos</i> | 35 |

DIRECTOR: Joaquín Miras
CONSELL DE REDACCIÓ:
Mercedes Alvarez, Antoni Barbarà,
Josep Miquel Céspedes,
Xavier Cutillas, Palmira Domenech,
Fèlix Farré, Antoni Franco,
Jordi Gasull, Jordi Lopez, Joan Lou,
Àngels Martínez,
Jordi Miralles, Maria José Pardo,
Marià Pere, Joan Planas, Jordi Ribó,
Celestino Sánchez, Josep Serradell,
Dolores Solís.
SECRETARIA DE REDACCIÓ:
Fèlix Alonso, Alejandro Andreassi,
Maria Caprilé,
Josep Miquel Céspedes,
Miguel Guerrero, Agustín Marcos,
Antonio Navas, Artur Obach,
Montse Ortiz, Joan Tafalla,
Pep Valenzuela, Carlos Valmaseda.
COL·LABORADORS:
Neus Jaumot, Oriol Martí,
Cristina Menier, Joan Pallisé,
Mònica Rueda.
REDACCIÓ:
Portal de l'Àngel, 42, 2n.
Tel. 318 42 82
Fax: 318 48 35
08002 Barcelona.
Edita: REALITAT.
Impressió: IMPRE-RAPID
Dipòsit Legal : B-46.492-88

PVP: 400 pessetes



Editorial

El presente número de *Realitat* es un monográfico sobre el tema de la democracia. Nuestra revista pretende colaborar en la restitución conceptual y práctica de la democracia, tras la distorsión limitadora a que la ha sometido el liberalismo burgués, con el fin de devolverle su sentido originario, y reintegrarla así al patrimonio de la izquierda revolucionaria, que es la matriz donde surgió.

La democracia, esto es, el *Poder del Pueblo*, que consiste en la organización directa de la gente para orientar libremente, según las decisiones colectivamente acordadas, la propia actividad, había sido una tradición casi exclusiva del movimiento obrero revolucionario europeo. A esta tradición se oponía la ideología liberal burguesa; cuando algunas corrientes de la misma -pocas- se avenían a aceptar el principio de la democracia, lo restringían, y hurtaban el ámbito de la producción, y en general, todas las actividades que se desarrollan en la Sociedad Civil -lo "privado"- al poder democrático. Rechazaban también cualquier modelo democrático que no fuese el de representación indirecta, confiado a élites profesionalizadas. El liberalismo, tras la Segunda Guerra Mundial, desapareció del ámbito de la política europea; no fue una casualidad: el liberalismo, cuya médula es fundamentalmente elitista y antidemocrática, se había comprometido profundamente, a sabiendas, con el nazifascismo. Sólo a principios de los años 70, cuando la cultura democrático popular de la izquierda antifascista europea había sido ya derrotada - repasemos los escritos de Pasolini o de Giorgio Bassani-, vuelve el liberalismo a levantar cabeza.

Por otra parte, la izquierda se había ido dejando arebatar el patrimonio de la interpretación y defensa de la democracia, e incluso aceptaba bajo tal término, un significado que separaba "democracia" y "socialismo". Este divorcio había venido gestándose desde los años 70 del siglo XIX, y el propio Engels registra en sus últimos escritos, cómo la burguesía comenzaba a disputar exitosamente el principio democrático a las fuerzas populares, desde su interpretación distorsionada del concepto. Interpretación que sería retocada, para acomodarla al uso del capitalismo, por elaboraciones del ala derecha de la socialdemocracia y los partidos popular cristianos de entreguerras, que, ante el peligro de "contagio" bolchevique, tratarían de asumir la necesidad de que el estado liberal gestionase la cobertura de ciertas demandas sociales.

La longitud de uno de los textos incluidos en el presente número ha obligado a excluir dos artículos que habían sido preparados para esta entrega. La importancia del tema y el interés de los mismos, ha aconsejado que

estos textos sean publicados en la entrega siguiente de *Realitat*. Dos de los materiales del presente número, el de Jacques Texier y el de Raymond Williams, abordan el tema de la democracia desde la perspectiva histórica y filológica; los otros dos y los que aparecerán próximamente, tratan el asunto con un criterio práctico político.

Entre tanto, en la Federación Rusa, un golpe de estado, de la "mejor escuela", ha secuestrado las libertades democráticas a la ciudadanía. Las trágicas imágenes que la T.V. ha transmitido son un calco de aquellas otras del bombardeo y asalto al Palacio de la Moneda de Chile, en 1973, de las que se cumple ahora el vigésimo aniversario. Un grupo de revistas teóricas, entre las que se encuentra *Realitat*, ha elaborado un comunicado sobre los acontecimientos en Rusia, que es imperativo incluir en el editorial de un número de *Realitat* que trata, precisamente, sobre la democracia. Con este comunicado cerramos la editorial:

Por el restablecimiento de las libertades democráticas en la Federación Rusa.

Tras los trágicos acontecimientos provocados tras la disolución del Parlamento de la Federación Rusa por el presidente Yeltsin, la implantación del estado de emergencia ha sido seguida de la disolución de los soviets locales, la prohibición de numerosas organizaciones políticas y sociales, la introducción de la censura de la prensa, la prohibición de periódicos y revistas, así como la intimidación física a ciudadanos y representantes populares.

El golpe de estado del día 21 de septiembre se dio en nombre de la democracia y lo primero que se hace es restringirla, con métodos que recuerdan los utilizados en la época de Breznev contra los disidentes democráticos. La credibilidad de las elecciones convocadas el próximo 12 de diciembre depende de que el pueblo ruso pueda escoger libremente a sus representantes. Y para ello es imprescindible el inmediato restablecimiento de todas las libertades democráticas, en especial, los derechos de asociación y libertad de prensa, así como el fin de las intimidaciones físicas.

Las "revistas gruesas" y el *samizdat* han sido siempre el medio de defender los ideales democráticos de los intelectuales rusos. Hoy, las revistas abajo firmantes creemos nuestro deber expresar nuestra solidaridad con ellas.

Papeles para la Paz, Crisis, Viento Sur, Mientras Tanto, Página Abierta, Mundo Obrero, Iniciativa Socialista, A Nosa Terra, Libertad 7, Hika, Realitat, Disenso, En Ple de Paz, Voces Y Culturas, Iniciativa i Treball, Nuestra Bandera, El Viejo Topo, Quimera.

Marx y la democracia (*)

Primer recorrido

Jacques Texier

(Traducción de Cristina Menier)

I Consideraciones introductorias

Si quisiera expresar lo que he experimentado constantemente durante esta investigación sobre las relaciones de Marx y Engels con el principio de la democracia, debería proceder de forma paradójica afirmando *provisionalmente* que sobre este tema, se puede perfectamente sostener cualquier tesis, es decir, las tesis más opuestas.

Entre estas tesis hay una que prefiero y que voy a intentar defender. Se podría formular más o menos así: el pensamiento de Marx y Engels puede presentar a veces o desde cierto punto de vista insuficiencias respecto a lo que es característico de nuestra "conciencia histórica actual" sobre la cuestión de la democracia, pero fundamentalmente, su pensamiento es democrático. Pero, también me parecería posible sostener con serios argumentos la tesis contraria, es decir, que el pensamiento de Marx y Engels es profundamente antidemocrático (2). A partir de esta oposición radical, vislumbré después el interés de una tesis que no me pareció radicalmente incompatible con aquella otra tesis que me es entrañable; consiste en afirmar: la cuestión de la democracia es, para Marx y Engels, no un tema inexistente, sino un tema segundo (no digó secundario); su pensamiento es fundamentalmente un pensamiento de la revolución. Partiendo de una idea sencilla, pero históricamente sólida, se hace del todo fecundo el preguntarse qué tipos de relaciones existen para ellos, en tales circunstancias, entre la, o más bien, las revoluciones que están, según ellos, al orden del día, y los principios democráticos.

El lector encontrará quizás esta declaración preliminar un poco desconcertante. En realidad, expresa sobre todo las dificultades que experimenté cuando, a partir de 1990, decidí ocuparme seriamente de este tema. Yo cambiaba a menudo completamente de punto de vista, de un día para otro, y según los textos que estudiaba, y

volvía al día siguiente a mi punto de vista anterior. Como reemprendí este trabajo varias veces, y con intervalos de tiempo importantes, llegué con toda naturalidad a preguntarme si me hacía las preguntas adecuadas.

Así es como llegué a formularme a mí mismo como una evidencia histórica, esta idea que, en principio, encontré plenamente esclarecedora: en el siglo XIX, querer examinar el problema de la democracia independientemente del de la revolución, está completamente falto de sentido. Blandía después esta idea hacia hipotéticos adversarios con tono de sarcasmo. Es una idea muy exacta y será uno de los ejes de mi investigación, pero debo decir que ya no la encuentro tan satisfactoria dado que no resuelve todos los problemas, ni siquiera el problema principal que nos planteamos hoy, pero que quizás también se planteaba en el siglo XIX: La revolución es, ciertamente, fundadora de la democracia política, pero, a partir del momento en que la democracia política está firmemente instaurada, ¿existe todavía una legitimidad de la insurrección?

Estas dificultades no me desanimaron y seguí con mi trabajo de investigación, partiendo del principio que tenía que establecer informes bien documentados, distinguiendo cuidadosamente períodos precisos, de modo que nos permitiese reconstruir todo el itinerario de Marx y Engels, con las considerables variaciones que ello implica (3). Es un trabajo enorme pues hay que leer y estudiar prácticamente la obra completa de los dos autores: todavía no he terminado.

Teniendo en cuenta la tesis que me es más atractiva, hay obras cuyo trato me era particularmente agradable, como los manuscritos de 1843 en los que Marx sigue paso a paso los párrafos 261-313 de *Los principios de la Filosofía del derecho* de Hegel; define lo que llama entonces "la verdadera democracia", y la instauración del

sufragio universal desempeña un papel fundamental para poner término a la separación de lo político y lo social que caracteriza, según él, el Estado representativo moderno (4). Pero sólo se trata del joven Marx y este texto extraordinario es también de difícil interpretación. Un texto como *La guerra civil en Francia* (5) tiene una importancia histórica muy distinta y debe pesar mucho en mi convicción (por comprobar) de que el pensamiento de Marx es fundamentalmente democrático. En él volvemos a encontrar el sufragio universal en buen lugar y Marx, al que se le reprocha mucho el no haber dicho nada de las instituciones políticas, define lo que llama la "república comunal" y la "constitución comunal".

Hay otras obras que primero me hicieron padecer porque me daban a veces la impresión de que justificaban la tesis de un Marx antidemocrático; son por ejemplo los artículos de la *Nueva Gaceta Renana*-revista sobre Francia-con los que Engels fabricó un libro de Marx conocido a partir de entonces bajo el título de *Luchas de clases en Francia, 1848-1850* (6). Se intuye que es porque se trata del concepto blanquista de dictadura revolucionaria del proletariado (7) y del concepto marxiano de revolución permanente (8). Resulta bastante difícil en efecto, armonizar dichos conceptos con el principio de la democracia política. A partir de un cierto momento de mi investigación -todavía sin acabar-superé la etapa, un poco ingenua, hay que decirlo, en la que se siente un gran placer al tratar con un Marx resueltamente democrático y algunos malestares al tener que constatar que al Marx revolucionario le importaban poco los "principios democráticos" cuando se trataba de vencer o de ser vencido en una prueba en la que es la fuerza la que decide el tipo de derecho que se aplicará (9). Pasé entonces a una etapa en la que lo que importaba sobre todo, era encontrar los textos a partir de los cuales tiene una la impresión de captar el núcleo fundamental que alumbraba lo esencial

del pensamiento político de Marx y Engels; quiero hablar del que ha contado históricamente y que empieza en el período que precede inmediatamente a la revolución de 1848. Por fin descubrí los textos que me dieron la seguridad relativa del investigador cuya orientación se ha estabilizado un tanto. Son poco conocidos en Francia y los conocía yo mismo muy mal, aunque, por una vez, estén muy bien editados: se trata de los artículos escritos por Marx y Engels de junio de 1848 a mayo de 1849 en la *Nueva Gaceta Renana de Colonia* (10).

Constituyen una obra maestra del periodismo teórico político y no se ve muy bien con qué otro conjunto de artículos, escritos día a día en medio de la acción, se les podría comparar. Se encuentra en ellos una serie de textos firmados tanto por Marx como por Engels, cuya profundidad política es en muchos casos sencillamente pasmosa. Contienen una verdadera teoría de la revolución, es decir, entre otras cosas, una teoría de su legitimidad, cuya fuerza y cuyo rigor dejan atónito al lector de hoy, poco acostumbrado a oír semejante lenguaje. Una teoría tal, a mi parecer, no se vuelve a encontrar en ninguna otra parte en la obra de Marx y Engels, si no es bajo forma implícita. Bajo esa forma implícita, es decir, como basamento no tematizado como tal, se vuelve a encontrar en todas las obras sucesivas hasta incluso en *La guerra civil en Francia*. Estratégicamente, definen el paradigma de la revolución permanente que el viejo Engels, antes de morir, replantearía seriamente, y que también estaría en el centro de la atención de Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* (11). Como se ve, no se trata pues de un asunto nimio. No quiero negar que estos textos pertenecen también a un período bien definido, con su especificidad, cuyas características no vuelven a encontrarse en los períodos ulteriores. Sería ponerme en contradicción con la metodología que estoy decidido a emplear en mi investigación. Pero esta metodología implica también una segunda etapa, en el transcurso de la cual se trata de identificar constantes relativas que se vuelven a encontrar, por consiguiente, a lo largo de una etapa histórica, y que la definen. Una de estas constantes decisivas que caracteriza el pensamiento de Marx y Engels desde la revolución de 1848 hasta la *Crítica al programa de Gotha*, es la de la "revolución permanente" y del principio que implica y que la resume, de dictadura revolucionaria del proletariado. Ya están presentes

en el *Manifiesto del partido comunista* (12); están explicitados y desarrollados en los grandes textos políticos que Marx y Engels escriben en Inglaterra a partir del final del año 1849, para la *Nueva Gaceta Renana -revista*, en los cuales Marx se ocupa de Francia y Engels de Alemania. Bajo su forma sintética de "dictadura del proletariado", están expresados por Marx, después de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, en la célebre carta a Joseph Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852, en la que se dice: "la lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado" y "esta dictadura misma sólo representa una *transición hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*" (trad. española en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, en tres volúmenes, Ed. Progreso, Moscú, 1973, vol. I). Por último, cuatro años después de la *Guerra civil en Francia* volvemos a encontrar esta tesis, expresada de la manera más clara, en las *Glosas marginales al Programa de Gotha* (Trad. española, junto con la *Crítica al programa de Gotha*, en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, ed. en tres volúmenes, vol III). Se constata pues una permanencia que caracteriza toda una época. Pero sin embargo esto no lo zanja todo, pues resultará que la fórmula de la dictadura del proletariado es bastante misteriosa, sibilina, propia para ser interpretada de múltiples maneras. Sobre esta cuestión Engels ejercerá en varias ocasiones sus grandes talentos hermenéuticos, de maneras distintas que plantean problemas. Pero sean lo que sean estas interpretaciones tardías de Engels, la fórmula decisiva que da motivo a todas las exégesis surgió y se asentó durante la crisis revolucionaria de 1848. La encontramos bajo diversas formas en textos en los que el vocabulario que expresa las formas de la dominación política (dominación, dictadura, despotismo, terrorismo, etc.) es muy rico y pide de forma manifiesta una reconstrucción semántica rigurosa. Con referencia a esto, es razonable plantear la hipótesis de una heterogeneidad bastante grande entre nuestro mundo, nuestro lenguaje y nuestros valores políticos y los que existían entonces. Sea como sea, estos textos de 1848-1852 nos llevan necesariamente a la relación de Marx y Engels con el modelo de la gran revolución francesa. Marx y Engels, como otros revolucionarios después de ellos -pienso en el ejemplo sorprendente de Gramsci- pasaron de una postura crítica con respecto a la política jacobina que está bien expresada en los textos

de 1844-1845, a una postura de discípulos admirativos y entusiastas; es esta postura la que domina durante todo el período de la revolución de 1848. Es la cuestión decisiva del jacobinismo de Marx y Engels (13).

Para expresar ya lo que me pareció esencial en la andadura política de Marx y Engels, me gustaría reproducir aquí dos citas, una de las cuales está extraída de uno de los artículos de la pseudo-obra de Marx titulada *Las luchas de clases en Francia*, que Marx escribió a finales de 1849, a penas llegado a Londres. La otra está sacada de una carta que Marx escribió poco antes de su muerte, en 1881. Las incluyo a modo de colofón de estas rápidas reflexiones sobre las relaciones que existen en Marx y en Engels entre la teoría de la revolución y los problemas de la democracia. Las dos me parecen muy esclarecedoras en lo que se refiere al fondo del pensamiento de Marx, y la primera es una expresión de su jacobinismo.

En el primer artículo titulado "La derrota de junio" (14) que escribió para la *Nueva Gaceta Renana-revista*, Marx que todavía cree en la reanudación de la revolución y que todavía se imagina que las derrotas -incluso sangrientas- son momentos esenciales del progreso revolucionario, escribe: "Tan pronto una clase que concentra en ella los intereses revolucionarios de la sociedad se ha sublevado, encuentra inmediatamente en su propia situación el contenido y la materia de su actividad revolucionaria: aplastar a sus enemigos, tomar las medidas impuestas por las necesidades de la lucha, y son las consecuencias de sus propios actos las que la empujan a ir más lejos. No se entrega a ninguna investigación teórica sobre su tarea. La clase obrera francesa todavía no había llegado a este punto, todavía era incapaz de realizar su propia revolución" (Carlos Marx, *Las luchas de clases en Francia 1848-1850*, Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral, Madrid 1985, junto con *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, y en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, tres vols, tomo I, Ed. Progreso, Moscú).

Esto nos autorizaría a decir que aparentemente era el realismo político y la energía revolucionaria lo que Marx admiraba en los jacobinos y no lo que había de imaginario en su proyecto político radical. Este texto es asombroso porque lleva al extremo el rechazo de los sistemas y de los ideales en función de los cuales habría que moldear la

realidad. Lo decisivo es la praxis, y todo ocurre como si tuviera una lógica inmanente que no puede engañar (15).

Volvemos a encontrar el mismo rechazo aparente de la utopía y del deber ser, la misma concepción sorprendente del comunismo como movimiento real que suprime la realidad existente, en la segunda cita.

Ahí van algunos pasajes de la respuesta que envía el 22 de febrero de 1881 al dirigente socialista holandés Nieuwenhuis quien le preguntaba qué medidas legislativas, políticas y económicas tenía que incluir en el programa del partido para asegurar la victoria del socialismo. Ahora bien, Marx tiene, evidentemente, algunas ideas sobre lo que será la sociedad comunista, pero nunca se subyugará lo bastante hasta qué punto se resistía a adentrarse en el terreno de las previsiones: "Las reivindicaciones generales de la burguesía antes de 1789 estaban establecidas con más o menos tantas precisiones, *mutatis mutandis*, como lo están hoy en día de manera bastante uniforme en todos los países sometidos al modo de producción capitalista, las primeras reivindicaciones inmediatas del proletariado. Pero ¿tenía un francés cualquiera del siglo XVIII, de antemano, *a priori*, la menor idea de la manera en que las reivindicaciones de la burguesía francesa fueron llevadas a término? La anticipación doctrinal y necesariamente imaginaria del programa de acción de una revolución futura no hace más que apartar del combate del presente (...) en el momento en que estalla una revolución verdaderamente proletaria, las condiciones de su *modus operandi* directo e inmediato (aunque este no sea precisamente de tipo idílico) se dará igualmente" (Marx Engels Werke, -en adelante: M.E.W-, Vol XXXV, p. 160-161) (16).

Con todo, había dos o tres cosas que Marx sabía de forma cierta: por ejemplo que la política se interpreta en términos de luchas de clases y que es la forma más elevada de esta lucha. En cuanto a la "dictadura del proletariado", la fórmula formaba parte sin duda alguna, a su parecer, de lo mínimo que se podía formular sin temor a equivocarse, después de las experiencias revolucionarias de los siglos XVII, XVIII y XIX. ¡La fórmula era demasiado lacónica para no ser ambigua! No se sabe a ciencia cierta si la consideraba compatible o incompatible con las formas de

transición pacíficas al socialismo en las cuales no dejó de pensar en relación con algunos países. En su opinión era sin duda interpretable de diversas maneras según fuesen las condiciones históricas, y quizás esto le gustara. O bien decía lo esencial de lo que se podía decir sin demasiados riesgos de error.

Intentemos, por nuestra parte formular el problema de manera un poco más precisa. Según Marx y Engels, hacia la mitad del siglo XIX, los pueblos de Europa afrontaban dos tareas políticas que se combinaban de forma diferente según los países: la de derribar el despotismo monárquico y el antiguo régimen en los países en donde aquéllos subsistían, y también poner término al avasallamiento nacional que impedía que diferentes pueblos se constituyesen en Estado-nación; por otra parte, la de comenzar la transformación social y política que será la revolución del siglo XIX, la revolución proletaria. En ambos casos se trata de tareas históricas que sólo pueden llevarse a cabo por la vía revolucionaria, y sólo puede ser un proceso único, que se desarrolle a nivel europeo y que combine diversamente, según los sitios, estos diferentes aspectos. Para Marx y Engels, la cuestión se plantea así en 1848, pero no olvidemos que en 1869, en vísperas de la Comuna de París, sigue planteándose en estos términos de doble proceso revolucionario por combinar, ya que, tanto Alemania como Francia -"en el continente", como dice Marx- la clase obrera y las demás fuerzas democráticas tienen frente a ellas regímenes despóticos, con o sin sufragio universal. La cuestión está pues en saber cómo, en el transcurso de este doble proceso, se articula la revolución con la democracia. Toda la dificultad reside en el hecho que una sola revolución continuada debe llevar a término dos tareas heterogéneas: una que consiste en liberar a la sociedad burguesa de sus trabas feudales y en instaurar una de las formas políticas adecuadas a la dominación política de la burguesía (de la monarquía constitucional de sufragio censitario, a la república democrática apoyada en el sufragio universal y la soberanía del pueblo). Otra que consiste en proseguir esta primera revolución (o un momento de su proceso de radicalización que nos hace pasar de la monarquía constitucional a la república democrática) y en entablar la segunda revolución, la que derribará la dominación económica y política de la burguesía y que llevará a la sociedad comunista. Una cuestión

se plantea: ¿Cuál será la actitud de los revolucionarios comunistas con respecto a las instituciones democráticas, allí donde, hipotéticamente, hubieran sido instauradas por la primera etapa del proceso global de la revolución?. Es una mera hipótesis académica - se objetará- pues en realidad las instituciones democráticas no existen en ninguna parte durante los tres primeros cuartos del siglo XIX y seguirían sin existir sin las revoluciones que las instauraron: es una idea en la que las clases dirigentes de hoy en día, tajantemente, prefieren no pensar, pues la encuentran dolorosa. Pero no deja de plantearse por ello esta cuestión de principio a los revolucionarios comunistas. Cuando dichas instituciones existan con la suficiente solidez y amplitud, ¿mediante qué formas políticas se realizará la transformación "revolucionaria" de la sociedad burguesa en sociedad comunista?.

Para terminar hay que introducir un último elemento de complicación: en las líneas anteriores, sólo he tomado en consideración el aspecto más conocido del pensamiento de Marx y Engels, el que atañe a las tareas de la revolución en el "continente", pero existe otro aspecto de su pensamiento, más o menos totalmente desconocido, que se refiere al mundo anglosajón (Inglaterra y Estados Unidos, y todo país que se les parezca), y lo que Marx y Engels dicen a este respecto, ya no tiene nada que ver con lo que dijeron con insistencia refiriéndose al "continente", a saber, que la revolución era allí necesaria, tanto para instaurar la democracia como para derribar al capitalismo. Surge un interrogante, por lo demás, a propósito de los textos en los que nuestros autores hablan de las formas políticas en las que se realizará la transformación comunista de la sociedad en el mundo anglosajón: ¿Cómo es que son tan poco conocidos? (17).

Valgámonos de algunos de los textos fundamentales que prueban la existencia, en el pensamiento de Marx y Engels de una suerte de separación radical entre lo que dicen del "continente" y lo que dicen del mundo anglosajón. Cité un poco antes la carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852 (N. de la t. Esta carta se encuentra en el primer volumen de las *Obras Escogidas de Marx y Engels* en tres Vols., tomo I) en la que establece la *dictadura del proletariado* como momento necesario del paso de la sociedad burguesa a la sociedad sin clases. Este concepto puede ser interpretado

de diferentes maneras. Una de ellas consiste en afirmar que se refiere a lo sustancial de la transformación social independientemente de la forma política en la que se desarrolla. En este caso, el concepto de dictadura del proletariado es perfectamente compatible con la existencia de la democracia política. La otra interpretación, que es un poco menos suave, implica por el contrario que la dictadura es el recurso a la violencia inmediata, la de las armas, para vencer al adversario o al enemigo. La democracia política, suponiendo que haya existido antes, se suspende. En el límite, se podría decir que queda suspendida toda forma política, para dar lugar al estado de guerra civil. Esta segunda interpretación es la que adoptamos cuando afirmamos que el discurso político de Marx y de Engels está dividido en dos discursos, uno de los cuales se refiere al "continente" y otro al mundo anglosajón.

La carta a Weydemeyer en la que, se dice a menudo, extrae Marx las lecciones de la revolución de 1848 es del 5 de marzo de 1852. Unos meses más tarde, el 25 de agosto del mismo año, escribe Marx en *The New York Daily Tribune* un artículo que lleva por título "Los artistas". En él está escrito lo siguiente: "Volvámonos ahora hacia los *artistas*, la parte políticamente activa de la clase obrera británica. Los seis puntos de la Carta por la que luchan no contienen nada más que la reivindicación del *sufragio universal* y de las condiciones sin las cuales el sufragio universal se reduciría a una ilusión para la clase obrera, como por ejemplo el voto secreto, una retribución para los miembros del parlamento, elecciones generales cada año. Pero, en Inglaterra donde el proletariado constituye ampliamente la mayoría de la población, el sufragio universal equivaldría al poder político de la clase obrera (...) la introducción del sufragio universal en Inglaterra sería por consiguiente una medida mucho más "socialista" que las que han sido honradas con este nombre en el continente. Aquí, la *dominación política de la clase obrera* sería una consecuencia inevitable" (M.E.W., Vol. VIII, p. 344).

Al presentar este texto, subrayé el hecho de ser contemporáneo de la carta de Weydemeyer sobre la dictadura del proletariado. Este punto me parece decisivo. Un ciclo histórico, el cual posee una importancia considerable en el desarrollo del pensamiento de Marx y de Engels, acaba de terminar, y el concepto de dictadura del pro-

letariado resume efectivamente una de las lecciones que Marx extrae de la revolución de 1848. Pero resulta que en el mismo momento, antes incluso de que exista el sufragio universal en Inglaterra, afirma también que el paso al socialismo podría hacerse allí pacíficamente, legalmente, gracias al sufragio universal. Si un texto tal permanece ignorado - y se puede subrayar que se trata de un artículo y no de una carta-, se podría pensar que esto se debe a que se trata de un punto de vista que Marx sólo sostuvo una vez en su vida, y al que no hay que concederle demasiada importancia, dado su carácter ocasional. Pero no hay nada de esto. Podría citar más de diez textos de Marx y de Engels en los que retoman constantemente esta idea; y muchos de ellos están fechados en los años 1871 y están en relación con su actividad en el seno de la Asociación Internacional de los Trabajadores. La distinción entre el "continente" donde la revolución (en el sentido de recurso a la insurrección) es necesaria y el mundo anglosajón donde no lo es, es pues una constante en el pensamiento de Marx y Engels. Quisiera establecerlo filológicamente, reproduciendo una segunda cita que tomo esta vez del discurso pronunciado por Carlos Marx en Amsterdam, el 15 de septiembre de 1872 (trad. cast. en *Obras Escogidas de Marx y Engels* en tres tomos, vol. II) en el que se da cuenta de los resultados del congreso de la A.I.T. que acaba de tener lugar en La Haya. Marx dice:

"El obrero tiene que apoderarse un día de la supremacía política para asentar la nueva organización del trabajo; debe derribar la vieja política que sostiene las viejas instituciones (...) Pero no hemos pretendido que para llegar a este fin los medios fuesen idénticos.

Sabemos que hay que tener en cuenta las instituciones, los usos y las tradiciones de las diferentes regiones y no negamos que existen países como América, Inglaterra, y si conociera mejor las instituciones de ustedes, añadiría Holanda, donde los trabajadores pueden alcanzar sus fines por medios pacíficos. Si esto es verdad, debemos reconocer también que, en la mayoría de los países del continente es la fuerza la que tiene que ser la palanca de nuestras revoluciones; es a la fuerza a la que habrá que recurrir por algún tiempo a fin de establecer el reino del trabajo." (18)

El discurso de Amsterdam es

particularmente interesante, porque en él, Marx habla en un mismo texto de los países anglosajones (más Holanda, quizás) y de los países del continente. Da pues una especie de síntesis de su pensamiento, lo que no ocurre siempre. Una de las razones que explica que no se tomen lo bastante en cuenta estos textos sobre Inglaterra o Estados Unidos, es que el mismo Marx no siempre menciona las condiciones específicas de estos países. Cuando habla de la necesidad de la dictadura del proletariado en particular - y legítimamente puede pensarse que la fórmula corresponde a los casos de revolución violenta - Marx no precisa que se trata del "continente" y sólo de él. Se plantea pues legítimamente la cuestión de saber qué importancia hay que conceder a estos textos.

Lo seguro es que son numerosos. El artículo sobre los artistas de 1852 parece ser el primer texto en el que esta idea se formula tan claramente. Pero no hay que olvidar con todo -pronto hablaremos de ello- que durante los años de 1845-1848, el discurso de Marx y de Engels es constantemente democrático. Se trata de conquistar la democracia. Lo que está claro igualmente, es que este tipo de discurso de Marx y Engels corresponde al del movimiento artista, que Engels conoce y sigue desde su estancia de 1842-1844 en Inglaterra. Pero no parece que fuera Engels quien sugirió a Marx la idea de tomar en consideración la posibilidad de una transición pacífica al socialismo a partir de la existencia de instituciones democráticas (19). Así pues nos vemos inducidos a atribuir una cierta importancia -incluso a lo que se refiere a la evolución ulterior de sus posiciones políticas- a las ideas que Marx expresa en 1843 sobre la constitución democrática y el sufragio universal, en su comentario del derecho político hegeliano (20).

II. La mirada retrospectiva de Engels en 1895.

Proponemos tomar como punto de partida de nuestras reflexiones el texto escrito por Engels en 1895 para servir de introducción a la "obra" que compone a partir de un cierto número de artículos de Marx sobre Francia, publicados en la *Nueva Gaceta Renana* de 1850 y que titula *Las Luchas de clases en Francia, 1848-1850* (21).

Este texto, al que se llamó testamento político de Engels y que, en todo caso fue escrito justo

antes de su muerte ha desencadenado ya muchas pasiones. Con respecto al problema que nos ocupa no corremos el riesgo de equivocarnos al afirmar que tiene una importancia decisiva, dado el juicio retrospectivo de Engels sobre todo el período que va de 1841 a 1871.

Si adoptamos el punto de vista de la historia propio del materialismo histórico, podemos decir que los textos de Marx sobre Francia escritos en 1850 y 1852 (*Las Luchas de clases en Francia y El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*) son una etapa importante de la historia de la teoría de la ideología en la que ésta se radicaliza como teoría de la ilusión. Los hombres no sólo hacen su propia historia en el terreno de la ideología, la hacen en la ilusión, o si se quiere, la ideología es con creces la representación imaginaria de lo real. Es lo que encontramos en los textos de Marx. Lo que Engels nos dice en 1895 es que Marx y él, a pesar del excelente instrumento metodológico que utilizaban (y a pesar de su teoría de la ilusión), pensaban de forma totalmente ilusoria, cuando se imaginaban en 1848, y no sólo en 1848, sino también más de veinte años más tarde, que la transformación revolucionaria de la sociedad burguesa en sociedad comunista estaba al orden del día. No había nada de eso, y Engels lo dice de manera inequívoca: "La historia nos ha quitado la razón a nosotros y a todos los que pensaban de manera análoga. Ha mostrado claramente que el estado del desarrollo económico en continente (22) no estaba ni mucho menos maduro para la supresión de la producción capitalista" (trad.cast. en *Las Luchas de clases en Francia 1848-1850*, ed. Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid 1985).

Lo que estaba entonces a la orden del día era la revolución industrial capitalista. En 1895, esta revolución industrial había dado ya sus frutos en Alemania; Engels escribe pues lo siguiente, donde habla del "poderoso ejército del proletariado":

"Si, lejos de conseguir la victoria con un *único* gran golpe, tiene que progresar lentamente de posición en posición en un combate duro, obstinado, está demostrado de una vez para todas que era imposible en 1848 conquistar la transformación social mediante un sencillo golpe de mano" (Op. Cit.)

Pasa luego a la Comuna de París, tras haber hablado del período que va del golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte a la victoria

de Bismarck, como del período en que las revoluciones-desde-arriba sucedían a las revoluciones-desde-abajo, y precisa entonces: "Y se pudo ver una vez más a qué punto en aquel momento, veinte años después de la época descrita en esta obra (*Las luchas de clases en Francia, 1848-1850*), este poder de la clase obrera era todavía imposible (...) El regalo de la victoria en 1871 no dio más frutos que el golpe de mano en 1848" (Op. Cit.)

Para hablar en el lenguaje del Gramsci de *Los Cuadernos de la Cárcel*, la guerra de posición y la conquista de la hegemonía ya están a la orden del día para el viejo Engels. Pero esta guerra de posición pacífica desarrollada en el marco de la legalidad no hace desaparecer para Engels, como tampoco para Gramsci en los años treinta, la eventualidad de la violencia revolucionaria ni su legitimidad. Simplemente, es oportuno no bajar a la calle - para hacerse degollar- antes que las circunstancias y el juicio político impongan la necesidad de ello. El tipo de juicio retrospectivo que se encuentra en esta "Introducción" de Engels implica evidentemente que se ha cambiado de época y que quien habla tiene la capacidad de reconocer que se ha pasado la página. Esto no lleva a que Engels relegue pura y simplemente la revolución violenta a la tienda de las antigüedades históricas, como acabo de recordar, y se necesitará toda una serie de recortes operados en su texto para transformar esta "Introducción" en lo que algunos consideraban una banalidad "revisionista". Pero todavía queda algo más por destacar: Engels desarrolla al final de su "Introducción" una teoría del pacto social que autoriza al pueblo a recurrir a la insurrección si el Príncipe rompe el pacto unilateralmente, y permanece fiel a la teoría de la legitimidad revolucionaria que él y Marx habían desarrollado brillantemente desde junio de 1848 a mayo de 1849, en la *Nueva Gaceta Renana de Colonia*: "El derecho a la revolución - escribe- es, después de todo, el único "derecho histórico" real, el único sobre el que descansan todos los Estados modernos sin excepción ". Y precisa que "está anclado de manera (...) inquebrantable en la consciencia universal." (M.E.W. VII, p. 524) (23)

A pesar de este derecho a la revolución firmemente mantenido en las condiciones de la teoría del pacto, el juicio sobre la estrategia revolucionaria que ellos mismos establecieron es inapelable y, lo que es más, esta estrategia está

caracterizada con mucha precisión: "El tiempo de los golpes de mano, de las revoluciones ejecutadas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de masas inconscientes, ha pasado". Y, precisa, esto es cierto hasta en Francia "donde las circunstancias son mucho más favorables para un golpe de mano insurreccional", y, "donde no hay partido que no haya tenido su parte de conspiración, de insurrección, y otras acciones revolucionarias de todo tipo". Hasta en Francia, pues, "los socialistas entienden cada vez más que no hay victoria duradera posible a menos de ganarse antes la gran masa del pueblo, es decir los campesinos" (Trad.cast.: *Las Luchas de clases en Francia 1848-1850*. Prólogo de Engels de 1895, p. 97, Ed. Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid 1985 y *Obras Escogidas de Marx y Engels* en tres tomos, vol.I p. 205)

¿Se trata de una mera cuestión de relación de fuerzas, como podrían llevar a pensarlo las largas consideraciones técnico-políticas sobre los combates callejeros? Nos equivocáramos sin duda si no concediéramos toda su importancia al punto de vista militar, en un pensador realista de la lucha de clases como Engels. Croce no se equivocaba al decir de Marx que era el Maquiavelo del proletariado. Pero, hay otra consideración, apenas esbozada por Engels, que merece nuestra atención: si los golpes de mano de las minorías conscientes pertenecen a una época pasada, es también a causa de la naturaleza de la revolución comunista: "Allí donde se trata de una transformación completa de la organización de la sociedad, es necesario que las masas mismas cooperen, que hayan entendido ya por sí mismas de qué se trata". (Trad. cast. Op. Cit. Austral p. 96.)

La observación es profunda y de gran actualidad para quien desee extraer consecuencias del "socialismo irreal". La cuestión planteada por este fracaso es saber si desautoriza la idea marxiana de socialización de la producción y de la política. La respuesta que se da hoy a esta pregunta es casi universalmente positiva. Confieso no poder convencerme de la verdad de esta evidencia. Para que la experiencia socialista obligue a enterrar la idea marxiana, el "socialismo pretendidamente real" hubiera debido socializar, precisamente, la producción y la política. Ahora bien, desde finales de los años veinte, se produjo exactamente lo contrario en la URSS. El fracaso de la URSS, desde luego, no demuestra que la socialización

de la producción y la política sean posibles. La demostración de su posibilidad está por hacer. Demuestra con toda certeza, sin embargo, que cuando los métodos de la lucha revolucionaria excluyen cada vez más radicalmente esta socialización de la producción y de la política, se puede llegar a algo cuya naturaleza es difícil de precisar pero que, con toda seguridad, no es el socialismo.

A partir de esta idea que se refiere a la naturaleza misma del socialismo y a lo que se desprende de él mismo en cuanto a métodos revolucionarios que puedan llevar a él, la autocritica de Engels se completa en un punto decisivo. ¿Cual es el modelo revolucionario que Marx y Engels adoptan en 1848 y que aplican a los dos momentos de la revolución permanente: el de la revolución antiabsolutista y el de la revolución social del siglo XIX? Ese modelo es el de las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII, de las que Engels se esfuerza en extraer la forma común: revoluciones de minorías conscientes que guían a masas inconscientes; estas minorías se apoderan del aparato de Estado y lo modelan conforme a sus necesidades. Más en concreto, es el modelo de la "gran" revolución francesa (como dicen quienes la admiran), con su proceso de radicalización en el cual, los moderados son eliminados y guillotizados por los más enérgicos, quienes llevan las conquistas posibles hasta el límite extremo.

No soy yo, ni cualquier otro intérprete de la obra de Marx y Engels quien afirma que el modelo de éstos fuera el jacobino, el de la Montaña, es decir, el modelo que ellos mismos criticaron, por otra parte, en 1845, al continuar y desarrollar la crítica hegeliana, y que seguirían criticando incluso durante la revolución de 1848 y aún después: es un testigo directo y un participante activo que sabe de lo que habla; es Engels en persona:

"Cuando estalló la revolución de febrero, todos nosotros nos hallábamos, en lo tocante a nuestra manera de representarnos las condiciones y el curso de los movimientos revolucionarios, bajo la fascinación de la experiencia histórica anterior, particularmente la de Francia. ¿No era precisamente de este país, que desempeñaba el papel primordial en toda la historia europea desde 1789, del que también ahora partía nuevamente la señal para la subversión general? Era, pues, lógico e inevitable que nuestra manera de representarnos

el carácter y la marcha de la revolución "social" proclamada en París en febrero de 1848, de la revolución del proletariado, estuviese fuertemente teñida por el recuerdo de los modelos de 1789 y de 1830" (Op. Cit. Austral p. 81)

Y vuelve sobre ello, poco después, tras haber descrito la forma común de las revoluciones modernas como la de las minorías: "Todas las revoluciones de los tiempos modernos, a partir de la gran revolución inglesa del siglo XVII, presentaban estos rasgos, que parecían inseparables de toda lucha revolucionaria. Y estos rasgos parecían aplicables también a las luchas del proletariado por su emancipación" (Op. Cit. p. 84)

A pesar de ser de Engels, este testimonio está por comprobar. La comprobación es fácil pero indispensable, ya que existen autores respetables que pretenden demostrar que Marx es un pensador antijacobino con la simpática intención de establecer el carácter profundamente democrático de su pensamiento. Por otro lado, hay otros autores que mantienen la tesis de un Marx pensador jacobino, cuyo pensamiento concluyen es profundamente antidemocrático. En cuanto a mí, tengo la intención de defender la idea de que el pensamiento de Marx está completamente imbuído de jacobinismo, pero no por ello es antidemocrático.

Por ahora se trata de comprobar la autenticidad del testimonio de Engels, o más exactamente, de indicar de qué manera puede comprobarse, pues está fuera de lugar establecer *de facto* esta comprobación en el marco de la presente intervención. El método más radical consiste en estudiar los artículos de Marx y Engels de la *Nueva Gaceta Renana de Colonia*, que ya he citado varias veces. Están dedicados a la vez a la situación revolucionaria en Francia y en Alemania (así como a la de otros países europeos) y por consiguiente a las dos fases de la revolución permanente que, según Marx y Engels, debe desarrollarse en Europa, "la que debe establecer instituciones democráticas anti-feudales y antiabsolutistas, y la que debe asegurar la emancipación del proletariado y de toda la sociedad". Pero se entiende muy bien al leerlos, que Marx y Engels son primero revolucionarios alemanes que no soportan la "misericordia alemana" y por consiguiente la pusilanimidad de las fuerzas liberales y democráticas alemanas y prusianas. Se comprende entonces fácilmente que la Convención

francesa, el Comité de Salud Pública y el Terror revolucionario les parezcan sumamente envidiables. Parece ser, por otro lado, el destino de todos los revolucionarios que pertenecen a países cuya burguesía opta por una "revolución pasiva" (25), o incluso por un compromiso de capitulación con la reacción, el tener un corazón que late a favor de la energía y de la inteligencia políticas de los jacobinos franceses.

Pero no se trata sólo de los artículos de la *Nueva Gaceta renana*-diario, ni únicamente de la revolución burguesa.

Sucede lo mismo con todos los textos escritos a comienzos del exilio londinense por Marx y también por Engels, y con la actividad política de la Liga comunista hasta su disolución. Y sobre todo hace referencia a la revolución social del siglo XIX. A partir de su problemática y de su aparato conceptual, que es completamente original, Marx y Engels hacen suya, y durante mucho tiempo, la teoría blanquista de la dictadura del proletariado (26). La ruptura que surgirá en el Comité Central de la Liga con la fracción dirigida por Schapper y Willich, y las dificultades que resultarán de ello con los blanquistas franceses exilados en Londres, no alteran su admiración por Blanqui, ni, sobre todo la tesis que se refiere a la necesidad de la dictadura del proletariado (27). Todavía se encuentra en la *Crítica del programa de Gotha*, en 1875, y quedarán algunos revolucionarios por el mundo que no lo olvidarán.

III. Marx y Engels en vísperas de la revolución de 1848.

La "Introducción" de Engels comprende igualmente declaraciones célebres sobre el uso que los obreros alemanes han aprendido a hacer del sufragio universal. En esta ocasión recuerda que esta práctica de la socialdemocracia alemana estaba reñida con la opinión y la práctica de todos los partidos de oposición latinos, que consideraban desde hacía mucho tiempo las elecciones como una trampa gubernamental. Al tratar de Alemania, Engels precisa cuál es la utilidad de las consultas electorales para el proletariado: permiten hacer recuento, medir la fuerza de los demás partidos, multiplicar los contactos con las capas sociales cuyo apoyo hay que ganar, obligar a los partidos a explicarse delante de todo el pueblo, utilizar todas las ventajas de la tribuna parlamentaria. (28) Para justificar su postura, apoyándose

en textos canónicos del movimiento obrero, Engels recurre a dos citas, una bastante reciente, la otra muy antigua. La más reciente tiene sus orígenes en 1880 y en los *Considerandos* del programa del partido obrero francés. Marx se los dictó de un tirón a Guesde y a Lafargue, que fueron a pedirle consejo sobre el programa del partido. Según los términos de los *Considerandos*, se trata de transformar el derecho al voto "de medio de engaño que ha sido hasta ahora en instrumento de emancipación" (29) (M.E.W. XIX, p. 238) (tr.fr. *Oeuvres*, París, Ed. Pléiade I, apéndice p. 1538). Vale la pena que nos detengamos en este texto de 1880 pues nos permite tomar la medida de las dificultades que el movimiento obrero encontró en el "continente", en lo tocante a las libertades democráticas. Y es mejor no invertir los términos históricos del problema: no es el movimiento obrero el que ha sido insensible a las libertades democráticas; es la ausencia de libertades democráticas la que hizo que el movimiento obrero no se interesase por el derecho de sufragio que era o un privilegio de clase en los regímenes censitarios o una superchería en los regímenes autoritarios.

Por lo menos es lo que me parece entender al estudiar la historia del siglo XIX. Después de la derrota de 1848, fue la reacción "imperial" la que triunfó en Francia primero, luego en Alemania (el período de las revoluciones desde arriba, del que habla Engels) y la existencia del sufragio universal no altera la naturaleza despótica de estos regímenes (30). Además, el ambiente sociopolítico es muy a menudo el del pánico social de las clases dominantes, al que corresponde el espíritu de rebelión en el pueblo. La Comuna de París acabó con una matanza, a semejanza de las jornadas de junio de 1848: la lucha de clases estalla realmente en guerra civil abierta, como lo decía el *Manifiesto del partido comunista*. Precisamente por ello, Engels cita este texto dictado por Marx, el cual es en resumidas cuentas, bastante prudente. Se trata de hacer política por todos los medios posibles, para que el proletariado se constituya en clase. Pero estamos en el "continente", y no está dicho que el sufragio universal permita a la clase obrera conquistar el poder y realizar su emancipación económica. Engels no cita aquí el discurso de Marx en Amsterdam, en 1872, en el que, hablando de los países en los que existen instituciones democráticas, pensaba en la posibilidad de una transición al

socialismo según una vía pacífica. En 1880, se trata para el proletariado de utilizar con ventaja el derecho de sufragio en la lucha de clases, y, tratándose de condiciones políticas como las que existen en el imperio alemán, se trata de combatir toda idea absurda de una transición pacífica al socialismo en las condiciones de un despotismo efectivo, en el que el sufragio universal existe sin el principio de la soberanía popular. Es lo que Marx explica en la *Crítica del programa de Gotha* y lo que Engels tendrá que explicar aún en 1891 en sus observaciones sobre el futuro programa de Erfurt. Son circunstancias que no tendríamos que olvidar por si acaso nos viniera la tentación de afirmar que Marx y Engels, contrariamente a Tocqueville, por ejemplo, no supieron medir la importancia de la democracia en el siglo XIX. América, sin duda, es democrática, Inglaterra es liberal y se democratiza lentamente. La Europa continental no es democrática ni liberal; en cuanto a Tocqueville, es verdad que es liberal, y que piensa sobre la democracia cuando la encuentra en otro continente, en América, lo que no es un pequeño mérito científico, pero en Francia es miembro del Partido del Orden y ministro de un gobierno que no se preocupa en absoluto, no sólo del derecho al trabajo, sino sencillamente, de la igualdad política y de las libertades políticas fundamentales.

Pero antes de reproducir la cita extraída de los *Considerandos* del Partido obrero francés, Engels justifica igualmente la estrategia política que preconiza, refiriéndose al *Manifiesto del partido comunista* y a la existencia en Alemania de una tradición opuesta a la de los países latinos como Francia o España, donde se considera el derecho a votar como una estafa gubernamental.

"En Alemania ocurrió de forma distinta. El *manifiesto comunista* proclamaba ya que la conquista del sufragio universal, de la democracia, era una de las primeras y más importantes tareas del proletariado. Y Lassalle había vuelto a examinar este punto" (Tr. fr., p. 66; M.E.W., VII, p. 519).

No se trata de una cita en el sentido estricto del término, sino más bien de un comentario, o quizás de una interpretación de un pasaje importante del *Manifiesto*. Este último texto - ¿hay que recordarlo? - ocupa lugar a parte en la obra de Marx y Engels porque será la expresión abierta, y durante mucho tiempo, de la tendencia política del co-

munismo crítico. Fue Marx quien lo redactó en vísperas de la revolución de Febrero, pero oficialmente es la obra común de Marx y Engels. Hasta el final de sus vidas, será reeditado con la autorización de sus autores, con indicaciones respecto de las partes que han envejecido (son evidentes las adaptaciones del programa de transición o sobre la literatura socialista), pero también respecto de los puntos que deben ser corregidos (como la famosa cuestión sobre los aparatos de Estado, que deben ser quebrados, y no vueltos a tomar tal y como están). La frase sobre la conquista de la democracia a la que se refiere Engels y que comenta, no ha sido objeto directo de rectificación, aunque se puede pensar que está en relación con el complemento crítico sobre la necesidad de quebrar el aparato de Estado. Oficialmente, Engels es su autor tanto como Marx. Su comentario de testigo activo es por lo tanto extremadamente importante. La comprobación es muy factible (31). Puede realizarse desde diferentes perspectivas. La primera es la de la coherencia de este texto tomado en su conjunto: todos sus términos han sido sopesados por Marx, tras varios meses de discusiones en el seno de la futura Liga de los Comunistas (32). La segunda perspectiva es aquella en la que intervienen dos documentos políticos fundamentales. Se trata, por una parte, del *Proyecto de profesión de fe comunista*, que se discute en las "comunidades" de la Liga durante el año de 1847 (Engels participó en su redacción) y, por otra parte, de los *Principios del comunismo*, redactados por Engels en octubre de 1847, que le sirven para guiar las discusiones en las "comunidades" parisienses. La tercera perspectiva de análisis es la proporcionada por la actividad política de Marx y Engels desde 1846, es decir desde el trabajo sobre el manuscrito de la *Ideología Alemana*. Su centro es Bruselas, y está marcada por la creación de la Oficina de correspondencia comunista en 1846, por las negociaciones con la Liga de los Justos que desembocan en la creación de la Liga de los Comunistas y en el *Manifiesto*, y por los importantes artículos de Marx y Engels, publicados principalmente en la *Gaceta alemana de Bruselas*, que acaba siendo el periódico de su tendencia (33).

Es difícil desarrollar todos estos puntos aunque sea brevemente. Sin embargo, es el único método productivo. Lo que se puede decir de todo este período que va desde 1846 hasta el corazón de la

revolución de 1848, es que la actividad de Marx y Engels se efectúa en un doble plano que se coordina sin demasiadas dificultades: el primer plano es el de su pertenencia al "partido" o a la tendencia del comunismo crítico. La coordinación se hace sin demasiadas dificultades: Marx y Engels representan en el interior del "partido" democrático la fracción comunista, y como comunistas son, como se dice en un texto de 1846, "comunistas democráticos alemanes" (cf. *The Northern Star*, nº 454, 25 de julio de 1846, M.E.W., IV, p. 24). La razón de fondo por la que la armonización se hace sin demasiadas dificultades, es que los dos "partidos", el comunista y el "democrático" son revolucionarios. Quedaría por precisar el contenido de este "partido" o de esta tendencia "democrática" que se manifiesta en toda Europa bajo formas más o menos claras. Cuenta evidentemente con reivindicaciones de orden político relativas a las instituciones que tiene que reemplazar, sea las instituciones monárquicas despóticas allí donde todavía existen, sea las instituciones de la monarquía constitucional censitaria allí donde están en crisis. La consigna del sufragio universal, inseparable de las libertades políticas y de las instituciones representativas de la soberanía del pueblo, resume bien estas reivindicaciones.

La democracia designa también un contenido social donde lo que se toma en consideración son los medios para asegurar la existencia de las categorías sociales que constituyen más particularmente el pueblo. En este sentido la democracia se tiñe de socialismo más o menos radical y cuyas recetas son muy variadas. La república se rodea de instituciones sociales más o menos decorativas, como dirá Marx a propósito de la revolución de Febrero de 1848 en Francia. La democracia, por último, es la reivindicación de la liberación y de la unificación nacional de los pueblos oprimidos de Europa y se asiste a la formación embrionaria de una especie de internacional democrática (34) en la cual Marx y Engels y su grupo de Bruselas, la Liga de los Justos, después Liga de los Comunistas, participan activamente (35).

Esta pertenencia de los comunistas críticos al "partido" o a la tendencia de los demócratas se expresa a la vez en los artículos de Marx y Engels, y en los programas que elaboran. En lo que se refiere a los programas, hay que considerar el que se encuentra en los *Principios*

del comunismo, redactado por Engels, luego el que se encuentra en el *Manifiesto del Partido Comunista*, y por fin el que se elabora especialmente para Alemania, titulado "Reivindicaciones del partido comunista en Alemania" (Tr. fr. *Oeuvres*, Pléiade, I, p. 1460; M.E.W., vol. V, p. 3). Esta orientación fundamental se concretará en el hecho de que la *Nueva Gaceta Renana* cotidiana, publicada en Colonia a partir de junio de 1848, se llamará "Órgano de la democracia". Dentro del partido (36) de la democracia expresa conscientemente y abiertamente la tendencia proletaria y se ve muy claramente en los posiciones que toma sobre los acontecimientos de junio de 1848 en Francia.

En cuanto a los artículos que publican en el período que precede a la revolución de 1848, esta orientación política se expresa de múltiples maneras y una vez más, sin que se disimule el comunismo de sus autores. Quisiera, a falta de un análisis más completo, citar los dos artículos de Engels, titulados: "Los comunistas y Karl Heizen" publicados el 3 y 7 de octubre de 1847 en el *Deutsche Brüsseler Zeitung*, (M.E.W. IV, p. 309 y ss.) (37) y que serán reforzados por un artículo bastante célebre de Marx: "la crítica moralizante y la crítica moral" (*Oeuvres*, La Pléiade, III, 1982, p. 744 y ss; M.E.W., IV, p. 331 y ss.), también consagrado a Heizen. Cito estos artículos pues son completamente característicos de la manera en que Marx y Engels conciben una polémica en el campo de la democracia: explican sus posturas comunistas, en particular el sentido que dan a su programa económico, con la intención manifiesta de hacer triunfar su orientación en el conjunto de este campo. Su análisis parte del principio que el proletariado puede y debe ejercer su "hegemonía" (38) en la próxima crisis europea. Así escribe Engels:

"En las circunstancias presentes, los comunistas, lejos de provocar inútiles polémicas con los demócratas, se presentan más bien, ellos mismos, en el momento presente, como demócratas en todas las cuestiones prácticas del partido. En todos los países civilizados, la democracia tiene por consecuencia necesaria la dominación política del proletariado, y esta dominación es la primera condición de todas las medidas comunistas. Mientras la democracia no se conquiste, los comunistas y los demócratas sostienen, por consiguiente, un combate común, y los intereses de

los demócratas son al mismo tiempo los de los comunistas. Hasta aquí, las discrepancias entre los dos partidos son de naturaleza puramente teórica, y pueden ser perfectamente discutidas teóricamente, sin entorpecer en modo alguno la acción común. Hasta podremos entendernos sobre varias medidas que habrá que tomar al día siguiente de la conquista de la democracia, en interés de las clases ayer oprimidas, por ejemplo la gestión de la gran industria y de los ferrocarriles por el Estado, la educación de los niños a costa del Estado, etc. (tr. fr. parcial en *Oeuvres*, La Pléiade, III, p. 727 y p. 743; M.E.W., IV, p. 317) (39).

Esta es la orientación política de la alianza del proletariado con la pequeña burguesía y el campesinado, bajo la dirección del proletariado, que Marx y Engels mantendrán constantemente, aunque es verdad que la aplicación de esta orientación padecerá modificaciones considerables en el transcurso de la revolución. Hay que medir bien estos cambios y para ello hay que comparar bien el texto de las "reivindicaciones del partido comunista en Alemania" de marzo de 1848, anteriormente citado, con el mensaje del comité central de la Liga de los Comunistas de marzo de 1850 (tr. fr., *Textes sur l'organisation*, ediciones de la revista *Spartacus*, p.35, y ss.; M.E.W. VII, p. 244). El mensaje de marzo de 1850 es de una dureza extrema con respecto al partido democrático. Resulta difícil encontrar un texto en el que se exprese tanta desconfianza política hacia los aliados del proletariado. Y una tal desconfianza tendrá evidentemente consecuencias en el plano de la organización. Ya que la revolución está condenada al fracaso cuando manda la pequeña burguesía, el proletariado tendrá evidentemente que organizarse de forma autónoma y combatir constantemente la ideología pequeño-burguesa. Sin embargo, si se toma un texto como *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, escrito a comienzos del año 1852, en un momento en que el ciclo revolucionario se cierra, se puede registrar que Marx mantiene aquella misma posición de alianza con la pequeña burguesía y el campesinado, bajo la dirección de la clase obrera (40). Esto se expresa de forma clamorosa en el célebre texto en el que opone al coro de las fuerzas democráticas aliadas el solo de la clase obrera, que es un canto fúnebre (tr. fr., p. 196; M.E.W., VIII, p. 204) (41). Esta es pues la línea democrático-revolucionaria de Marx y Engels en el período que



precede a la revolución, y durante y después de la revolución misma. Quería indicar esta orientación democrática a grandes rasgos, antes de examinar rápidamente el texto del *Manifiesto* y el problema de su interpretación.

IV. El Manifiesto.

Antes de citar la frase del *Manifiesto* que es objeto del comentario-interpretación de Engels, recordemos que en la segunda parte titulada "Proletarios y comunistas", Marx había dicho ya:

"El fin inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los partidos obreros: constitución del proletariado en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado". (42).

Añade más adelante la frase sobre la que estamos discutiendo, antes de enumerar las medidas a tomar y de concluir esta segunda parte:

"Ya vimos antes que el primer paso de la revolución obrera es la constitución del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia".

Si volvemos atrás en el texto del *Manifiesto*, hasta la primera parte titulada "Burgueses y proletarios", encontramos el pasaje siguiente que merece ser citado dada su relación con la cuestión de la democracia:

"Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en el interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento autónomo de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría" (43).

Sin duda no se trata aquí de un texto que se pronuncie sobre el procedimiento gracias al cual se expresa la soberanía del pueblo. Con todo, no es indiferente ver figurar en él dos principios del pensamiento democrático: el de la autonomía y el de la mayoría. (44). Por otro lado, a penas es necesario precisar que todo el *Manifiesto* defiende la idea de que la revolución comunista es una revolución violenta. Así, en la misma página, se trata de "la guerra civil, más o menos larvada, que late en la sociedad actual" y de la hora "en que esta guerra estalla en revolución abierta, y en que el proletariado funda su dominación derribando por la violencia a la burguesía" (45).

En sí mismo, este tipo de declaración repetida en el *Manifiesto* no

parece plantear problemas con respecto a la cuestión de la democracia que examinamos. Si la dominación de la burguesía se ejerce bajo formas despóticas que privan al proletariado de todo derecho político real, no se ve lo que podría restarle legitimidad a una revolución violenta. El derecho a la insurrección está inscrito en la historia del pensamiento político burgués revolucionario. Vemos que el problema real se plantea únicamente cuando las formas políticas de la dominación burguesa no son despóticas, es decir, cuando la igualdad política y las libertades políticas han sido instauradas en la fase democrática de la revolución.

Consideremos la interpretación-comentario que Engels da en 1895 de la fórmula del *Manifiesto* sobre la conquista de la democracia. Engels refuerza esta fórmula con la expresión "conquista del sufragio universal", y designa así claramente como primera tarea del proletariado la instauración de las instituciones democráticas. ¿Es este realmente el sentido de la fórmula de Marx?.

Veamos lo que decía Engels en *Los Principios del comunismo*. A la pregunta dieciocho que se hace a sí mismo: "¿Según qué proceso se desarrollará esta revolución?", contesta:

"Empezará por establecer una Constitución democrática, es decir, directamente o indirectamente, la dominación política del proletariado. Directamente en Inglaterra donde los proletarios constituyen ya la mayoría de la población. Indirectamente en Francia y en Alemania donde la mayoría de la población comprende proletarios, pero también pequeños campesinos y pequeños burgueses que a penas acaban de entrar en la vía de la proletarización, y cuyos intereses políticos les hacen depender cada vez más del proletariado, cuyas reivindicaciones tendrán que adoptar pronto. Lo que necesitará quizás una segunda lucha, pero que sólo puede terminar en victoria del proletariado" (46).

La respuesta de Engels me parece muy interesante: Primero, confirma que el proyecto de los comunistas es un proyecto revolucionario cuya primera etapa es efectivamente la conquista de la democracia, con no sólo el sufragio universal, sino también todas las libertades políticas, sin las cuales no quiere decir nada, y con una organización de las instituciones políticas mediante las cuales el pueblo soberano se gobierna a sí mismo. Todos los escritos y las actividades

políticas de los comunistas de Bruselas, y luego de la Liga de los Comunistas, apuntan en esta dirección. Los comunistas pertenecen al "partido democrático", en el plano de las ideas y en el plano de la organización. Es verdad que no se puede ciertamente confundir a los comunistas que son Marx y Engels con angelitos. Cuando entran en una organización cualquiera, se ocupan tanto de las cuestiones de programa como de las cuestiones de poder. También saben negociar un compromiso si lo juzgan aceptable. Pero no se puede desconfiar demasiado de ellos por una razón muy sencilla: han apostado por la claridad y el lenguaje verdadero (47). Es muy poco frecuente cuando no dicen lo que piensan (48). Se puede decir pues que son sinceramente democráticos. No obstante, es evidente que son revolucionarios: todo el *Manifiesto* lo proclama claramente. Un punto de vista que comparten con muchos hombres del siglo XIX: la democracia se conquista por las armas.

¿Dónde está pues el problema? La última cita de Engels permite formularlo. Es el problema que plantea el concepto de *Revolución permanente*. Sabemos que Marx había utilizado la expresión en *La cuestión Judía* para caracterizar la estrategia jacobina antes de recuperarla por cuenta propia. En el *Manifiesto del partido comunista* sólo se trata del asunto a propósito de Alemania. Marx escribe en la cuarta parte que trata de la posición de los comunistas respecto de los diferentes partidos de oposición":

"Hacia Alemania se dirige especialmente la atención de los comunistas, porque se encuentra en vísperas de una revolución burguesa, porque realizará esta revolución en las condiciones más adelantadas de la civilización europea y con un proletariado infinitamente más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII, y por consiguiente, la revolución burguesa alemana no puede ser más que el preludio inmediato de una revolución proletaria" (49)

En los textos histórico-políticos de la revolución de 1848, la consigna de la revolución permanente tomará un significado general e irá a la par con el de dictadura revolucionaria del proletariado. (50).

Pero veamos lo que dice el texto de Engels extraído de los *Principios del comunismo*. Todo está claro en el caso de Inglaterra, donde la conquista de la democracia lleva "directamente" a la dominación del

proletariado, ya que éste es mayoritario. Pero, ¿qué ocurrirá en el caso de Francia o Alemania donde el proletariado no es mayoritario? Fuera del problema de las relaciones con la burguesía de las que volveremos a hablar a propósito de Alemania, está también la cuestión de los aliados del movimiento democrático, la pequeña burguesía y el campesinado. Hay que prever una lucha en dos etapas, nos dice Engels, para que el proletariado, después de la conquista de la democracia, conquiste la dominación política. Pero aquí entramos en lo impreciso. ¿Con qué métodos se impulsará esta segunda etapa de lucha? ¿Con los de la lucha por la "hegemonía" en sentido gramsciano, de los que se dice en los *Cuadernos de la cárcel* que son el único método que puede utilizarse con los aliados? (51). ¿O bien se impondrá la dominación política del proletariado por la fuerza de las armas, suponiendo que se tenga la supremacía en este terreno?. El texto de Engels no dice nada sobre este punto. La única "garantía" que se puede ofrecer es la idea constantemente repetida por Marx y Engels, de una convergencia de intereses entre el proletariado y las otras fuerzas sociales del campo democrático. El argumento, como se puede observar, descansa sobre la diferencia entre intereses *objetivos* e ideología ilusoria. Pero los hombres no hacen su propia historia en el terreno de sus intereses *objetivos*. Y frente a la estrategia política definida por jefes neojacobinos y neobabuvistas de la clase obrera como Blanqui, la "garantía" de la convergencia de intereses no pesa mucho. Sa-bemos que en el período sucesivo, Marx y Engels, después de las duras experiencias de la revolución de 1848 adoptarán sus consignas. Cuando se lee el informe del comité central de la Liga de los comunistas de marzo de 1850, se puede pensar que la estrategia de la dictadura revolucionaria del proletariado se aplica también a sus aliados democráticos. Aquí está el problema, aunque el desarrollo de las luchas de 1848-1850 puede explicar esta posición tan dura (52).

Lo que sabemos sin duda alguna, es que Marx y Engels, después de 1846, no son "dogmáticos" de ningún principio, y por consiguiente, tampoco son creyentes del santo sufragio universal. Lo único que saben es que, al emancipar al proletariado, se emancipará a todos los hombres y que la política es lucha de clases, como a la inversa la lucha de clases es política. Este es el único principio que admiten

desde la ruptura con el humanismo feuerbachiano que tuvo lugar durante el trabajo sobre *La Ideología Alemana*. En estas condiciones existe forzosamente la incertidumbre no sobre la primera fase de la conquista de la democracia, sino sobre la continuación que la revolución permanente reservará a esta conquista. (53).

V. De la crítica del "socialismo verdadero" a la del lassallismo.

Esta última observación sobre la crítica de la antropología feuerbachiana no está aquí por casualidad. Ocupa un lugar importante de 1846 a 1848 en los escritos de Marx y Engels, y ello bajo dos aspectos relacionados entre sí pero que hay que distinguir. Se trata del aspecto teórico y del aspecto político. Diré unas cuantas palabras del aspecto teórico. Puede que el "humanismo real" que fue el posicionamiento teórico de Marx y Engels en 1844-1845 no fuera plenamente satisfactorio y que así el ataque fulminante de Stirner contra Feuerbach y los "feuerbachianos" (Marx y Engels incluidos) tuviera que obligarles a revisar su consciencia de sí filosófica. Lo que se deduce de ello es una consciencia antinormativista que se expresa en *La Ideología Alemana* y que sigue siendo después una constante (54). No solamente los comunistas no predicaban una moral, sino que el mismo comunismo no es un ideal: es el movimiento real que suprime la realidad existente (55). Entre 1846 y 1848 Marx y Engels adoptan una posición antimoralista y, en materia de teoría de los valores una posición historicista que roza a veces el "nihilismo" (56). Dudo al utilizar este término que tiene fuertes connotaciones históricas. Pero lo hago para expresar con vigor mi punto de vista. A mi juicio, la posición de Marx y Engels es incompatible con todo historicismo radical que desemboque, no sólo en un relativismo de los valores, sino también en un inmoralismo o en un nihilismo de los valores. Y esto es así porque la estructura teórica de una obra no depende del libre arbitrio de sus autores. Así, a partir de 1846, Marx y Engels pueden burlarse de la especulación filosófica y de la realización de la esencia humana o de su alienación en el dinero, como lo hacen en el párrafo dedicado al "socialismo verdadero" de la cuarta parte del *Manifiesto*; por mucho que, durante tres años, den caza a las "verdades eternas" de los "feuerbachianos", su crítica del "moralismo crítico" y de la "crítica moralizante" (57) no

altera en absoluto el hecho de que su proyecto político implica una referencia clarísima a un principio universalista (58). Pueden mofarse en la misma parte del *Manifiesto* de la crítica del Estado burgués como "reino de lo universal abstracto" (tr.fr. p. 99), ello no quita un ápice al carácter sugestivo de esta crítica, ni al de la idea hegeliana de una realización de lo universal concreto. Es verdad que, como lo sostenía Stirner, no se trata de liberar la esencia humana, sino a los individuos; no obstante, para ellos, no se trata de liberar a "el único y su propiedad" sino de la universalidad de los individuos. Lo quieran o no, Marx y Engels tienen una teoría de los valores que se expresa claramente en el objetivo de una sociedad sin clases, esta "asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos" (tr.fr. p. 89). El problema en materia de valores no está pues en escoger entre "verdades eternas" y la ausencia de toda "verdad", está más bien en realizar, en la prolongación del historicismo no relativista de Hegel, la operación delicada que consiste en pensar juntas la historicidad y la validez de los valores, la emergencia histórica de la universalidad humana como un hecho mayor de la historia universal. Ello autoriza a utilizar el sarcasmo contra los derechos del hombre cuando estos derechos son sólo los de la sociedad burguesa, pero no debemos ignorar que, desde 1789, no sólo los valores liberales se abren camino en Europa, sino también otros valores que, sin desprestigiar los primeros, saben distinguir en lo que tienen de específicos: los valores democráticos. Para decir lo esencial brevemente, creo que es necesario que, frente a algunas formulaciones de Marx y Engels, discutibles por lo menos (59), no olvidemos que son muestra de un estilo literario que Gramsci denominó sarcasmo y no menospreciemos el pathos auténticamente universalista y por consiguiente democrático que encierran (60).

Pero este primer aspecto de la cuestión, el aspecto teórico, que es el motivo de la más hermosa llamada de polémica antifilosófica que se halla en la obra de Marx y Engels, no debe hacernos perder de vista el aspecto político, que, para nosotros, es de la mayor importancia; la crítica del "socialismo verdadero" se refiere en efecto a la actitud del comunismo crítico con respecto a la burguesía liberal y con respecto al antiguo régimen y a su constitución política. Veremos que este problema está

constantemente presente en los textos que escriben Marx y Engels. Ahora bien, en verdad, esta polémica no atañe sólo al republicano K. Heinzen. Es una polémica triangular que también implica a K. Grün y al "verdadero socialismo". Marx y Engels reprochan, en efecto, a Heinzen su pretensión de estar criticando al comunismo cuando evoca las posiciones políticas de K. Grün y el "verdadero socialismo". ¿De qué se trata? De una cuestión que debe de ser mucho más importante en su opinión que la cuestión filosófica de la esencia humana y de su realización, o, más bien, de una cuestión en la cual la esencia humana solo es tenida en cuenta en la medida en que es generadora de una posición política, la cual pretende estar por encima de la lucha de clases y que va unida a lo que nuestros autores consideran que es una incapacidad para analizar la política como lucha de clases o la lucha de clases como expresión suprema de lucha política. Los "socialistas verdaderos" critican a la burguesía liberal y denuncian al liberalismo como principal enemigo del proletariado en Alemania. El poder gubernamental absolutista y las fuerzas sociales en las que se apoya -la aristocracia y la burocracia- sacan partido de esta situación y juegan una carta que volverá a ser utilizada ulteriormente en la historia de Alemania: la de una alianza de la clase obrera y de las fuerzas políticas y sociales del antiguo régimen. El equívoco que de ello resulta tiene también consecuencias negativas para la unidad del campo de las fuerzas antiabsolutistas.

Son cuestiones que Marx y Engels juzgan decisivas porque son políticas (61). Dos textos pueden ser tomados en consideración para estudiar esta cuestión. El artículo de Marx titulado "El comunismo del *Rheinischer Beobachter*" publicado el 12 de septiembre de 1847 en la *Deutsche Brüsseler Zeitung* y de nuevo el párrafo dedicado al "socialismo verdadero" en la tercera parte del *Manifiesto del partido comunista*. Empezaremos por hablar del *Manifiesto*, es decir, del texto de referencia fundamental en materia de comunismo crítico, ya que fue constantemente vuelto a publicar por sus dos autores cooficiales, con indicación, en sucesivos prefacios, de las modificaciones que había que tener en cuenta. Ahora bien, sin duda, el "socialismo verdadero" desaparece completamente tras la revolución de 1848, como lo subraya Engels en una nota ulterior, pero lo que se dijo en aquella ocasión no tuvo que

ser revisado.

Veamos pues qué críticas políticas dirige Marx al "socialismo verdadero". No es solamente culpable de traducir al lenguaje especulativo las críticas que los socialistas y los comunistas franceses dirigen a la sociedad y al poder de la burguesía francesa. Olvidan simplemente que Alemania no es Francia y que lo que está en el orden del día en Alemania, es en primer lugar, una revolución burguesa que libere la sociedad burguesa de sus trabas feudales y que dé al país una constitución política moderna adecuada. En tales circunstancias, en el momento en que el movimiento liberal de la burguesía se refuerza contra los feudales y la monarquía absoluta, el discurso político del "socialismo verdadero" es sencillamente reaccionario. Lo que Marx le reprocha merece ser escuchado atentamente:

"(El "socialismo verdadero") pudo lanzar los tradicionales anatemas contra el liberalismo, contra el Estado representativo, contra la competencia burguesa, la libertad burguesa de la prensa, el derecho burgués, la libertad e igualdad burguesas; pudo predicar a las masas populares que no tenían nada que ganar, sino por el contrario, todo que perder en este movimiento burgués. El socialismo alemán olvidó, muy a propósito, que la crítica francesa, de la cual es un eco insípido, suponía la sociedad burguesa moderna con las condiciones de existencia correspondientes y una Constitución política apropiada - cosas que, para Alemania, se trataba aún justamente de conquistar" (tr.fr. p. 101).

Está claro que no cito este texto por razones frívolas. Tiene, a mi entender, un alcance teórico-político fundamental. Ofrece en particular criterios hermenéuticos fundamentales para diferenciar radicalmente dos tipos de críticas de la sociedad burguesa liberal, la crítica reaccionaria que tuvo gran importancia a finales del siglo XIX y durante el XX, y la crítica progresista que siempre sería de signo histórico opuesto y no habría de confundirse jamás con la crítica precedente sobre un punto decisivo: las conquistas de la revolución burguesa no tienen que ser abolidas, sino profundizadas (62). Así fue mientras el movimiento comunista explotó el filón histórico que era el suyo propio. Pero no siempre fue así; por ello, el texto que acabamos de citar hubiera tenido una función crítica que desempeñar con respecto a

muchos discursos y muchas prácticas que apelaban al marxismo y al comunismo. Con relación a estas aberraciones, me parece esencial hoy día restituirle al discurso de Marx su carácter genuino, incluidos sus aspectos problemáticos cuando los hay.

Esta posición comunista con respecto a la burguesía liberal se reafirma de forma absolutamente general, independientemente de la crítica al "socialismo verdadero", en la última parte de el *Manifiesto* que está dedicada a la "Posición de los comunistas hacia los diferentes partidos de oposición". Respecto de Alemania, he transcrito ya una cita de esta cuarta parte en la que se definía el proceso de revolución permanente previsto por Marx para su país. Resulta pues de gran importancia completar la descripción de la estrategia comunista. Ya hemos visto también que se trataba de una estrategia de alianza con las demás fuerzas democráticas, en virtud de la cual los comunistas se consideraban la fracción comunista del "partido" o de la tendencia democrática. Deberíamos poder detenemos a ilustrar el hecho de que, durante el período que precede a la revolución, Marx y Engels insisten sobre la diferencia entre liberalismo y democracia. Es una diferencia cuyo recuerdo resulta útil hoy en día, pues desapareció en un período histórico posterior al que se llama "liberal-democracia".

¿Cómo consideran Marx y Engels las relaciones políticas con la burguesía liberal? Evidentemente, su postura varía según los países. Antes de 1848, allí donde domina la burguesía liberal, la forma política de esta dominación es, por regla general, la monarquía constitucional censitaria (63). En Alemania, la burguesía liberal está en la oposición. ¿Cuál será la posición de los comunistas respecto de aquélla? Aquí tenemos la respuesta del *Manifiesto*:

"En Alemania, el partido comunista lucha en común con la burguesía, todas las veces que tiene un comportamiento revolucionario, contra la monarquía absoluta, la propiedad del suelo feudal y la pequeña burguesía (64). Pero en ningún momento olvida desarrollar en los obreros una consciencia lo más clara posible del antagonismo violento que existe entre la burguesía y el proletariado para que, llegada la hora, los obreros alemanes sepan convertir las condiciones políticas y sociales que necesariamente tiene que traer la burguesía al llegar al poder, en

otras tantas armas contra la burguesía, a fin de que, tan pronto hayan sido derrocadas las clases reaccionarias de Alemania, pueda entablarse la lucha contra la burguesía ella misma" (tr.fr., p. 117).

En la segunda parte de la cita se vuelve a encontrar, no sólo la preocupación constante, en Marx y Engels, de ver afirmarse la autonomía política del proletariado con respecto a las demás clases, sino también la estrategia de la revolución permanente que tiene que encadenar dos revoluciones lo más rápidamente posible, de modo que, a la postre, la burguesía sólo conquiste el poder político para perderlo enseguida y ser vencida como clase. Esta estrategia de revolución permanente va también acompañada de un cierto instrumentalismo político: se trata de utilizar las condiciones políticas instauradas por la burguesía para vencerla. Pero entonces se vuelve a plantear siempre la misma pregunta: si la dominación política de la burguesía conduce a la negación de los derechos políticos del proletariado (65), el derecho a la insurrección se convierte en el derecho democrático fundamental. Si el sufragio universal, las instituciones de la soberanía del pueblo y las libertades sin las que el sufragio universal no es nada, existen, la estrategia de la revolución permanente significa que, en ciertas condiciones, la revolución entra en contradicción con la democracia política (66).

Estas observaciones que sugiere la segunda parte de la cita no deben hacer olvidar lo que se dice en la primera parte, en la cual aparece lo que muchos llamarían sin duda hoy la "modernidad" de Marx. La densidad y consistencia de la realidad histórica imponen que el "partido" del proletariado deba aliarse políticamente con la burguesía liberal para derrocar el antiguo régimen y la monarquía absoluta, en el transcurso de un proceso necesariamente revolucionario; este mismo "partido" del proletariado, a pesar de su antagonismo interno con la sociedad burguesa, no puede aliarse en ningún caso con la reacción monárquica, burocrática y aristocrática: es lo que se llama la naturaleza de las cosas.

Marx no lo olvidará nunca. Para nosotros es la ocasión de recordar que, si unos meses después de haber escrito estas líneas, en junio de 1848, Marx será el director de la *Nueva gaceta Renana*, órgano de la democracia alemana de tendencia comunista, había sido

anteriormente, en 1842-1843, colaborador, y a continuación director de la *Gaceta Renana*, órgano avanzado del liberalismo alemán.

Esta línea política de alianza con la burguesía liberal y de oposición radical con respecto a la monarquía absoluta y a las fuerzas sociales que la sostiene se expresa igualmente en el artículo de Marx titulado "El comunismo del *Rheinischer Beobachter*", publicado el 12 de septiembre de 1847 en el *Deutsche Brüsseler Zeitung* (tr.fr. *Oeuvres III*, Pléiade, p. 729 y ss.; M.E.W IV, p. 191 y ss.).

Veremos pronto que en opinión de Marx y Engels posee una importancia histórica, ya que marca el nacimiento de una tradición continua. El *Rheinischer Beobachter* es un periódico gubernamental y clerical que en materia de comunismo sólo puede proponer los principios sociales del cristianismo y la alianza de la realeza y del pueblo contra la burguesía liberal. La manera en que Marx analiza los principios sociales del cristianismo y contesta, en nombre del pueblo, a las invitaciones del rey, quien le propone unirse a él para lograr su felicidad, hacen de la conclusión de este artículo una anticipación de los textos que pronto publicará la *Nueva Gaceta Renana*. La respuesta fue la misma que se dio a Carlos I de Inglaterra y a Luis XVI. Pero es también para Marx la ocasión de precisar:

"La aristocracia no puede ser derrotada si no es por la burguesía y el pueblo unidos, (y) la dominación del pueblo (67) en un país donde aristocracia y burguesía existen aún juntas es un puro sinsentido"

Al pueblo imaginario de la realeza y del cristianismo, Marx opone el pueblo verdadero, del cual Hobbes decía que es un niño robusto pero travieso.

"Este pueblo arrancarí a Su Majestad, antes que nada, una constitución al mismo tiempo que el sufragio universal, la libertad de asociación, la libertad de prensa y otras cosas desagradables."

Este pueblo real del que forma parte el proletariado no puede aliarse con el gobierno monárquico, como tampoco este gobierno puede aliarse con los comunistas, y las maniobras políticas de los periodistas del poder, que juegan con la confrontación de intereses entre la burguesía liberal y el proletariado no cambiarán nada. No es que los

comunistas ignoren este antagonismo, sino que, como dice Marx:

"El proletariado no pide lo que los burgueses *quieren* sólo, sino aquello a lo que están *forzados* (68). Se pregunta si el estado presente de la política, el reino de la burocracia, le ofrecerá más posibilidades de alcanzar sus propios fines que el estado de cosas al que aspiran los liberales: el reino de la burguesía. Le basta con comparar la posición política del proletariado en Inglaterra, en Francia y en América, con la del proletariado en Alemania para constatar que el reino de la burguesía pone en las manos del proletariado no sólo armas completamente nuevas para el combate contra la burguesía, sino que también le proporciona una posición muy distinta, una posición de partido reconocido."

Y exclama, dirigiéndose al consejero consistorial que había redactado el artículo:

"¿Cree (...) que este proletariado no sabrá utilizar la libertad de prensa, la libertad de asociación? ¡Que lea los periódicos obreros, ingleses o franceses! ¡Que asista una vez al menos a un solo mitin de los cartistas!"

La referencia a los obreros ingleses y las reivindicaciones inscritas en su carta, nada menos que la del sufragio universal, reaparece constantemente en los textos de aquella época. En cuanto a la burguesía liberal, se puede ver que Marx, en vísperas del combate, se imagina que con la incitación y la intervención del "partido democrático" aquella estará a la altura de lo que él considera que es su misión histórica. Ocurre sin embargo que las clases no estén a la altura de su "misión" ni de sus valores. Esto es lo que Marx y Engels experimentarán a partir del año siguiente. Pero sea cual sea esta experiencia, no cambiará en nada el rechazo de nuestros autores a toda forma de co-laboración entre el movimiento obrero y el poder reaccionario de Prusia.

Y veremos a Marx y Engels referirse a este artículo de la *Gaceta Alemana de Bruselas*, dieciocho años después, cuando, en 1865, corten su colaboración con el periódico del partido lassalliano, dirigido por Schweitzer, después que su director escribiera en el *Social-Demokrat* un artículo favorable a Bismarck (69). Su "declaración" del 23 de febrero de 1865 se publica el 3 de marzo del mismo año en el *Social-Demokrat*.

En ella se puede leer lo siguiente:

“Los puntos de vista de los abajo firmantes sobre el socialismo gubernamental de la Prusia monárquica y sobre la posición correcta del partido obrero con respecto a esta superchería se encuentran ya formulados con detalle en el número 73 de la *Deutsche Brüsseler Zeitung* del 12 de septiembre de 1847, en respuesta al número 206 de la *Rheinischer Beobachter*, entonces publicado en Colonia, en la que se proponía la alianza del “proletariado” con el “gobierno” contra la “burguesía liberal”. Aún hoy suscribimos cada una de las palabras de nuestra declaración de entonces (tr.fr. *Oeuvres* III, p. 1650, nota 1 de la p. 732; M.E.W. XVI, p. 79) (70)

Pero se puede continuar tras esta pista, deteniéndose en la etapa siguiente, la del gran ataque de Marx contra todos los aspectos del lassallismo. Cuando las dos ramas del movimiento obrero alemán negocian su reunificación y elaboran un proyecto de programa con este fin, Marx interviene con las famosas *Glosas marginales al programa de Gotha* para denunciar todos los dogmas del lassallismo, del que, según él, hay que deshacerse radicalmente. Encontramos de nuevo entonces el rechazo a la línea de colaboración con el imperio y a la hostilidad contra la burguesía liberal.

Esto se expresa, según Marx, en la tesis lassalliana según la cual, frente a la clase obrera, “todas las demás clases no forman más que una masa reaccionaria”. Marx comenta este texto en el punto 4 del capítulo I. Su punto de partida es el texto canónico del *Manifiesto*, según el cual “de todas las clases que, en el momento presente, se oponen a la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria”. Marx comenta así este párrafo:

“La burguesía está aquí (es decir en el *Manifiesto*. Jacques Texier.) considerada como una clase revolucionaria -como agente de la gran industria- frente a los feudales y a las clases medias resueltas a mantener todas las posiciones sociales que son el resultado de modos de producción caducos. Feudales y clases medias no forman pues *con la burguesía* una misma masa reaccionaria” (es Marx quien subraya) (tr.fr. p. 34 ; M.E.W, XIX, p. 22-23, ed. española *Obras escogidas* ed. Progreso, Moscú, vol.III).

sentido no se puede decir tampoco que las clases medias (artesanos, pequeños industriales, campesinos) son sólo una masa reaccionaria frente a la clase obrera, y tras hacer la observación de que Lassalle conocía el *Manifiesto* de memoria, concluye:

“Si lo falsificaba de forma tan tosca no era más que para encubrir su alianza con los adversarios absolutistas y feudales contra la burguesía” (tr.fr., p. 34-35, M.E.W., XIX, p. 22-23, ed. española *Obras escogidas* ed. Progreso, Moscú, vol. III) (71)

VI. Consideraciones conclusivas

Como se habrá entendido, nuestro proyecto de trabajo consiste en explorar sistemáticamente conjuntos de textos; a veces en efectuar recorridos que atraviesan varios periodos y permiten descubrir constantes, como en el caso que acabamos de ver, donde la continuidad de la hostilidad con respecto al régimen reaccionario de Alemania y la apertura con respecto a la burguesía liberal son muy marcadas, aunque la burguesía sea el siguiente enemigo inscrito en las listas de la historia universal. Del mismo modo, en lo que se refiere a los aliados del campo democrático, nos ha parecido entrever una fuerte constante, aunque quizás sea un poco pronto para extraer conclusiones sobre este punto. Hemos visto que la alianza estaba programada ya en el periodo que precede a la revolución de 1848; podemos decir por adelantado que esta misma política de alianza será recuperada en 1871, en el momento de la Comuna. Pero hay que precisar un punto: es una alianza que debe hacerse bajo la dirección de la clase obrera (72); lo que es determinante, es la dominación política de la clase obrera. Y sabemos por el curso de la revolución de 1848, que si bien esta línea de alianza se mantendrá constantemente *en principio*, la conflictividad será grande, llegará incluso hasta el combate en las calles, y desde este punto de vista, el periodo de la revolución de 1848 será muy sombrío. La comuna acaba también con una matanza, pero, según Marx, la clase obrera no está aislada en el combate como en junio de 1848.

Se habrá observado que, a pesar de numerosas referencias o alusiones a este periodo, aún no hemos emprendido su estudio sistemático. Nuestra idea consistía más bien en situar un cierto número de elementos que faciliten en lo futuro nuestro trabajo sobre este punto. Pero la razón decisiva es

que debemos tomar en consideración una ingente montaña de textos. Se trata, ya lo dijimos, de todos los artículos de Marx y de Engels escritos en la *Nueva Gaceta Renana* cotidiana, y, además, de la doble serie de artículos de Marx sobre Francia (*Las luchas de clase en Francia* y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*) y de Engels sobre Alemania (*La guerra de los campesinos, la Campaña para la Constitución del Reich y Revolución y contrarrevolución en Alemania*) (73). Esto exige dedicarles un artículo aparte. Ya he dejado entrever algunas de las líneas principales de mi interpretación y en particular la idea de que Marx y Engels vuelven a tomar el modelo de la dictadura jacobina, tanto para la revolución democrática cuando está por hacer, como ocurre en el caso de Alemania, como para la revolución social del siglo XIX, que está, según su punto de vista de entonces, a la orden del día. Resulta pues decisivo estudiar las relaciones de la revolución y de la democracia, en el pensamiento de Marx y de Engels, durante este periodo decisivo. Podría aparecer, como lo sugerimos ya, una conflictividad entre la idea revolucionaria y la idea democrática. Pero no queremos extraer conclusiones antes de haber estudiado seriamente. Habrá que estar muy atento a lo que Marx y Engels digan de las instituciones democráticas en los peores momentos de la lucha de clases en Francia y en Europa (74). Pensamos que nos será posible mantener la idea según la cual, a pesar de ciertos aspectos problemáticos, el pensamiento de Marx y Engels, inclusive durante este periodo extremadamente duro, es fundamentalmente democrático. En lo que se refiere al concepto de dictadura revolucionaria que Marx y Engels conservarán posteriormente, esta época es evidentemente decisiva. Tendremos que ver, por consiguiente, con qué significados aparece este concepto, qué tipo de empleo hacen de él durante todo el periodo 1848-52, cómo se articula el término de dictadura con los de dominación, despotismo, terrorismo; sobre todo habrá que estar muy atentos a las formas institucionales en las que una dominación política se transforma en dictadura. (75) Uno de los problemas esenciales que nos encontraremos, a propósito de la utilización ulterior del concepto de dictadura revolucionaria del proletariado, será saber si designa de manera general la coacción que es inseparable, según Marx y Engels, de toda forma de Estado, -y en ese caso se plantea la cuestión de saber cuáles son las formas, demo-

cráticas o no, de la dictadura del proletariado-, o bien si, por el contrario, la dictadura designa la violencia que se impone en los momentos en los que no hay, hablando con propiedad, formas políticas, en los que están en suspenso a causa del desencadenamiento de la guerra civil. La célebre y enigmática fórmula de Marx será objeto de las interpretaciones más diversas y más contradictorias. Esto ya es una indicación en lo que se refiere al pensamiento político de Marx: podría ser, como lo sugerimos al final de nuestra introducción, que haya tenido tendencia a anticipar "doctrinariamente" las formas que tomaría la revolución proletaria. El último Engels, por su parte, no dejará de interpretar la fórmula de la manera más tranquilizadora, mientras mantenía abierta la perspectiva de la insurrección como derecho histórico fundamental (76). Pero entramos entonces en un período que se sitúa más allá de la muerte de Marx. Engels levantará acta del final de una época, la de la revolución permanente. Por consiguiente, concluiré en el punto presente.

Con relación a esta cuestión, evidentemente hay que razonar históricamente. Se dice muy a menudo que la revolución burguesa es el acontecimiento fundador de la democracia moderna. Es verdad; pero respecto de las relaciones entre la revolución y la democracia en el pensamiento de Marx y Engels, la cuestión decisiva está en saber a partir de cuándo la revolución se considera terminada y la democracia política sólidamente instaurada. La respuesta acertada nos parece ser la que dieron Gramsci, y más recientemente F. Furet, según perspectivas, por otra parte, bastante diferentes (77): la revolución francesa sólo se terminó después de la derrota de la Comuna de París. La revolución francesa es, en efecto, el acontecimiento fundador de la democracia moderna, pero, a parte el breve episodio de la segunda república, que abarca desde el 24 de febrero de 1848 hasta el 31 de marzo de 1850, fecha de la supresión del sufragio universal, no se consigue salir nunca del movimiento revolucionario fundador, de la revolución continuada, para lograr alcanzar el de la democracia fundada (78). Se está siempre en la república constituyente y todavía no en la república constituida. Pero, si es así, la perspectiva de la revolución permanente no es un invento de Marx y Engels; con su complemento necesario de "restauración" que no restaura realmente, y el de

"revolución-restauración" o el de "revolución pasiva" en el sentido en que lo entendía Gramsci, es la fórmula política que expresa el movimiento histórico del siglo XIX. La cuestión estará entonces en comprobar si Marx y Engels son receptivos respecto de la democracia política, de sus procedimientos, de sus instituciones y sus valores, a partir del momento en que ésta asoma en el horizonte de la historia.

Si son también capaces de la perspectiva crítica que permite sentir las debilidades de esta democracia política, y por consiguiente, sugerir el movimiento de su profundización. Pero sobre este último punto no caben demasiados interrogantes. Se sospecha más bien que nuestros autores no entendieron el valor de la democracia política tal y como aparece en el siglo XIX.

Sin querer anticipar demasiado sobre los momentos ulteriores de nuestra investigación, querríamos sugerir que, ya sea durante la revolución de 1848, ya sea en el momento de la Comuna, o ya sea ulteriormente, Marx y Engels no desmerecen de la democracia y que, en este plano, resisten muchas comparaciones históricas, si uno se digna recordar los acontecimientos que hemos destacado, a saber, que viven cuando la revolución francesa todavía no está terminada. Existe, sin embargo, un punto que conviene subrayar, como lo hizo Engels en 1895; y es que Marx y Engels imaginaban en 1848 y, después, durante muchos años más, que esta revolución permanente, entrecortada por restauraciones, episodios cesaristas y "revoluciones pasivas" fundaría, no sólo de la democracia política, sino también el comunismo, o al menos, que iniciaría la revolución comunista. Actualmente, el interrogante no es elucidar si ellos vivían en esta ilusión en 1848 y también durante 1871, pues Engel contestó a esta pregunta en 1895; en cuanto a la historia de Francia durante el siglo XIX, él establece de manera incontestable que la revolución francesa es una revolución permanente que abarca el siglo, pero que no se trata del encadenamiento de dos revoluciones, de las cuales, la segunda sería de otra naturaleza. Se trata de una sola revolución que es a la vez fundadora de la democracia y de la dominación burguesa. En cuanto a la cuestión que se nos plantea hoy, esta no consiste tan sólo en saber si Marx y Engels se equivocaban en su pronóstico sobre los tiempos; sino que es un poco más radical, ya que

se trata de elucidar si no es la misma idea de comunismo la que resulta ilusoria. Para atenernos a la revolución francesa, veamos el comentario que su fracaso o inacabamiento inspiraba en 1798 a un filósofo moral como Kant. En el *Conflicto de las facultades*, en el punto titulado "De un acontecimiento de nuestro tiempo que prueba la tendencia moral de la especie humana" (sección segunda), Kant escribía algo que se halla en relación con nuestro tema de la revolución permanente:

"La revolución de un pueblo espiritualmente rico, que hemos visto producirse en nuestros días, tanto puede tener éxito como fracasar; puede estar repleta de miserias y de atrocidades hasta el extremo que un hombre cuerdo, aunque tuviera esperanzas de poder emprenderla por segunda vez y llevarla a feliz término, decidiera, sin embargo, no intentar la experiencia a ese precio; esta revolución, digo, encuentra sin embargo en los espíritus de todos los espectadores (los cuales no se vieron implicados ellos mismos en aquel embite) una toma de posición a nivel de sus deseos, que raya con el entusiasmo, y cuya sólo exteriorización implica un riesgo, toma de posición, por consiguiente, que no puede tener otra causa que una disposición moral de la especie humana" (E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, III, Paris, La Pleiade, 1986, p. 895; tr. fr. Alain Renaut). La revolución comunista, tal y como se ha realizado hasta hoy, pudiera hacer dudar a más de un hombre cuerdo sobre la posibilidad de emprenderla una segunda vez. Más de un hombre cuerdo no dudaría tampoco en afirmar que el entusiasmo suscitado por el Ideal Comunista tiene verdaderamente algo que ver con una disposición moral del género humano. La cuestión más importante, sin embargo, consiste en saber si en este caso, como en el de la revolución francesa, tenemos que vernoslas con un proceso inacabado, cuyo transcurso resulta todavía menos previsible de lo que pensaba Marx, o, por el contrario, si se trata, no de una ilusión parcial del tipo de la identificada por Engels en 1895, sino de una ilusión total, en cuyo caso sería de desear el invento de otro proyecto político correspondiente a la disposición moral del género humano, ya que su necesidad es grande.

NOTAS

* Este texto es una versión ampliada (particularmente en lo que hace a las notas) de un artículo publicado por Jacques Texier en *Actuel Marx*.

(1). El título exacto de esta investigación debería ser: "revolución y democracia en el pensamiento político de Marx y Engels", pues rápidamente se descubre que el pensamiento de Marx es, en primer lugar, un pensamiento de la revolución, y que el problema de la democracia se plantea en relación con el problema de la revolución, cualquiera que sea el sentido que se le de a este término. También se echa de ver fácilmente que en el campo político es totalmente absurdo querer diferenciar a Marx de Engels.

(2). *Actuel Marx* (revista que dirige Jacques Texier), que es lugar de debates, ha juzgado útil dar un ejemplo de este tipo de argumentación: Cf. Ferenc Feher, "Marx y las revoluciones francesas permanentes" *Actuel Marx*, nº 8, 2º semestre de 1990 (titulado *Liberté, Egalité, Différence*). El autor escribe, por ejemplo, "Marx no "subestimaba" simplemente los méritos de la democracia. En su teoría no había lugar alguno para ella" (p. 138)

(3). La idea de distinguir períodos es la primera que se presenta para salir de las dificultades. Veremos que ofrece recursos importantes, pero que no basta.

(4). K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, París, E. S. 1975; M.E.W. 1, p 201; *Obras de Marx y Engels* (O.M.E.) 4, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975.

(5). K. Marx, *La guerra civil en Francia*, París, E.S. 1972. Tr. Esp., Ed Ricardo Aguilar, Madrid, 1970, y *Obras Escogidas en tres volúmenes*, Ed Progreso, Moscú, 1974, tomo II, p 188 y ss.

(6). K. Marx *Las luchas de clases en Francia de 1848-1850*, E. S. 1984; Ed Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid 1985, y en *Obras escogidas de Marx y Engels*, Ed. Progreso, Moscú 1975, tres vols.

(7). Pero estos textos son también muy desconcertantes, porque al lado de estos desarrollos sobre la dictadura del proletariado, se encuentra expresada también la idea de que el sufragio universal es incompatible con la dominación burguesa. Así, a propósito de la constitución de la segunda república, Marx escribe lo siguiente:

"La amplia contradicción de esta Constitución consiste en esto: las clases cuya esclavitud social debe perpetuar, proletariado, campesinos, pequeños burgueses, se encuentran, gracias a ella, en posesión del poder político por medio del sufragio universal. Y a la clase cuya potencia social sanciona, la burguesía, le quita las garantías políticas de esa potencia. Encierra su dominación política en unas condiciones democráticas que ayudan permanentemente a las clases enemigas para que puedan obtener la victoria y pongan en tela de juicio los fundamentos mismos de la sociedad burguesa. A los unos les pide que no desarrollen su emancipación política hasta la emancipación social, a los otros, que no vuelvan de la restauración social a la restauración política" (K. Marx *Las luchas de clases en Francia*, op. cit. p. 123). Para pensar las relaciones entre la revolución y la democracia en Marx, no basta, para salir del apuro, con "periodizar". La dificultad consiste también en interpretar textos cuyo contenido parece contradictorio. Así, al lado de los sarcasmos sobre las ilusiones democráticas, se encuentra, a lo largo de su obra, la idea de que en algunas condiciones, que son a la vez políticas y económicas, el sufragio universal conduce directamente al poder de la clase obrera.

(8). El concepto de "revolución permanente" aparece por primera vez en *La cuestión judía* "En los instantes de particular conciencia de su valor, la vida política procura aplastar su condición previa, la sociedad burguesa y sus elementos, y constituirse en la vida genérica del hombre, verdadera y no contradictoria. Pero sólo lo puede hacer sin embargo mediante la oposición violenta contra sus propias condiciones de existencia, proclamando la revolución como permanente." (K. Marx, *La cuestión Judía*, París, Aubier, p. 1970, p. 81. O.M.E. vol 5.). Se trata aquí del joven Marx, y todo el contexto muestra que su actitud con respecto al Terror es crítica. El mismo tipo de consideraciones críticas se encuentran en *La sagrada Familia*, a propósito de Robespierre y de Napoleón Iº. Es un momento del pensamiento marxiano que F. Furet, por ejemplo, considera con mucha simpatía. Cf. *Marx et la révolution française*, París, Flammarion 1986. Para él las cosas se estropean con la *Ideología Alemana*. Durante la revolución de 1848, Marx y Engels volverán a tomar por su cuenta el concepto de revolución permanente.

(9). Volveré en un segundo artículo sobre las ideas de Marx y Engels que hacen a las relaciones entre la fuerza y el derecho.

(10). K. Marx, F. Engels, *La Nueva Gaceta Renana* (trad. fran. Lucienne Netter, París, Editions Sociales, vol I, 1963, vol II, 1969, vol III 1971.

(11). En relación, evidentemente, con la elaboración de Trotsky. Cf. p. e. León Trotsky *La revolución permanente*, París, Idees/Gallimard 1963. Pero el nombre de Gramsci figura aquí por otra razón: fue al leer los *Cuadernos de la Cárcel* cuando entendí que existen conceptos propiamente políticos, sin los cuales no se puede entender un período histórico. Este es el caso para los conceptos de "guerra de posición" y "guerra de movimiento". Igualmente es el caso para el de "revolución permanente". Pero su interpretación correcta es un asunto delicado. Me gustaría demostrar que Marx y Engels son dos pensadores políticos porque acuñan tales conceptos.

(12). Hay que observar, no obstante, que la expresión "dictadura del proletariado" no consta en el *Manifiesto*.

(13). La tesis de Ferenc Feher de un Marx antidemocrático está basada completamente sobre la idea previa de un Marx jacobino. Shlomo Avineri defiende una tesis totalmente opuesta, tanto sobre la democracia como sobre el jacobinismo. En su importante libro sobre *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968) consagra el capítulo VII a las relaciones de Marx con el jacobinismo. Sostiene, pero con pocos resultados a nivel de demostración, la tesis de un Marx constantemente antijacobino. Examinaré detalladamente sus argumentos en un próximo artículo. Ninguno de ellos me ha convencido: la filología está echada a perder. En cuanto a mí, a pesar de las ideas que circulan, acabé por hacerme a la idea de que, en cuanto se lanzan a la acción para derribar el absolutismo en su propio país, Marx y Engels se convierten en discípulos del jacobinismo.

(14). Es el título original de Marx. Engels, al componer su "obra", lo modificará.

(15). Como se verá posteriormente, Marx y Engels se encuentran entonces en plena especulación imaginaria. En cuanto a la praxis revolucionaria y a su verdad immanente, se trata, sin duda, de

un concepto fuerte, pero aporético.

(16). Hay traducción francesa de esta carta en François Furet, *Marx et la révolution française*, Paris, Flammarion, 1986, p. 275, y en *Sur la révolution française écrite de Marx et Engels*, Paris, E. S., antología, p. 220

(17). Que yo sepa, no existe traducción francesa de este texto, como tampoco de la mayoría de los textos que apuntan en el mismo sentido. Esto falsea de entrada la discusión. Cuando afirmo que el pensamiento de Marx y Engels es fundamentalmente democrático, tengo en consideración textos de esta naturaleza. En un intercambio de puntos de vista sobre la relación de Marx con la igualdad y la libertad, François Furet me escribe: "No estoy de acuerdo con todos sus análisis, y particularmente, la relación de Marx con la libertad me parece más problemática de lo que usted cree". (cf. "La question de l'égalité chez Marx", correspondencia entre F. Furet y Jacques Texier, en *Actuel Marx*, nº 9, Paris puf 1º semestre de 1991, pp. 195-199). Creo poder reconocer que esta relación es problemática, pero también sorprender a más de un lector, al ofrecer a su consideración estos textos de Marx.

(18). Esta antología de Ediciones Progreso es una obra todavía confidencial. Debo señalar que Maximilien Rubel había traducido algunos extractos de este discurso en el primer volumen de las *Oeuvres* de Marx, La Pleiade, 1965. Cf. K. Marx, *Oeuvres Economie*, 1, Paris, 1965, "Cronología de Marx por M. Rubel", p. CLII. Esta cronología es importante ya que Rubel señala en ella las diferentes intervenciones de Marx sobre la cuestión de los medios de "la revolución social". Da, por ejemplo, amplísimos extractos de un artículo que Marx prepara, pero no publica en 1878, con motivo de los debates del *Reichstags* sobre la ley antisocial: "El fin, para nosotros, es la emancipación de la clase obrera y el cambio social que ello implica. Un desarrollo histórico sólo puede ser pacífico mientras no encuentra en su camino la oposición de los detentadores del poder de la sociedad. Si, por ejemplo, la clase obrera en Inglaterra o en Estados Unidos tuviera un día la mayoría en el Parlamento, o en el Congreso, podría eliminar por la vía legal las leyes y las instituciones (...). No obstante, el movimiento "pacífico" podría transformarse en "violencia" si los que están interesados en el antiguo estado de cosas se rebelan; si son vencidos por la fuerza (como

en la guerra civil americana y la revolución francesa) es en tanto que rebeldes contra la fuerza legal" (24 de septiembre) Op. cit. p. CLXV. No se encuentra el original alemán de este texto en M.E.W..

(19). El 9 y 10 de diciembre de 1842, Engels escribe en la *Rheinische Zeitung*, un artículo sobre Inglaterra titulado "La crisis interna". Denuncia en él las ilusiones legalistas de los cartistas y afirma la necesidad de una revolución violenta (M.E.W., p. 460). Trinh Van Thao analiza este artículo en el primer volumen de *Marx, Engels et le journalisme révolutionnaire*, Paris, Ed Anthropos, vol I, 1978, p. 231. Subraya con toda razón la originalidad y la creatividad de Engels y el papel de iniciador que desempeña con respecto a Marx, en diferentes momentos y para algunas cuestiones.

(20). No cito estos textos, que, por otra parte, son bastante conocidos. Hay que analizarlos en su contexto teórico, que es bastante difícil de determinar. Pero, independientemente de su significado filosófico preciso, me parece evidente que poseen un significado político, lo mismo que el primer artículo de Marx sobre la libertad de prensa.

(21). El último artículo, que es un extracto de una "revista" escrita por Marx y Engels, no es en absoluto homogéneo con relación a los tres primeros. Nada resulta más perjudicial que seguir publicando obras "históricas" de Marx que no existen. No se trata de discutir la iniciativa de Engels, sino de afirmar que ha llegado la hora de hacer ediciones críticas.

(22). Hay que observar que "el continente" es para Engels una verdadera categoría política. La restricción es importante, pues sin duda Engels no habría hablado así de Inglaterra.

(23). No se puede poner en duda que este anclaje en la consciencia universal puede tambalearse seriamente y ello crea condiciones difíciles para discutir sobre las relaciones entre revolución y democracia en la obra de Marx y Engels.

(24). Hay que deducir de ello que cuando Marx escribe en la primera página de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*: "La tradición de todas las generaciones anteriores muertas pesa como una pesadilla sobre los cerebros de los vivos" está procediendo a un autoanálisis.

(25). Aquí tenemos un hermoso ejemplo de concepto político. Es una creación de Gramsci, a partir de la lectura de los grandes autores políticos del siglo XIX.

(26). Quizás habría que seguir precisando que se trata del "continente". Pero Marx no lo hace siempre, e incluso no lo hace nunca en una serie de artículos que se consideran capitales. Toma entonces el aspecto de una teoría general (por otra parte interpretable de diferentes maneras).

(27). Me contento aquí con afirmar esta tesis de manera muy genérica. Presentaré una demostración y una crítica de la tesis opuesta, defendida por S. Avineri, en un artículo especial, dedicado a los años 1848-1852.

(28). Se suele decir muy a menudo que se trata de un concepto extremadamente limitado de las elecciones, y de una concepción instrumental del parlamento como tribuna. Pero esta observación crítica olvida un pequeño detalle: el régimen político de Alemania, sea en el momento del programa de Gotha, sea en el momento del programa de Erfurt, no es un régimen parlamentario, la soberanía popular allí no existe, la victoria electoral no lleva a un partido al poder. Allí donde existen instituciones democráticas, es decir, allí donde el sufragio universal y las libertades que le son inseparables permiten acceder al poder, Marx y Engels son muy a menudo radicalmente optimistas sobre la posibilidad de llegar al socialismo legalmente y pacíficamente. Hasta se puede pensar que su visión del *self-government* anglosajón es un poco ingenua. Sin embargo existe un punto sobre el que, mucho antes que Weber, son de una gran profundidad: miden perfectamente las consecuencias para la democracia de la existencia de una estructura burocrática del estado. Pero sólo la ven en el continente.

(29). "Considerando que esta apropiación colectiva sólo puede surgir de la acción revolucionaria de la clase productora -o proletariado- organizada en partido político distinto; que el objetivo de una organización tal debe ser perseguido por todos los medios de los que dispone el proletariado, inclusive el sufragio universal, transformado así, de instrumento de superchería que ha sido hasta ahora, en instrumento de emancipación. Los trabajadores socialistas franceses, al dar como finalidad a sus esfuerzos en el orden económico la vuelta a la colectividad de

todos los medios de producción, han decidido como medio de organización y de lucha, participar en las elecciones con el programa mínimo siguiente (...)"

(30). Marx no cree en una transición pacífica, ni en Francia, ni en Alemania. Cf. sobre este punto la *Crítica al Programa de Gotha* (Tr. Fr. p. 45. M.E.W. XIX, p. 29. Tr. Española: Ricardo Aguilera editor, Madrid 1971, y en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, Progreso, Moscú, Vol III).

(31). Hay que hacer constar, en primer lugar, que la frase "la conquista de la democracia" está totalmente aislada en el texto del *Manifiesto*, lo que no corresponde al conjunto de los textos escritos por Marx y Engels en el período anterior a su redacción. Es como si el deseo de Marx hubiese sido poner de relieve lo que distingue al "partido" comunista de los demás partidos. Pero lo que tiene en común con los demás componentes del campo democrático a penas aparece.

(32). Cf. *La liga de los comunistas*, documentos constitutivos reunidos por Bert Andréas, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

(33). No olvidemos *Miseria de la filosofía*, que es muy importante en el plano de la teoría de la política y del Estado, y cuyo título atestigua por sí sólo la violencia antifilosófica que sigue a *La Ideología Alemana*.

(34). Es un punto que subraya Gérard Bloch en las "notas" abundantes y muy interesantes con las que acompañó la traducción al francés de los primeros capítulos de la biografía de Karl Marx escrita por Franz Mehring. Cf. Franz Mehring *Vie de Karl Marx* Pie, 1984, diffusion Apio, 87, rue du faubourg Saint Denis, 75010 Paris. Gerard Bloch murió antes de poder publicar la continuación de su trabajo. Pero después de la lectura de este primer volumen se tiene la impresión de que la elaboración de su manuscrito iba muy adelantada. Hay que desear que pronto sea publicado.

(35). Cf. como ejemplo el artículo de Engels "La fiesta de las naciones en Londres" publicado en 1846 (*Marx-Engels Opere*, VI 1845-1848, Roma Editori Riuniti 1973, p. 3. Trad española *Obras de Marx y Engels* (OME) VI, Ed crítica, Barcelona, 1978, p.562 y ss.)

(36). La palabra "partido" tiene a menudo un sentido muy amplio, en el cual no se tiene en cuenta la

cuestión de la organización, sino sólo la orientación ideológica y la opción por un campo. Pero, por otra parte, las organizaciones, comunistas o democráticas, siguen existiendo.

(37). Que yo sepa, no existe traducción francesa de estos hermosísimos artículos de Engels (Tampoco en castellano. N. del t.)

(38). El asunto que no queda muy claro es saber si se trata de una hegemonía en el sentido griego, o en el sentido gramsciano del término. En la fase preparatoria de la revolución, se trata, evidentemente, de convencer, pero a partir del momento en que la fase revolucionaria ha comenzado, las cosas se complican.

(39). Como el siglo XX nos ha hecho subliminalmente anticomunistas, uno se siente tentado a detenerse, con cierta inquietud, en algunos términos de esta cita. Engels insiste mucho, en efecto, sobre el carácter momentáneo del acuerdo entre comunistas y demócratas. Corremos el riesgo de realizar proyecciones retrospectivas carentes de fundamento. Hay que apuntar, en todo caso, que aquí, el término "demócratas" designa un partido distinto y no sólo una orientación política general. Se observará también que el primer objetivo de los comunistas es la "conquista de la democracia" ya que conduce necesariamente a la dominación de la clase obrera. Engels, lo mismo que Marx en el *Manifiesto*, no la considera "Burguesa". No siempre es así, sobre todo en textos más tardíos.

(40). Volveremos a encontrar esta línea en *La guerra civil en Francia*, veinte años después.

(41). "Al desesperar de la restauración napoleónica, el campesino francés abandona la fe en su parcela, derriba todo el edificio de Estado construido sobre esta parcela, y la revolución proletaria consigue así el coro sin el cual, en todas las naciones campesinas, su sólo se convierte en un canto fúnebre" (tr. modificada -Texier hace referencia a que transcribe aquí un párrafo de la primera versión del texto, que sería eliminado por el propio Marx en la siguiente edición-).

(42). Se podría decir que esta frase expresa el núcleo duro, inquebrantable e invariable del pensamiento de Marx y Engels. Después viene la cuestión de los medios, violentos o no. Cf. el discurso de Marx sobre

la acción política de la clase obrera en la conferencia de Londres de la A.I.T. el 21 de septiembre de 1871: "Tenemos que proclamar a los gobiernos sabemos que sois la fuerza armada dirigida contra el proletariado; os venceremos por la vía pacífica allí donde sea posible, y por las armas cuando sea necesario" (M.E.W., XVII, p. 652)

(43). Lo que llama la atención en este pasaje es la semejanza con las consideraciones de Engels en la "Introducción" de 1895. No se trata de un fenómeno aislado. En los tres primeros artículos de *Las luchas de clases en Francia*, ante la perspectiva de un rebrote de la revolución, encontramos largas consideraciones muy razonables, sobre la inmadurez económica de la situación (Cf. *Las luchas de clases en Francia*, Paris, Ediciones Sociales, 1984, p 92-93. Ed. esp. *Las luchas de clases en Francia*, Ed Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 1985; y *Obras Escogidas de Marx y Engels*, en tres vols., Ed Progreso, Moscú 1973, vol I)

(44). Sobre los principios del pensamiento democrático, véase Robert A. Dahl, *Democracy and its critics*, Yale, 1989.

(45). Citado según la edición bilingüe publicada por las Editions Sociales: K. Marx, F. Engels, *Manifeste du Partii Communiste et Préfaces du Manifeste. En annexe, Principes du comunisme d'Engels. Projet de profession de foi communiste*, Paris, 1972. (*Manifiesto del Partido Comunista. Principios del comunismo*. trad española de ambos textos en O.M.E., IX, y en *Obras escogidas*, de Progreso, vol.I)

(46) Si nos remitimos al *Proyecto de profesión de fe comunista*, en la respuesta a la pregunta sobre las formas de "transición" a la sociedad comunista, se contestaba de forma más breve: "la primera condición para la introducción de la Comunidad de los bienes es la emancipación política del proletariado por una constitución democrática".

(47). En lo que se refiere a la claridad, la palabra misma *Manifiesto* y su orientación anticonspirativa es bastante elocuente. En cuanto al lenguaje verdadero, que es también particularmente evidente en el *Manifiesto* y en todos los textos anteriores y posteriores, vincula a Marx y Engels a lo que se llama la corriente del realismo político al que pertenecen autores como Maquiavelo, Hobbes o Weber. Se encuentra en ellos, en primer lugar, una teoría del poder.

Se podría decir que el tipo de discurso de Marx y Engels corresponde exactamente a la interpretación llamada "democrática" de Maquiavelo, según la cual, el secretario florentino revela al pueblo los secretos del poder político. Esta similitud con Maquiavelo será tratada por Gramsci, para quien, como se sabe, el Partido Comunista es "es el príncipe modemo". Este es un filón intelectual sin explotar, sobre todo si recordamos que Maquiavelo es también el autor de los *Discursos*, y que el "momento maquiavélico" en la historia del pensamiento político, es el de la república. Pero esta similitud con Maquiavelo es problemática, y es lo que Ferenc Feher expresó vigorosamente en unos cuantos textos. Cf. Agnes Heller, Ferenc Feher *Marxisme et démocratie. Au-delà du "socialisme réel"* Paris, Maspero, 1981.

(48). Esto ocurre a veces. Entonces se plantea el problema de la utilización de la correspondencia entre Marx y Engels. Es una cuestión bastante delicada.

(49). Lo que se anuncia aquí, pero sólo será desarrollado mucho más tarde por los revolucionarios rusos, es la idea de que, en los países poco desarrollados, donde la burguesía no ha conquistado el poder ni dirigido la revolución contra el antiguo régimen, le tocará al proletariado asumir estas tareas, porque la burguesía se ha vuelto reaccionaria.

(50). Además del Informe al Comité central de la Liga de marzo de 1850, ya citado, hay que consultar sobre este punto el texto de fundación de la Asociación mundial de los comunistas revolucionarios (cuya existencia será muy breve), que data de abril de 1850. Señala el momento más fuerte de la alianza de los comunistas de la Liga con los blanquistas (M.E.W., VII, p. 553).

(51). En la historia de la III Internacional, el descubrimiento de *Los cuadernos de la cárcel* y de su teoría de la hegemonía causó el efecto de una bomba. El hecho de que no se tengan que usar las armas para solucionar los problemas que se tienen con los aliados tiene trazas de revelación.

(52). Habrá que estudiar ulteriormente la evolución política de Marx y Engels entre 1852 y 1870. Veamos, por ejemplo un interrogante: en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, encontramos, en la VII y última parte, un pasaje muy sarcástico contra los creyentes del santo sufragio universal, y el

pasaje célebre sobre el "solo" de la clase obrera, que sin el "coro" de sus aliados corre el riesgo de ser sólo un canto fúnebre (tr. Fr. p. 196-197). Ahora bien, en la edición hecha por Marx en 1869 de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, los sarcasmos sobre el sufragio universal desaparecen; además, también desaparece el pasaje sobre el "solo" de la clase obrera.

(53). Podemos preguntarnos, por precaución crítica, si no proyectamos un problema, que será propio de la III Internacional, sobre la época que aquí tratamos. Pero también podemos preguntarnos si el problema de la III Internacional no estaba ya presente en la historia del comunismo de aquellos años. También se puede plantear este problema en términos algo diferentes: hemos visto que, en opinión de Marx, en 1844-1845, los jacobinos perciben la política en forma de ficción imaginaria (lo que no les impide sin embargo, ser en muchos aspectos muy realistas). En consecuencia, Marx plantea el problema de la relación entre lo ficticio y la violencia. Ahora bien, si creemos que lo que Engels escribe en 1895, podemos decir también que el Marx y el Engels de 1848 viven intelectualmente también una ficción imaginaria. También con respecto a ellos se nos plantea la necesidad de dirimir el asunto de las relaciones entre la ficción imaginaria y la violencia.

(54). Engels expresó de forma admirable estas ideas en los artículos contra Heinzen que ya hemos citado: "El Sr. Heinzen se imagina que el comunismo es una cierta doctrina que toma como punto de partida un principio teórico establecido como núcleo y saca de él otras consecuencias. El Sr. Heinzen se equivoca torpemente. El comunismo no es una doctrina, sino un movimiento; no parte de principios, sino de hechos. Los comunistas no tienen la fuente de sus tesis en la filosofía sino en toda la historia pasada, y sobre todo, en los resultados presentes, que se han alcanzado en los países civilizados. El comunismo procede de la gran industria y de sus consecuencias, de la formación del mercado mundial, de la competencia desenfrenada que resultó de ello, de las crisis comerciales cada vez más violentas y universales, que, desde ahora, se han convertido en crisis mundiales completas, de la creación del proletariado y de la concentración del capital, de las luchas de clases resultantes entre el proletariado y la burguesía. Ya que es teórico, el

comunismo es la expresión teórica de la posición del proletariado en esta lucha y la síntesis teórica de las condiciones de la liberación del proletariado" (tr. Fr. *Oeuvres*, La Pléiade, III, p. 727; MEW, IV, p., 321). En *La guerra civil en Francia* Marx escribirá "La clase obrera no esperaba milagros de la Comuna. No tiene utopías listas para introducir por decreto del pueblo. Sabe que para realizar su propia emancipación (...) tendrá que pasar por largas luchas (...) No tiene que realizar ideales, sino que liberar los elementos de la sociedad nueva que alberga en su seno la vieja sociedad burguesa que se derrumba" (tr. Fr. p. 46; M.E.W, XII, p. 343). Posición muy interesante, pero propiamente insostenible, si se toma al pie de la letra. Ya que es evidente que Marx y Engels luchan denodadamente a diestro y siniestro para hacer que triunfe su orientación en el movimiento. La Praxis revolucionaria que propugnan no es en absoluto un hecho, sino una elección. Ahora bien, es constitutiva de la naturaleza del movimiento.

(55). Marx y Engels coinciden así con la posición hegeliana de crítica del deber-ser moral. Pero no hay que olvidar que, en Hegel esta posición se inserta en un marco general donde la teoría del espíritu asegura la racionalidad de lo real. El equivalente en Marx es la racionalidad de la praxis cuyo fundamento sólo puede encontrarse en una filosofía de la historia. El rechazo de lo ideal presenta incontestables ventajas con respecto a todas las formas utópicas o doctrinarias (sectarias) del socialismo que Marx y Engels critican sistemáticamente por aquella época. Implica también una actitud de receptividad hacia lo que se ha producido en el movimiento histórico real y en el movimiento obrero en particular. No es seguro en cambio que los resguarde de las ilusiones que arrastra el movimiento político del proletariado y en particular, del mito de la insurrección. Por regla general, a pesar de todas sus reticencias, que a veces son grandes (cf. la Comuna), Marx y Engels toman partido y lo defienden. Esta combinación de juicio crítico y de constancia en el compromiso político al lado del proletariado impone el respeto.

(56). Esta cuestión de la moral y de la teoría de la justicia en Marx ha dado lugar a un largo y rico debate en el mundo anglosajón. Cf. sobre este tema el artículo y la bibliografía de Stefano Petrucciari: "Marx and morality. Le débat anglo-saxon sur Marx, l'éthique et la justice" en

Actual Marx nº 10, titulado *Ethique et politique*, París, P.U.F. 1991,

(57). Cf. el artículo de Marx contra Heinzen del 28 y 30 de octubre de 1847 publicado en la *Deutsche Brüsseler Zeitung* (tr. fr. *Oeuvres III*, p. 744 y ss.; M.E.W. IV, p. 331 y ss.)

(58). A mi juicio, Avineri tenía razón al observar que existe una tensión entre un cierto historicismo de Marx y el carácter universalista de su proyecto. Op.cit. cap.VIII, últimas líneas del párrafo titulado "Suffrage universel et 'Aufhebung des States'".

(59) Resulta discutible esta fórmula del *Manifiesto*: "Las ideas de libertad de conciencia, de libertad religiosa no hacían más que proclamar el reino de la libre competencia en el terreno de la consciencia" (tr. fr. p. 83). A menos de que asumamos la "libre competencia" como un excelente principio de la vida pública. Es lo que parece hacer Marx en la IV parte del *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* cuando habla de lo que llama "el régimen parlamentario" que "sólo vive en la lucha y por la lucha", razón por la cual el partido del Orden empieza a encontrarlo peligroso (tr.fr. p.125; M.E.W., VIII, p. 153). Hay que leer este asombroso elogio del "régimen parlamentario" que permite entender lo que Marx y Engels quieren decir cuando afirman que las armas que la burguesía ha forjado se vuelven contra ella.

(60). Después de las experiencias históricas del siglo XX, los sarcasmos sobre los derechos humanos, aun cuando sean justificados, todavía, por algunos, son difícilmente aceptables. El discurso de Marx y Engels que es actual, es el de *La Sagrada Familia*, donde se refieren a la unidad del género humano: "La igualdad es la expresión francesa para traducir la unidad esencial del ser humano, la consciencia genérica y el comportamiento genérico del hombre, la identidad práctica del hombre con el hombre" (tr.fr., París, E.S., 1972, p. 50; M.E.W. II, p. 41; tr. española, O.M.E., VI, ed. Grijalbo, 1978, p. 39). Sobre el significado actual del tema de la unidad de la especie, cf. la novela de Robert Antelme *L'Espèce humaine*, París, Gallimard 1957 reeditado en la colección "Tel", y la de Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Turín, Einaudi.

(61). Confesamos nuestra total incompetencia histórica para poder apreciar en qué medida el "socialismo verdadero" representaba un peligro político para la lucha

contra la reacción. Lo que nos interesa a nosotros son los juicios de Marx y Engels en tales circunstancias.

(62). Se puede extender este principio a lo que hoy se denomina "modernidad".

(63). Cf. lo que dice Engels en *Los principios del comunismo*: "En estas monarquías constitucionales sólo votan los que poseen un cierto capital, dicho lisa y claramente, sólo votan los burgueses. Estos electores burgueses eligen diputados y estos diputados burgueses, prevaleciendo del derecho a vetar los impuestos, eligen un gobierno burgués." (tr.fr. p.205.) En los artículos de la *Nueva Gaceta Renana* de Colonia, es el régimen político de Bélgica el que servirá de referencia para esta forma de constitución.

(64). La pequeña burguesía de la que aquí se trata y que es la portadora de la ideología del "socialismo verdadero", es, como precisa Marx en el párrafo dedicado a esta forma de "socialismo reaccionario", "la clase de los pequeños burgueses legada por el siglo XVI, y que renace desde entonces bajo formas diversas, (ésta) constituye para Alemania la verdadera base social del orden establecido" (tr. fr. p.103). Sobre el tema de la pequeña burguesía histórica que resulta del estancamiento alemán, hay que leer el artículo de Engels titulado "El status quo en Alemania", escrito en junio de 1847, pero inédito hasta 1929. (M.E.W. IV, p. 40 y ss.)

(65). Así fue cómo el partido del Orden suprimió en Francia prácticamente el sufragio universal el 31 de mayo de 1850. Cf. sobre este punto el cuarto artículo de *Las luchas de clase en Francia*. En 1895 Engels le puso por título: "La abolición del sufragio universal en 1850".

(66). El sufragio universal conduce a menudo al triunfo de las fuerzas moderadas o conservadoras. Los revolucionarios lo saben y no se apresuran a recurrir a una consulta popular. En 1848, la proclamación de la República fue impuesta por los revolucionarios en armas. A este respecto Marx y Engels son revolucionarios. Pero, si se concede a los diversos textos que escribieron sobre el mundo anglosajón la misma importancia teórica que a los que se refieren al "continente", tendríamos la tentación de decir que, desde el punto de vista democrático, nuestros autores son irreprochables. Si se considera que

lo esencial de su reflexión política se desarrolla a propósito del "continente", nos podemos contentar diciendo que su pensamiento, que es ante todo un pensamiento de la revolución, es también fundamentalmente democrático.

(67). La "dominación del pueblo", esto es exactamente, en su sentido etimológico, la democracia.

(68). Se pueden expresar muchas reservas con respecto a esta idea que Marx aplica aquí a la burguesía, al igual que la aplica, en otra parte, al proletariado. A pesar de su aspecto empírico exterior, (es su situación la que "obliga" a una clase a actuar de determinada manera), se puede pensar que expresa en realidad el contenido de una filosofía de la historia determinada.

(69). Se trata de la Asociación general de los trabajadores alemanes, cuyo presidente es J.B. von Schweitzer, quien sucedió a F. Lassalle tras la muerte de este último y que, como él, prosigue una política de apoyo a Bismarck y de hostilidad a la burguesía liberal. Por lo menos éste es el juicio de Marx y de Engels sobre Lassalle y los lassallianos. No es unánime. Cf. por ejemplo la posición defendida por Franz Mehring en su biografía de Marx: *Karl Marx. Histoire de sa vie*. París, E.S., 1983.

(70). Véase también la "Declaración" de Marx y Engels, publicada el 19 de marzo de 1865 en la *Berliner Reform* (M.E.W., XVI, p. 86) y, sobre todo, la carta de Marx a Kugelmann del 23 de febrero de 1865 en la que explica con mucho lujo de detalles sus relaciones con Lassalle. (tr.fr. *Correspondance VIII*, p.65; M.E.W., XXXI, p. 451; tr. española, *Obras escogidas en tres vol.*, ed. Progreso, Moscú, 1974, vol. II, p.436 y ss.)

(71). También Engels, por su parte, se manifestó en varias ocasiones sobre el tema lassalliano de "la masa reaccionaria", en primer lugar, en la carta a August Bebel del 18-28 de marzo de 1875 en la que presenta y defiende *Las glosas marginales al programa de Gotha* (tr.fr. en *Critique des programmes de Gotha et de Erfurt*, París, E.S. 1972, p. 53-54; trad. esp. Op.Cit., ed. Progreso, vol.III, p. 28 y ss.). Allí se ocupa únicamente de la pequeña burguesía democrática. Posteriormente volverá sobre el asunto en carta a Kautsky del 14 de octubre de 1891, cuando se está elaborando el futuro programa de Erfurt, y demuestra entonces la falsedad de esta tesis, tomando tres ejemplos, el de Alemania, el de Inglaterra y el de Francia. Esta

última carta nos interesa directamente, pues trata en general sobre la burguesía, liberal o no. Reproducimos lo que dice del nacimiento de la III República, ya que este desarrollo ilustra bien, a nuestro juicio, la tesis que queremos defender, es decir que Engels entendió perfectamente que con la III República se acaba la revolución francesa, y por consiguiente también, la estrategia de la "revolución permanente": "Los burgueses republicanos franceses que, de 1871 a 1878, vencieron definitivamente la monarquía y la dominación clerical, que aseguraron la libertad de prensa, de asociación, de reunión, a un punto hasta entonces desconocido en Francia en tiempos no revolucionarios, que instauraron la obligatoriedad escolar generalizada y elevaron la enseñanza a un nivel del que deberíamos tomar ejemplo en Alemania, ¿actuaron como masa reaccionaria?" (tr. fr. en Marx y Engels *Programmes socialistes*, París, Spartacus (sin fecha), p. 81; M.E.W. XXXVIII, p. 179). Sobre el

juicio de Engels respecto de la burguesía en general y de su carácter revolucionario hay que leer el texto sorprendente que escribió en junio de 1847, y que entonces no se publicó, titulado "El estatus quo en Alemania" (M.E.W., IV, p. 40)

(72). Pero la distinción entre dirección y dominación no es tematizada en el discurso de Marx y de Engels. La cuestión está en saber quién tiene el poder.

(73). Una parte importante de estos artículos fue publicada en la *Nueva Gaceta Renana* revista, en los comienzos del exilio londinense en 1850. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* fue escrito después del golpe de estado a principios de 1852, para una revista americana. *Revolución y contrarrevolución en Alemania* se publica en 1851-52 en el *New York Daily Tribune*, bajo firma de Marx, pero su autor es Engels. (Tr. esp. Op.Cit., Ed. Progreso en tres vols., Vol.I, p. 307 y ss.)

(74). Ya hemos visto lo que Marx pensaba de la constitución de la II República y del sufragio universal.

(75). Nuestra impresión, aún por verificar, es que Marx, en los grandes textos teórico-políticos de 1850-1852, no identifica "dominación política" y "dictadura".

(76). Las interpretaciones de Engels tienen diversos significados, ya que sostiene primero que la dictadura del proletariado es la constitución comunal, antes de adelantar después que la forma política de la dictadura del proletariado es la república democrática. Por último, habrá que pronunciarse sobre la legitimidad filológica de la interpretación leninista.

(77). Cf. F. Furet, *La Révolution 1770-1880*, París, Hachette, col. "Pluriel", 1988.

(78). Cf. M. Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République. 1848-1852*, París, Seuil, col. "Points", 1973.

Realitat

Desitjo subscriure'm per un any (6 números) a **realitat**
Faré efectiu l'import de la meva subscripció mitjançant domiciliació bancària

Preu anual de la subscripció anual

| | |
|-----------------------|-------|
| Catalunya i Espanya | 3.500 |
| Reste del món | 5.000 |
| Subscripció semestral | 2.000 |
| Subscripció d'ajuda | 5.000 |

Dades Bancàries

Títular del compte/lílibreta
Banc/Caixa
Agència núm
Núm. compte/lílibreta

Signatura

Nom

Adreça

Districte postal i població

Telèfon

Ompliu l'imprés amb totes les dades i no oblideu de signar-lo.
Un cop complet envieu-lo a:

Realitat, Av. Portal de l'Àngel núm 42 2n. 08002 Barcelona
Tels. 318 42 82

La democracia, fundamento organizativo de la cultura emancipatoria

Joaquín Miras Albarrán

El estatismo de la izquierda

En la tradición política de la izquierda la Democracia ha sido un principio que ha estado subordinado al Estado. La Democracia es concebida como el instrumento de mediación que posibilita la intervención indirecta, mediante representantes, de las masas de ciudadanos en el Estado. La limitación de la Democracia al control del ámbito público-estatal de la sociedad restringe el principio de la Democracia a su variante particular Representativa e Institucional.

Según esa misma tradición intelectual de la izquierda, se considera al Estado -al existente, o a otro nuevo aún por organizar- la Institución adecuada para reordenar la sociedad conforme al proyecto político que se sostenga: la redistribución de la renta, para la socialdemocracia, o la socialización de los medios de producción, para nuestra tradición comunista.

El hecho real, que hemos visto acontecer en menos de quince años, es que el Estado entra en crisis, en los países capitalistas y en los antiguos países socialistas, como medio eficaz de ingeniería social que permita organizar y estabilizar la sociedad.

En los países capitalistas, la competencia económica intercapitalista en un mercado mundial definitivamente unificado, impone, además de drásticos recortes salariales, la reducción de los impuestos y el gasto público, con lo que el Estado de Bienestar, y las conquistas sociales arrancadas por los trabajadores durante decenios, dejan de ser viables.

Para sorpresa de la izquierda, ésto ha acarreado la pérdida de influencia de nuestras organizaciones políticas y sindicales y, en definitiva,

la derrota de los asalariados y demás grupos sociales subalternos. Las estrategias políticas de la izquierda, basadas en la intervención y la presión sobre el Estado, o en la lucha por su ocupación, como instrumento para realizar sus propuestas políticas, quedan desacreditadas ante la reducción de las prestaciones del mismo - P.E: los parados dejan de interesarse por la política y por el sindicalismo en la medida en que reciben menos prestaciones y asistencia sociales-.

La desorganización y pérdida de influencia de los principales instrumentos institucionales de la izquierda, a consecuencia de la crisis del Estado Asistencial, pone al descubierto, a su vez, otro problema aún más grave, al que no se había otorgado la debida importancia. El capitalismo, en la anterior etapa de desarrollo, penetró en la Sociedad Civil (*1) y desarticuló el poderoso entramado organizativo que estructuraba la cultura material y la Vida Cotidiana de las clases populares. Una vez en retroceso las organizaciones institucionales de la izquierda, en su papel de organizadores directos de personas -ciertamente, desde presupuestos estrechamente politicistas-, o como referentes de una comunidad moral que comparte aspiraciones y valores, queda a las claras la realidad de la atomización social, de la falta de microorganizaciones de masas, que organicen directamente la actividad de sus asociados, que posibiliten la capacidad de regeneración polí-ticocultural y humana de la izquierda. En el período de la historia en que la mayoría inmensa de la sociedad está sometida a las relaciones salariales de producción y debe vender al capital su fuerza de trabajo, la clase trabajadora, atomizada y falta de fundamentos de cultura propios, es mucho más débil.

Cuatro son las causas de esta situación. En primer lugar, el confiado Progresismo de la izquierda política e intelectual, que, sobre todo desde finales del siglo XIX, la indujo a aceptar, como benéficos y conducentes hacia el socialismo, todos los cambios culturales que el capitalismo provocaba en la cultura material de la Sociedad Civil.

En segundo lugar, la lucha consciente de la propia burguesía para desarticular una cultura popular que se compadecía mal con las necesidades de disciplina y auto-control que el capitalismo necesitaba para reproducirse -acabar con San Lunes, con la mendicidad, con los modos distintos de entender la propiedad heredados del régimen señorial, etc. (*2)-. Añadamos a estos esfuerzos la repercusión que tuvo sobre las culturas tradicionales, el fenómeno de las grandes migraciones campesinas hacia las ciudades industrializadas y su hacinamiento en barriadas donde los usos y costumbres de la cultura popular eran impracticables.

En tercer lugar, la lucha del capitalismo para desarticular el poder de control de los obreros sobre la producción a consecuencia de la organización del trabajo con técnicas productivas artesanales, mediante la introducción de nuevas técnicas que descomponían el trabajo y permitían contratar mano de obra no capacitada -Subordinación Formal/Real del trabajo al capital (*3)-.

En cuarto lugar, y tras la Segunda Guerra Mundial -en Portugal o España, después-, el capitalismo inició la etapa de Producción Industrial masiva de bienes para la Vida Cotidiana, posibilitada por las nuevas tecnologías. Impremeditadamente, el capitalismo logró con ello penetrar la vida privada de la gente, liquidar usos y costumbres propios de la cultura popular

autónoma aún existente, dejando fuera de servicio las redes organizativas que la reproducían, y se apoderó del control y el desarrollo del sistema de necesidades humanas. Los individuos, carentes de organización y cultura autónomas propias que ordenasen materialmente la vida, quedaron convertidos en meros consumidores aislados, frente al mercado capitalista. En su momento, las fuerzas de la izquierda no registraron estos efectos como algo negativo.

A consecuencia de la desorganización de la Sociedad Civil anterior y de su cultura material, los trabajadores y demás clases subalternas quedaron convertidos en personas incapacitadas para organizar activamente su praxis y ejercer control sobre su vida. Posteriormente, esta atomizada "Sociedad de Consumidores Privados", basada en la familia nuclear como organismo de redistribución del consumo, ha vuelto a ser conmocionada a consecuencia de la nueva división internacional del trabajo y a la constitución de un mercado único capitalista mundial. Tercer mundo y Primer mundo son realidades humanas que coexisten en todas las sociedades. Los efectos del paro y la pobreza son mucho más graves, fuente de una mayor marginación social, en sociedades que carecen de una red de microorganizaciones sociales que permiten a los individuos asociarse entre ellos democráticamente para actuar a la busca de soluciones alternativas.

Consecuencias

El ser humano está antropológicamente constituido para guiar su práctica intencionalmente, conforme a fines conscientes que se objetivan en los resultados materiales de su actividad. Es precisamente la finalidad consciente de la actividad humana la que confiere a ésta Sentido subjetivo para el individuo que la ejecuta (*4).

En la realidad actual es un hecho objetivo la incapacidad de los individuos para gobernar sus propios actos e intervenir en los ámbitos relevantes de la práctica social según principios, valores y fines intencionalmente decididos. El mundo capitalista se reproduce según una dinámica objetivamente

Ajena a cualquier voluntad individual y de la cual sólo somos meros "portadores" (*5). Es la dinámica de la reproducción ampliada del capital.

Con la invasión, por parte del capital, de aquellas objetivaciones de la cultura material que organizan la Vida Cotidiana de las personas, mediante la producción de bienes y servicios para el consumo, una gran parte de la cultura material queda sometida a la misma enajenación objetiva de la praxis humana que antes alcanzaba sólo al proceso de trabajo. Se acrecienta así la pérdida de control por parte de las personas sobre su propia vida (*6).

La incapacidad objetiva de orientar conforme a fines definidos por el individuo las actividades mediante las cuales interviene en la práctica social es interiorizada por el Pensamiento Cotidiano del sujeto. En las condiciones actuales de desorganización de la Sociedad Civil y de falta de control de la Cultura Material por parte de las clases subalternas, el Pensamiento Cotidiano, o sentido común de los individuos, registra una profunda sensación de impotencia y percibe su propia vida, y la organización de la realidad social, como algo falto de sentido.

Pero el Pensamiento Cotidiano, desde el que la mayoría de los individuos percibe su relación con la sociedad, no es una Falsa Consciencia (*7). Es un pensamiento limitado, que debe ser completado con el pensamiento teórico fuerte, pero, si bien no está capacitado para analizar teóricamente las causas no inmediatas que provocan un acontecimiento de la Vida Cotidiana, registra con precisión la realidad de la vida de las personas. El Pensamiento Cotidiano guía la actividad práctica de todas las personas en su vida diaria y, en consecuencia, recoge experiencialmente, y con mucha viveza, los resultados -exitosos o fracasados- de esa misma actividad individual. El Pensamiento Cotidiano construye así la *experiencia* humana - que es experiencia de un hecho objetivo-, dado que la actividad humana, la intencionalidad subjetiva que guía esa actividad y la objetivación material de la misma actividad son partes constitutivas de la Praxis humana. Una teoría que separe y oponga las

percepciones del Pensamiento Cotidiano, o psicología común de las personas, como algo distinto y confrontado con lo que ocurre en la realidad social objetiva, se opone a la teoría de la actividad y de la Psicología marxista (*8). Para la Filosofía de la Práctica, la actividad de cada individuo vincula la subjetividad del individuo -intenciones, valores, saberes y experiencia de la realidad- con la realidad social objetiva, que no es otra cosa que el resultado de la objetivación de la actividad colectiva. La propia realidad social, en su constitución organizativa y cultural, limita y determina la actividad que el Pensamiento Cotidiano puede tratar de orientar. La continuidad dentro-fuera, articulada por la propia actividad de cada ser humano, hace que la propia personalidad de cada individuo esté históricamente determinada por la sociedad en la que vive. (*9). E, incluso las propias funciones cognitivas del ser humano, son consideradas por el marxismo, no capacidades universales, sino capacidades dependientes de la forma en que la organización y la cultura material determinan la actividad posible del sujeto (*10).

Consecuentemente, la percepción subjetiva de impotencia que interioriza la mayoría de los explotados, el sentimiento de que el control del mundo es ajeno a las voluntades de las personas, no es una fantasmagoría psicológica sin relación objetiva alguna con la realidad. La conciencia subjetiva de la enajenación de la sociedad responde a las limitaciones objetivas, organizativas y culturales, reales, de la sociedad.

Los explotados poseen conciencia del sufrimiento que la explotación y la cultura capitalista les acarrea, pero faltos de los medios organizativos y de la cultura material que les otorgue la capacidad de organizar una alternativa concreta, real, al orden existente, perciben que el único orden posible es el capitalismo.

Los asalariados, consiguiendo, no son una Bella Durmiente capacitada ya ahora para organizar una alternativa a la sociedad capitalista, aunque sometida a una subjetiva falsa consciencia, a la espera de la llegada de su "consciencia de clase

atribuible".

El déficit actual de la clase trabajadora no es un déficit gnoseológico, que pueda ser resuelto mediante la "Lucha Ideológica" y la propaganda; tampoco su postración y conformismo se debe a la intoxicación de los medios de comunicación burgueses. Es un déficit ontológico -valgan los filosofemas-. Hay una falta real de organización material directa de los explotados en la Sociedad Civil y de una alternativa de Cultura material formulada concretamente y en positivo. La clase de los asalariados, que deben vender su fuerza de trabajo al capital, existe en sí, como colección masiva de individualidades explotadas y sometidas a la racionalidad capitalista. (*11)

Los asalariados son ahora la mayoría abrumadora de la sociedad, pero carecen del tejido asociativo que les permita dirigir y controlar democráticamente su praxis e ir articulando una alternativa de Cultura para la Sociedad Civil; no sólo en el trabajo, sino también en las demás actividades que organizan y producen la vida del ser humano. La incapacidad sentida no es subjetiva sino real. Los asalariados como alternativa de Civilización frente al capitalismo son un Contrafáctico, en esas condiciones.

Porello, todo discurso teórico fuerte que interpele al Pensamiento Cotidiano proponiendo orientaciones prácticas para la actividad de las personas, o todo discurso teórico que proponga como programa de acción la transformación revolucionaria de la sociedad - Partidos, iglesias, escuela, etc.-, es percibido como absurdamente irreal, e incluso hipócrita, porque esta propuesta parte de la hipótesis, refutada por la experiencia de la realidad, de que el sujeto tiene la capacidad de gobernar su actividad, al menos en una parte importante de los aspectos relevantes de la misma, y por ello propone al individuo actuar de forma distinta conforme a otros fines y axiologías éticas.

La democratización de la Sociedad Civil, alternativa de cultura

cómo las clases subalternas que han luchado con mayor decisión contra el capitalismo, son aquellas que poseían una cultura organizada propia, y cuya lucha iba más allá de la reivindicación del salario, precisamente porque luchaban por preservar el control de su propia autonomía cultural colectiva (*12). El estudio de William Sewel sobre la clase obrera francesa durante el siglo XIX, por ejemplo, es particularmente claro. La monografía de este autor prueba que la clase obrera francesa, que fue el modelo ejemplar de clase obrera revolucionaria durante el siglo pasado, estaba compuesta por obreros artesanos, con su cultura y organizaciones; mediante éstas ejercía el control en el ámbito de la producción y en la reproducción material de la Vida Cotidiana. Los obreros fabriles, por el contrario, faltos de tradiciones culturales y organizativas propias, permanecían al margen de las luchas. Ahora bien, las organizaciones sociales, las tradiciones culturales, si bien fueron resultado de la actividad anónima de la multitud, no fueron una creación "espontánea" e involuntaria.

La tarea fundamental del Intelectual Colectivo en nuestros días consiste en promover la construcción de un poder real de los asalariados sobre la sociedad, esto es, sobre su propia actividad, de modo que ésta deje de ser una realidad ajena a su voluntad. La creación de este poder real que pone en manos de los asalariados la dirección de hecho sobre parcelas crecientes de la realidad social, producto de su propia actividad, es el instrumento que abre la posibilidad de la transición al socialismo, porque posibilita la organización de la actividad humana conforme a otros valores y otras pautas culturales. *La revolución es una cuestión de Poder; es decir, de capacidad de control sobre la realidad* (*13).

Pero la articulación de este poder de Hegemonía sobre la realidad social supone adoptar como guía un planteamiento de dialéctica positiva, que desestime las crisis del capitalismo, cada vez más profundas, como la causa que provoque la transición al socialismo. La autodestrucción del capitalismo es algo intelectualmente concebible; sin embargo, que la consecuencia de ésta sea la emancipación de

la humanidad, no se sigue lógicamente de lo anterior, ni, empíricamente, se compadece bien con la descomposición civilizatoria que se desencadena en las sociedades sometidas a colapso social; Yugoslavia, Somalia o Colombia sirven como ejemplo (*14).

En consecuencia, la alternativa socialista sólo puede ser resultado de la movilización, en positivo, de las energías e iniciativas de los explotados, los cuales pueden llegar a estar en condiciones de organizar una alternativa al capi-talismo.

Esto exige que se articule la mediación organizativa que permita la intervención democrática directa de las masas en el control de la actividad social que ellos mismos producen en su Vida Cotidiana. La elaboración de una alternativa de cultura al capitalismo no es posible sin la participación activa de la inmensa mayoría de la sociedad. Nadie puede sustituir la intervención democrática cotidiana y creativa en ese proceso de organización de un poder popular real y de su utilización para organizar una alternativa social. La Democracia, en consecuencia, debe dejar de ser una actividad excepcional y puntual cuyo acto máximo consiste en delegar la representación, sin que esto niegue la necesidad de las elecciones de representantes (*15).

En el presente, los asalariados están potencialmente capacitados para materializar una alternativa de cultura si se organizan. La situación actual es fundamentalmente distinta de aquella otra sobre la que reflexionaba Antonio Gramsci (*16). En su época, el desarrollo del fordismo, con la consiguiente división técnica del trabajo entre trabajadores asalariados, que no necesitaban capacitación intelectual, y técnicos -o intelectuales modernos-, que dirigían el proceso productivo y no estaban sometidos a la relación salarial, impuso que los asalariados perdieran definitivamente el control sobre el proceso de trabajo.

Esta ruptura entre el saber técnico y el "gorila amaestrado" fue mucho más dramática en un momento en que el capitalismo conseguía penetrar con su producción y sus servicios la Vida Cotidiana.

La comprensión, por parte de Gramsci, de la nueva situación explica el carácter obsesivo que posee su reflexión sobre los intelectuales y respecto de las condiciones de una posible alianza entre los asalariados y este sector social, cuya función era, entonces, la gestión al servicio de la clase dominante, pero sin el cual no era posible organizar una alternativa de poder y de civilización al capitalismo.

En el presente, con la incorporación directa del conocimiento intelectual al proceso productivo, que ha implicado la aparición masiva de intelectuales asalariados, el trabajador colectivo asalariado ha recuperado nuevamente el control del saber intelectual, análogamente a lo que ocurría en la clase obrera artesanal del siglo XIX. La posesión de este conocimiento técnico e intelectual posibilita la elaboración de una alternativa de civilización a la sociedad existente por parte de los asalariados. La materialización de la Hegemonía social de las clases subalternas depende de que estas sean capaces de articular la organización mediadora de un tejido asociativo, o sistema nuevo de Relaciones Sociales, que permita el dominio democrático de los asalariados sobre su realidad.

Las microorganizaciones de base, que implican directamente a los afectados por un problema o una actividad en la solución de aquél o en el control de ésta, son los instrumentos mediadores de la nueva práctica democrática de la Vida Cotidiana que permiten la incorporación de la mayoría de la sociedad al proceso. Las necesidades y carencias, percibidas experiencialmente por las personas en su Vida Cotidiana, son los puntos en torno de los cuales comenzar a organizar microasociaciones.

El fin de este tejido social no es la canalización de la protesta para que las instituciones y poderes estatales establecidos resuelvan los problemas de las personas, lo que, en sí mismo, implica volver a considerar la Democracia como representación, y no como Poder Democrático, sino la organización según un orden distinto de toda la Praxis humana, es decir, organizar el Socialismo.

Todo el énfasis del marxismo, sobre el carácter material de los problemas sociales, sobre la materialidad de la enajenación de la actividad humana, y sobre la que ha de poseer la reapropiación de su control, o la referida reflexión de Gramsci sobre el control del saber intelectual, tienen, precisamente, esa intencionalidad. Esta es la diferencia política entre la Teoría de la Acción Comunicativa, cuyo fin es la interacción discursiva entre las personas, y la Filosofía de la Práctica, cuya meta es ordenar de nueva manera la totalidad praxica humana -organizar un nuevo "Mundo" o "Cosmos"-.

La organización de la actividad humana -La Hegemonía- se hace imprescindible para combatir la marginación social y la miseria moral y material consiguiente que se produce entre los parados. El fenómeno del desempleo y la dualización social masiva es una característica estructural de la nueva etapa del capitalismo. La organización de los trabajadores en los centros de trabajo, con el fin último de lograr el control pleno de su actividad, es condición indispensable para alcanzar la meta del socialismo. Pero, debido a la coerción que la sociedad capitalista desarrolla para defender el dominio de los propietarios sobre los medios de producción, probablemente prospere antes la red de organizaciones que arraiguen en las actividades de la vida diaria -de la "reproducción"- de las personas. El control de todas estas actividades, comenzando por el del consumo, posee también gran importancia para comenzar a elaborar en la práctica una alternativa de cultura al capitalismo.

Para terminar queremos incluir un breve análisis que sirva como ejemplo que corrobore la necesidad de la democratización de toda la actividad humana como única posibilidad de desarrollo de un poder que otorgue verosimilitud a las propuestas de alternativa social. Pensemos en la diferente situación en la que se encuentra la iglesia Católica en Europa y en Latinoamérica.

En Europa, la iglesia ha aceptado y defendido el poder capitalista establecido; en consecuencia, acepta la organización de la

sociedad tal y como está dada, y dirige su actividad, fundamentalmente, a la producción de un discurso de orientación moral para la vida pública y privada de los fieles, y a la redistribución social de bienes -caridad-. Sin embargo, la sociedad europea se aparta del discurso de la iglesia, que es percibido como falto de sentido -se "des cristianiza"- . La experiencia que el mundo organizado por el capitalismo construye en los individuos atomizados y carentes de capacidad real de acción les lleva a sentir este tipo de discurso como absurdo e inútil, cuando no mentiroso por contemporizar con la realidad social que imposibilita su puesta en práctica. La Acción Comunicativa se agota en sí misma. Los grupos capilares de la interacción comunicativa -misa, etc.- tiene cada vez menos asistentes. La iglesia Católica europea, que posee un poder material e institucional enormes, se halla en franco retroceso, según sus propios informes.

El Latinoamérica, por el contrario, sectores importantes de la iglesia Católica han impulsado la formación de tejido asociativo que organiza democráticamente la actividad y la solidaridad activa de los oprimidos, como es el caso del Brasil. El sentido común de los individuos experimenta cómo la organización democrática de su actividad posee un poder real, y permite concretar alternativas a la organización de la vida por el capitalismo. Las capacidades humanas descubiertas por el individuo en su actividad dentro de un entorno determinado guían al individuo cuando se plantea soluciones para otros entornos (Bronfenbrenner, P. 307-308). Además de percibirse el poder democrático como una realidad, los valores del discurso revolucionario adquieren sentido para los individuos. Tanto la izquierda como la iglesia gozan de buena salud.

La Filosofía de la Práctica, con su propuesta de reorganización democrática de toda la actividad humana, abre el camino de la humanidad hacia la Emancipación.

Valldoreix, 20 de septiembre de 1992
Notas

1*. La preeminencia de la Sociedad Civil, en relación con el Estado es una idea reiteradamente repetida por Marx. Una primera exposición de la misma puede encontrarse en su escrito *La cuestión Judía*. Considérese aquí el texto siguiente, extraído de *La Ideología Alemana*: "La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer hacia el exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado. El término sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre" (Carlos Marx y Federico Engels, *La Ideología Alemana*, Eds. Grijalbo, Barcelona, 1974, pág. 38). Sobre el papel del Estado, analizado no sólo como poder represivo al servicio de la clase dominante, sino también como institución racional o ilustrada, que desempeña tareas necesarias para reproducir la vida bajo el capitalismo, considérese el siguiente texto del mismo libro citado: "Precisamente porque los

individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad (...) la lucha *práctica* de estos interés particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales (intereses comunes -añadido mío-) impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés "general" ilusorio bajo la forma del Estado." (Mismo libro, pág. 35-36).

Con todo, los análisis dedicados por Marx y Engels al Estado son escasos y se encuentran en contados documentos escritos por ellos, porque los dos clásicos conceden importancia primordial a la organización de la sociedad civil (relaciones sociales que la organizan, familia, economía, organizaciones sociales de clase, etc.), e importancia muy secundaria al papel del Estado; nula en cuanto a su cometido y existencia en la sociedad de los productores libres asociados. La izquierda mayoritaria durante el período histórico que hemos visto concluirse, ha sido, sin embargo, fundamentalmente estatista, en sus diversas tendencias y tradiciones. Dicha izquierda decía inspirarse, de uno u otro modo, en Marx y Engels; sin embargo, como se puede ver, estos autores han sido más bien invocados que estudiados.

*2 Sobre el trato dado a los campesinos tras ser expropiados por el capitalismo de sus tierras, Marx escribe: "De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista* y a fuerza de latigazos" *El Capital*, Vol 1º, citado por la edición española de Ed. Siglo XXI, Madrid, p. 922 (Capítulo XXIV).

*3. "La clase de los asalariados (.) (estaba) fuertemente protegida en su posición por la economía campesina independiente en el campo y la organización corporativa en la ciudad. En el campo y la ciudad maestros y trabajadores estaban próximos desde el punto de vista social. La subordinación del trabajo al capital era sólo formal". Carlos Marx, *El Capital*, Vol 1º, Ed. Cit. p. 923 (Capítulo XXIV. Vid.

también capítulo XIV).

*4. "Concebimos el trabajo humano bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla". Carlos Marx, *El Capital*, Vol 1º, Ed. Cit. p. 216. (Cap. V).

*5. "Por lo demás, la cooperación entre los asalariados no es más que un efecto del capital que los emplea simultáneamente. La conexión entre sus funciones, su unidad como cuerpo productivo global, radican *fuera* de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene cohesionados. La conexión entre sus trabajos se les enfrenta idealmente como *plan* prácticamente como *autoridad* capitalista, como poder de una voluntad ajena que somete a su objetivo la voluntad de ellos". Carlos Marx, *El Capital*, Vol 1º, Ed. Cit., p. 403, (Cap. XI). Puede verse también las págs 205-206, 224-225, ó 517, del primer libro de *El Capital*, como otros tantos ejemplos sobre el tema de la *Enajenación*, en la que ésta es tratada en los mismos términos que en los *Manuscritos de París de 1844*.

*6. Sobre el control por el capitalismo del sistema de necesidades humanas, véase:

. Joaquim Sempere, *L'explosió de les necessitats*, Edicions 62, B.1992.

. Agnes Heller, *La teoría de las necesidades en Marx*, Ed Península, B. 1978.

*7. Para un análisis del Pensamiento Cotidiano y su comparación con el pensamiento de las objetivaciones teóricas nos guiamos por Georg Lukács, *Estética* Ed Grijalbo, 4 vols., 2ª edición, Barcelona, 1982. Y Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Ed. Península, Barcelona, 1977.

*8. "La conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real. (.) No es la conciencia la que determina a la vida, sino la

vida a la conciencia". Carlos Marx, *La Ideología Alemana*, citado por la edición española de Ed. Grijalbo, Barcelona, p. 26. Marx reflexiona en este texto sobre la "vida", es decir, sobre la totalidad práxica del ser humano; no solamente sobre el trabajo.

Para un análisis histórico de la procedencia de las psicologías que separan la subjetividad humana de la actividad exterior, vid. A. Leontiev, *Actividad, consciencia y personalidad*, Ed. Cartago, México, 1984.

*9. Vid.: A. Leontiev, *El desarrollo del psiquismo*, Ed Akal, Madrid, 1983.

. *Actividad, consciencia y personalidad*, Ed Cartago, México, 1984. L. S. Vigotski, "La conciencia como problema de la psicología del comportamiento", en *Obras escogidas*, Vol. 1º, Centro de Publicaciones del M.E.C., y Ed, Visor, Madrid, 1991, pp. 39-60.

*10. Vid.: A. R. Luria *Desarrollo sociohistórico de los procesos cognitivos*, Ed. Akal, Madrid 1987. L. S. Vigotski *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Ed. Crítica, Barcelona, 1979.

*11. Es el propio Marx quien no considera que un grupo social sometido a unas mismas relaciones sociales de producción constituya una clase social solamente por ese hecho, y exige la existencia de organización social y de conflicto social con otras clases como condición indispensable para valorarlo como clase social. Considérense estos dos pasos de el *Manifiesto del Partido comunista*, capítulo 2, "Proletarios y comunistas": "El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: la formación del proletariado como clase(...)". "Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se unifica necesariamente para convertirse en clase (...)" (*Manifiesto del Partido comunista*, Ed. Crítica, Barcelona, 1978, Obras de Marx y Engels, vol. 9, págs. 133-169. En concreto estas dos citas son, respectivamente, de las págs. 149 y 157.

Considérense también esta otra cita: "Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica

situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos. (...). La parcela, el campesino y su familia; y al lado, otra parcela, otro campesino, otra familia (...). Así se forman la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de personas viven en las mismas condiciones de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de las otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase". (Carlos Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, Ed Espasa-Calpe, Col. Austral, Madrid 1985, pág 349. Precedido en el mismo volumen por *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*)

Aún a riesgo de resultar tedioso, me permito incluir esta otra cita extraída de *La Ideología Alemana*: "En la Edad Media, los vecinos de cada ciudad veíanse obligados a agruparse en contra de la nobleza rural, para defender su pellejo; la expansión del comercio y el desarrollo de las comunicaciones empujaron a cada ciudad a conocer a otras, que habían hecho valer los mismos intereses, en lucha contra la misma antítesis. De las muchas vecindades locales de las diferentes ciudades fue surgiendo así, paulatinamente, la clase burguesa. Las condiciones de vida de los diferentes burgueses o vecinos de los burgos o ciudades, empujadas por la reacción contra las relaciones existentes o por el tipo de trabajo que ello imponía, convertíanse al mismo tiempo en condiciones comunes a todos ellos e independientes a cada individuo. Los vecinos de las ciudades habían ido creando estas condiciones al separarse de las agrupaciones feudales, a la vez que fueron creados por aquéllas, por cuanto se hallaban condicionadas por su oposición al feudalismo, con el que se habían encontrado. Al entrar en

contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. (...). Los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia" (Marx y Engels se refieren aquí al comportamiento de la clase burguesa, aunque, en otros pasajes de su obra, también se refieren a la competencia que se da entre obreros por el puesto de trabajo. Carlos Marx y Federico Engels, *La Ideología Alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974, págs. 60-61).

La clase social no es una realidad que surge como resultado inmediato de la existencia de unas determinadas relaciones sociales de producción y explotación, sino que sólo existe en la medida que, en la lucha social, se articulan y desarrollan las organizaciones de clase, como resultado de la voluntad y las decisiones de los individuos, los cuales tienen *Experiencia* de la explotación y el sufrimiento que les produce el sometimiento a las relaciones sociales capitalistas. Las organizaciones de clase en la empresa, en el barrio, en el mundo cooperativo, las directamente sindicales y políticas, etc. se orientan según valores y principios, definen fines a alcanzar, y organizan una cultura material alternativa de vida. Como explica E. P. Thompson, si existe clase obrera, ésta ha de ser percibida en su existencia empíricamente. La clase obrera no es una unión mística que se produce por obra y gracia de la palabra "clase", sino una realidad material organizada; si no, no existe.

En *La Ideología Alemana*, Marx y Engels explicitan que la aparición de la clase social tal como nosotros la entendemos se produce con la constitución de la burguesía como clase: "La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase, el carácter fortuito de las condiciones de vida para el individuo, sólo se manifiestan con la aparición de la clase, que es, a su vez, un producto de la burguesía" (Pag. 89 de la ed. de Grijalbo, y pag. 66 del volumen 1º de las *Obras Escogidas* de Ed Progreso).

En la medida en que caracterizamos el concepto de clase social según los criterios marxianos, como una realidad existente como consecuencia de la voluntad de los explotados para organizarse, el concepto gramsciano de *Bloque Social* -y el de Hegemonía- aparece como un desarrollo "natural" o coherente con el mismo -Organización real de masas, voluntariamente alcanzada, cultura material alternativa, etc.-

La errónea atribución a Marx y Engels de la identificación entre existencia de obreros explotados y existencia material de la clase obrera no es el único grave equívoco en este tema crucial de la definición y análisis de la clase obrera. En ciertos sectores del movimiento obrero se asocia, -atribuyéndolo, también erróneamente, a Marx- el concepto de "trabajo manual" al concepto de "obrero". Con ello, se confunde entre las relaciones que se establecen entre el trabajador, sus medios de trabajo y las técnicas, habilidades o saberes que aquél posee -Relaciones Técnicas de Producción-, y las relaciones que se establecen entre quien, al no poseer el control de sus medios de producción, se ve obligado a vender a otro su fuerza de trabajo, sea cual sea su capacitación intelectual, o Relaciones Sociales de Producción, que se dan entre personas. Consideremos aquí el siguiente paso: "La producción capitalista no sólo es *producción de mercancía*; es, en esencia, *producción de plusvalor*. El obrero no produce para sí, sino para el capital. Por tanto, ya no basta con que produzca en general. Tiene que producir plusvalor. *Sólo es productivo el trabajador que produce plusvalor para el capitalista o que sirve para la autovaloración del capital*. Si se nos permite ofrecer un ejemplo al margen de la esfera de la producción material, digamos que *un maestro de escuela, por ejemplo, es un trabajador productivo cuando, además de cultivar las cabezas infantiles, se mata trabajando para enriquecer al empresario. Que este último haya invertido su capital en una fábrica de enseñanza en vez de hacerlo en una fábrica de embutidos, no altera en nada la relación*. (cursiva mía. J. M.) El concepto de trabajador productivo, por ende, en modo alguno implica meramente una relación entre

actividad y efecto útil, entre trabajador y producto del trabajo, sino además una relación de producción específicamente social, que pone en el trabajador la impronta de medio directo de valorización del capital" (Carlos Marx, *El Capital*, Vol 1, Edición Citada, pág. 616)

Como se puede comprobar, la escuela historiográfica marxista británica, (vid. nota siguiente para tener una relación, no exhaustiva, de obras de la misma) que ha sido tantas veces tildada de revisionista debido a que sostenía estas ideas, por los estructuralistas marxistas, tanto los althusserianos como los seguidores de Sweezy, es la que fundamenta sus opiniones en un conocimiento real de los clásicos del marxismo.

*12. De particular interés:

Eric Hobsbawm, *El mundo del trabajo*, Ed. Crítica, B., 1987.

George Rudé, *Revolución popular y conciencia de clase*, Ed. Crítica, B., 1981.

John Rule *Clase obrera e industrialización*, Ed. Crítica, B., 1990.

William H. Sewell, *Trabajo y revolución en Francia*, Ed. Taurus, M. 1992.

E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Ed. Crítica, B., 1989. Mismo autor, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Ed. Crítica, B., 1979.

Mismo autor *Miseria de la teoría*, Ed. Crítica, B., 1981.

Christopher Hill, *El mundo trastornado*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1983.

T. H. Aston y C.H. E. Philpin editores, *El debate Brenner*, Ed. Crítica, B., 1988.

Robert Brenner, "Los orígenes del desarrollo capitalista: crítica del marxismo neosmithiano", en *Teoría* Nº 3, Madrid 1979, pp. 57-166.

Rodney Hilton editor: *La transición del feudalismo al capitalismo*, Ed. Crítica, B., 1977

Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Ed. Península, B. 1980

Mismo autor *Hacia el año 2000*, Ed. Crítica, B. 1984

Elisabeth Fox y Eugene Genovese "La crisis política de la historia social. La lucha de clases como objeto y como sujeto" en *Historia Social*, nº 1, 1988, pp. 77-110

Para una excelente presentación de esta escuela historiográfica véase el libro:

Harvey J. Kaye *Los historiadores marxistas británicos*, Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, Z., 1989.

En el marxismo francés, un científico social marxista tan valioso como Maurice Godelier llega, por su lado, a posiciones teóricas análogas a las sostenidas por los británicos. Todos estos autores parten de una lectura minuciosa y fiel de los textos de Marx.

Maurice Godelier *Lo ideal y lo material*, Ed. Taurus, M. 1989.

Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, Ed. Siglo XXI, M. 1985 (1ª ed. 1974)

*13 La subsistencia de los miembros de una sociedad depende de que esa sociedad preserve permanentemente su capacidad de producir y reproducir las condiciones que posibilitan la vida de las personas. La revolución, en consecuencia, no consiste en la simple eliminación negativa de la burguesía y de sus servidores orgánicos, los cuales, dentro del orden social capitalista, desempeñan un papel fundamental en la organización de la actividad productiva y en la reproducción de las condiciones sociales de la vida, sino en la lucha por el establecimiento de un nuevo orden social, en el que la actividad social sea controlada y protagonizada por los explotados, y en el que, en consecuencia, puede abolirse el poder de la burguesía, que, entonces sí, se convierte en una simple barrera para el desarrollo y la plenitud de los individuos: "Es cierto que la eliminación de una barrera, que es simplemente una consecuencia de la creación de un nuevo poder, se puede considerar también como lo fundamental. Pero a esta ilusión sólo se llega cuando se ve en la política la base de la historia empírica o cuando, como hace Hegel, se trata de poner de manifiesto por doquier la negación de la negación, o bien, finalmente, cuando una vez creado el nuevo poder, el espectador se para a reflexionar acerca de la nueva creación como un ignorante berlinés (Filósofo idealista que confunde el mundo de las ideas con la realidad material. J. Miras)" Carlos Marx y Federico Engels *La Ideología Alemana*, Ed. Grijalbo, B. 1974, p. 356. Advértase la doble crítica de Marx: a la política en su sentido estrictamente político de simple intervención en los asuntos del

Estado (Ver "en la política la base de la historia"), y a la actividad revolucionaria como mera rebelión destructiva, negativa, del orden existente, y no como lucha de clases que trabaja por la organización de un nuevo orden, ya desde el presente, en dialéctica positiva frente al orden capitalista (Crítica a Hegel)

*14. El psicólogo Urie Bronfenbrenner registra que durante la denominada "gran depresión" de los EE UU, en los años 30, que desarticuló la economía de aquel país, y en consecuencia trastornó la organización de las familias, los adolescentes que, por edad, se encontraban próximos a la entrada en la madurez y estaban ya formados, al haber interiorizado los valores y hábitos práxico-culturales en su familia, asumieron sin dificultad la tarea de sostener a la familia relevando al padre, y tratando durante toda su vida a sus "viejos" con cariño y respeto. Por el contrario, los individuos que fueron alcanzados por la crisis y la subsiguiente descomposición de los roles habituales de la familia, durante la niñez, y se encontraban

particularmente faltos de recursos personales y de desarrollo de su persona y de su actividad, tendieron a la falta de autoestima y a constituir "grupos de pares" con otros niños de su edad, los cuales se caracterizaban por su agresividad y por las actividades vandálicas o destructivas que desarrollaban. El análisis parte de la hipótesis de que la maduración del individuo sólo se produce si éste puede ir incorporándose paulatinamente a la realización de actividades responsables dentro de un colectivo que lo ayuda a aprender y lo apoya. Que los individuos más desvalidos y carentes de recursos generen hostilidad y agresividad es un dato muy sugerente que permite formular hipótesis sobre el hecho de que el fascismo, el racismo y los comportamientos más bárbaros en situaciones de descomposición social son sustentados y realizados, muy a menudo, por personas pertenecientes a los sectores sociales más desvalidos y marginados. Para reflexionar sobre los "grupos de pares" téngase en cuenta el fenómeno de los jovencísimos "sicarios" colombianos. Urie Bronfenbrenner *La ecología del*

desarrollo humano, Ed Paidós, B. 1987.

*15. Vid.: Georg Lukács, *El Hombre y la Democracia*, Ed. Contrapunto, Argentina, 1989.

Mismo autor *Conversaciones con Lukács*, Ed. Alianza, M. 1971. Principalmente, segunda, tercera y cuarta conversaciones.

*16. Para este punto hay que tener en cuenta lo escrito por Antonio Gramsci tanto sobre los intelectuales, como sobre taylorismo y fordismo. A menudo estos y otros textos de Gramsci se encuentran editados en volúmenes distintos, ordenados según temas y criterios académicos, lo que provoca inconscientemente una lectura extraña a las pretensiones de su autor -Gramsci "cultural", "crítico literario", "filólogo", "observador de la civilización", "filósofo" etc.-

Para Antonio Gramsci, véanse las antologías siguientes: Antonio Gramsci, *Antología*, a cuidado de Manuel Sacristán, Ed. Siglo XXI, varias ediciones, la última en México, y *Escritos políticos*, Ed. Pasado y Presente, Buenos Aires, varias ediciones.

Democracia

Raymond Williams

Democracia es un antiguo término cuyos significados han sido siempre complejos. Se introdujo en el inglés en el siglo XVI, reconociendo como antecedente indirecto el término francés *démocratie*, el cual a su vez derivaba del latín medieval *democratia*, traducción del griego *demokratia* con las raíces *demos*-pueblo y *kratos*-gobierno. Elyot la definió en 1531, haciendo una referencia específica a la etimología griega, como: '... Esta forma de gobierno fue llamada en griego *Demokratia*, en latín *Popu-laris Potentia*, en inglés el gobierno de la comunidad'. De esta forma es evidente que desde los usos dados por los griegos al término todo depende de los significados dados a *pueblo* y *gobierno*. Los significados más antiguos del término varían desde 'no obedecer más amo que la ley' (posiblemente debido a Solón) hasta el gobierno 'del pueblo, por el pueblo y para el pueblo' (atribuido a Cleón). Otros ejemplos mejor verificados comparan 'la insolencia del déspota' con 'la insolencia de la comunidad enfurecida' (Herodoto) o definen como democracia al gobierno 'en el que la administración está en manos de la mayoría en lugar de la minoría'; o también como 'todo lo que se opone al poder despótico lleva el nombre de democracia' (Tucídides). Aristóteles escribió (*Política*, IV, 4): 'una democracia es un estado donde los hombres libres y los pobres, siendo la mayoría, están investidos con el poder del estado'. En estas definiciones de democracia, todavía el núcleo de la cuestión continúa siendo qué significa estar 'investido con el poder': si se trata de la soberanía en última instancia o del ejercicio directo del gobierno.

Platón le hace decir a Sócrates (*La República*, VIII, 10) que 'la democracia deviene cuando los pobres se han impuesto a sus enemigos derrotando a unos, desterrando a otros, y otorgando al resto una

participación equitativa en la libertad y el poder'.

Esta variedad de usos, próximos a las raíces del término, dificulta cualquier derivación simple del mismo. Sin embargo se puede afirmar que varios de estos usos -y especialmente aquellos que apuntan a definir a la democracia como una forma de gobierno popular-difieren de cualquier significado ortodoxo 'occidental' moderno. Es necesario rastrear el origen de esa definición ortodoxa, que posee sus propias ambigüedades. Con frecuencia se considera que el uso de la palabra democracia se remonta a la Edad Media con el aval de su origen griego. Pero en realidad, y con algunas excepciones, el término no estuvo muy difundido hasta el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX, cuando la mayoría de los partidos y tendencias políticas asumieron a la democracia como su objetivo. Lo cual constituye el aspecto más destacable desde el punto de vista histórico.

Tomás de Aquino definió a la democracia como un poder popular, donde la gente común, por la fuerza de su número gobernaba -dominaba- a los ricos; o sea la totalidad del pueblo actuando como un tirano. Este significado, impregnado de un fuerte sentido de clase, predominó durante el período comprendido entre el último tercio del siglo XVIII y los comienzos del siglo XIX, y aún continuaba teniendo cierta vigencia al promediar éste. De este modo es posible hallar declaraciones del tipo de: 'la democracia, cuando la multitud gobierna' Fleming (1576); 'la democracia, donde los hombres libres y pobres al ser la mayoría, son los señores del estado'(1586); 'la democracia... no es otra cosa que el poder de la multitud', Filmer, *Patriarcha* (1680).

De la definición del *pueblo* como

multitud el sentido común derivaba como consecuencia un determinado tipo de gobierno: la democracia era un estado en el cual todos tenían el derecho de gobernar y realmente gobernaban; situación que se consideraba contrapuesta (como lo había hecho Spinoza) con un estado gobernado por representantes, aunque estos fueran elegidos. Fue ese el sentido que le otorgaba la Constitución de Rhode Island en 1641 -primer texto constitucional que utilizó el término democracia-: 'es el gobierno popular, lo que significa que detenta el poder el conjunto de hombres libres reunidos, o su mayor parte, para elaborar Leyes justas, por las cuales ellos se regularán, y para designar entre ellos ministros tales que aquellas se vean ejecutadas fielmente'.

Debe subrayarse esta cláusula final ya que de su alteración surgió un nuevo significado de la democracia. En el caso de Rhode Island, el pueblo -o su mayor parte- elaboraba las leyes reunido en asamblea; mientras los ministros las 'ejecutaban con fidelidad'. Esto no es lo mismo que la **democracia representativa** definida por Hamilton en 1777. Se refería críticamente al sentido más antiguo de democracia cuando observaba que 'cuando los poderes legislativo y judicial residen parcial o totalmente en el cuerpo colectivo del pueblo, debe esperarse error, confusión e inestabilidad. En cambio, una democracia representativa, donde el derecho de elección está bien asegurado y regulado, y el ejercicio de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial son encomendados a personas selectas...etc.' De este modo, a partir de la adulteración del sentido que originariamente había tenido la democracia en América, se desarrolló el sentido moderno dominante. Bentham definió en general a la democracia como el gobierno de la mayoría del

pueblo, pero efectuando la distinción entre 'democracia directa' y 'democracia representativa', y se manifestó a favor de la última ya que aseguraba su continuidad y podía ser ejercida en grandes conjuntos sociales. Desde entonces estas razones prácticas, de indudable importancia, han sido aceptadas y rechazadas simultáneamente, hasta el punto de que a mediados de este siglo la democracia -entendida en el sentido de la Constitución de Rhode Island o con el calificativo de directa utilizado por Bentham- pudo ser calificada de 'antidemocrática', al considerarse como principio fundamental de la democracia el gobierno ejercido por representantes electos. Por supuesto que los argumentos a su favor son serios, y hasta decisivos en algunas circunstancias, pero uno de los dos cambios significativos en su definición es esta exclusiva asociación con una de sus formas derivadas, y la exclusión intencional del otro significado original del término, que durante un período fue el único.

La segunda modificación de importancia tiene que ver con la interpretación del término *pueblo*. Se ha intentado reducir 'el pueblo' a ciertos grupos cualificados: los hombres libres, los propietarios, los sabios, los blancos, etc. Cuando se considera que la esencia de la democracia es el proceso electoral, esas limitaciones no obstan para que se hable de una democracia plena: la forma en que se eligen los representantes es más importante que la proporción del 'pueblo' que toma parte en ella. El desarrollo democrático es seguido a través de las instituciones que la representan y no por las relaciones existentes entre la totalidad de la población y una forma de gobierno determinada. Esta es la interpretación ortodoxa en muchos escritos sobre el desarrollo de la democracia británica. Estos afirman que la democracia se ha ido 'extendiendo' por etapas, en clara referencia al sistema de elección de representantes y no en el antiguo sentido de *poder popular* -todavía vigente en Inglaterra hasta el primer tercio del siglo XIX. La distinción entre ambos significados se agudizó durante la Revolución Francesa. Burke expresaba ese punto de vista ortodoxo cuando escribió que 'una democracia perfecta' era 'la cosa más vergon-

zosa del mundo' (*Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, 1790) al considerar como **democracia** el poder popular 'incontrolado' bajo el cual, entre otras cosas, las minorías podían ser oprimidas o suprimidas (especialmente aquella minoría que detentaba una propiedad substancial).

Democracia era todavía un término revolucionario, o como mínimo radical, a mediados del siglo XIX, y el desarrollo de aquella bajo su forma representativa fue, por lo menos en parte, una reacción consciente a esa cualidad del término más allá de las razones prácticas de extensión y continuidad.

Es a partir de este punto que los dos significados modernos de la **democracia** parecen divergir. En la tradición socialista, la **democracia** continúa significando *poder popular*: un estado en el cual los intereses de la mayoría del pueblo eran supremos y donde esos intereses eran en la práctica ejercidos y controlados por la mayoría. En la tradición liberal significa la libre elección de representantes y la existencia de ciertas condiciones (*derechos democráticos*, como la libertad de expresión) que son el soporte de la libertad de elección y de difusión de los programas políticos. Esas dos concepciones, en sus formas extremas, son inconciliables. Si el criterio predominante para definir la democracia es la existencia de poder popular sirviendo a los intereses populares, los demás pasan a ser secundarios (tal como sucede en las **Democracias Populares**) y propios de la 'democracia capitalista' o 'democracia burguesa'. Si, por el contrario, los criterios predominantes son el funcionamiento electoral y la libertad de expresión, cualquier otro criterio es considerado secundario o simplemente rechazado; cualquier intento de ejercicio del poder por las masas, por ejemplo mediante una Huelga General, es definido como **anti-democrático**, ya que la democracia asienta sobre otros medios; proclamar que la igualdad económica es la esencia de la democracia es considerado como el vehículo hacia el caos, a una **democracia totalitaria**, o la *dictadura sindical*. Estos puntos de vista, con sus múltiples variantes, dividen los significados actuales del término **democracia**, pero no son considerados como resultados

de sus variaciones a través de la historia, sino como 'el único significado verdadero', y su opuesto como propaganda o producto de la hipocresía.

Democrático (utilizado desde comienzos del siglo XIX) es el adjetivo habitual para una u otra de las ideologías correspondientes. Sin embargo, es necesario destacar la existencia de dos significados más. Se puede comprobar un uso de esa adjetivación para describir las condiciones del debate libre, sin hacer referencia necesariamente a las elecciones o al ejercicio del poder. La libertad de expresión y de reunión son 'derechos democráticos' autosuficientes, sin necesidad de referirse al carácter de las instituciones o del poder político. Esta idea limitada de lo democrático, producto del liberalismo, que en su acepción completa incluye elementos como la soberanía popular y el sufragio universal (aunque no el gobierno popular), define como opuestos al ejercicio democrático el cuestionamiento de un líder electo o de sus iniciativas políticas al margen de los cauces formales o 'apropiados'. Otra concepción, derivada de la antigua referencia de carácter clasista -a la 'multitud' establece que ser **democrático**, tener sentimientos o comportamientos **democráticos**, reside en ignorar deliberadamente las diferencias de clase actuando como *si* todos fueran iguales tanto si es cierto como si no lo es. Esto le permitiría a una persona relacionarse de modo 'lano y natural' con otros e, incluso, apoyar la libertad de expresión y reunión, para inmediatamente pasar a rechazar el sufragio universal. Estos conceptos se han alejado, por lo menos parcialmente, del que probablemente era el significado inicial que tenía el carácter del poder político. El término *demagogia* que procede de las raíces griegas *demos*-pueblo, *agogós*-dirigente o líder se transformó en una especie de prejuicio político al predominar, desde la antigüedad clásica, un sentido que lo identifica con un 'agitador irresponsable', más que con un 'líder popular'. Otro ejemplo, en Inglaterra el término *agitador* fue utilizado por los delegados del ejército en el Parlamento de 1647-1649 en el sentido de 'agente', adquiriendo recién en el siglo siguiente su sentido peyorativo.

como hemos visto ninguna cuestión presenta tantas dificultades como el término **democràcia**, en cualquiera de sus significados principales. El análisis de sus variantes no las resolverá aunque pueda, a veces, clarificarlas. A las acepciones opuestas procedentes de las tradiciones socialista y liberal debemos agregar numerosas variaciones, en un siglo en el que casi todos los movimientos políticos se han proclamado como los detentadores de **democràcia real**: la reducción de los conceptos de *elec-*

ción, representación y mandato a meras formalidades o manipulaciones; la reducción del concepto *poder popular* o gobierno en el *interés popular*, a simples mensajes encubridores del poder ejercido por burocracias u oligarquías. A veces pareciera más fácil creer en la democràcia si las transformaciones que el concepto sufrió en el siglo XIX no hubieran sucedido y continuara siendo un término rechazado. Pero aquellas se han producido y la panoplia de significados actuales son su resultado confuso y to-

davía activo.

(traducido de *Keywords. A vocabulary of culture and society*, London, Fontana Press, 1983).

Otras obras del autor:
Marxism and Literature (existe una edición en castellano)
Culture and Society (existe una edición en castellano)
The Country and The City
Hacia el año 2000

Subscripció a Avant

Nom

Adreça

Districte postal i població

.....

Telèfon

Títular del compte/libreta

Banc/Caixa

Oficina

Número del compte/libreta

Preu de la Subscripció anual (45 números)

Catalunya i Espanya: 4.500,-

Resta del món: 5.300,-

Subscripció d'ajuda: 6.000,-

Signatura

Empleneu la butlleta amb totes les dades i no oblideu de signar-la. Un cop emplenada envieu-la a :

Avant, Av. Portal de l'Àngel núm 42 2n. 08002 Barcelona
 Tels. 318 42 82 i 318 45 50

Una revolución en la izquierda para una revolución democrática (I)

Joaquín Villalobos

Este artículo es la transcripción literal de los dos primeros capítulos del libro **UNA REVOLUCION EN LA IZQUIERDA PARA UNA REVOLUCION DEMOCRATICA**, cuyo autores **JOAQUIN VILLALOBOS**, Comandante del FMLN. En el libro expone en forma polémica su concepción acerca de la transición que se abre en El Salvador, -que pasa por ser un experimento en extremo original y apasionante-, hacia el socialismo y la democracia. La suya no es la única opinión sobre este tema. Sin embargo, el peso específico de su autor, la claridad positiva y la relevancia del proceso de que se trata, aconseja sobremanera su publicación, en el contexto de un número de *Realitat* dedicado al problema de la **DEMOCRACIA**.

INTRODUCCION

Vivimos un momento de ruptura en la historia universal. Este comenzó hace más de veinte años, cuando nacieron las corrientes revolucionarias que cuestionaron el socialismo burocrático estatista y el liberalismo capitalista salvaje. La coincidencia entre la Primavera de Praga en Checoslovaquia y los acontecimientos de Mayo del 68 en París, no fueron casualidad, como tampoco fue casualidad la coincidencia en el inicio de la guerra de El Salvador con la crisis de Polonia y que el día que se firmaba la paz en El Salvador, terminaba su existencia la URSS. Se trata de dos hechos revolucionarios de enorme trascendencia histórica. Se derrumbaba el socialismo estatista y era el principio del fin del capitalismo prooligárquico, dependiente y antidemocrático de El Salvador, que en su última etapa adquirió formas muy sofisticadas. La bandera de la democracia pasa a manos revolucionarias.

El FMLN es parte del proceso de gestación de un nuevo pensamiento revolucionario y una nueva izquierda. Esta es una hora de prueba para los revolucionarios, es hora de cambios, de romper dogmas, tabúes, ataduras teóricas y falsas premisas morales. Es momento de avanzar equivocándose en los esfuerzos por construir un nuevo pensamiento, en vez de hundirse en los viejos errores o quedarse paralizados por los miedos a equivocarse.

Es momento de propuestas para aprovechar el marco altamente positivo para la revolución.

El FMLN, independientemente de su infancia dogmática, constituye la fuerza más consecuentemente democrática y modernizadora de la sociedad salvadoreña, y las simpatías hacia él por parte de amplios sectores irá creciendo cada vez más.

El mayor problema a superar para el FMLN y la izquierda es su propia transformación interna. El FMLN tiene como ventaja y como desventaja la complejidad de su composición como partido revolucionario de nuevo tipo. La composición a partir de cinco estructuras orgánicas diferenciadas, hacen que unidad y contradicción estén claramente dentro del mismo cuerpo y proyecto político. La concertación le es inherente a su propia naturaleza, y la capacidad de concertación, negociación, diálogo y pacto son el arma política fundamental dentro de la sociedad civil.

La crítica contestataria extremista de izquierda y de derecha, con todos sus absurdos, no tiene perspectivas en el nuevo debate y la nueva sociedad. Estamos frente a la oportunidad histórica de acabar con el monopolio de la cultura y del poder económico. Una nueva cultura de poder basada en la democracia real puede y debe nacer. La libertad de expresión y la democracia política y de la propiedad para la verdadera libre competencia, deben ser llevadas hasta las últimas consecuencias.

El FMLN debe ganar soltura y comodidad ética con el nuevo proyecto revolucionario. Sin caer en el snobismo vergonzante de la crítica al pasado, hay que reconocer que, así como se hicieron méritos incomparable de lucha y creatividad, también en otro momento se hicieron planteamientos que pasaron el límite de lo absurdo a título de ciencia histórica.

Desde Farabundo hasta nuestros días, la lucha de los revolucionarios estuvo movida por una realidad dramática de injusticia social y opresión política y por lo mejor que tienen los revolucio-

narios, su sentido de entrega plena y de sensibilidad ante la injusticia.

Si bien el FMLN tiene una infancia dogmática como proyecto ideológico político, siempre tuvo madurez de valores morales que lo han mantenido buscando el camino para hacer posibles las ideas de una sociedad más justa. Con esa misma madurez, debe ahora debatir para encontrar el camino correcto de la más noble causa de la historia de El Salvador. Esto implica aprender a debatir porqué, en general, los revolucionarios o no debaten porque callan para conspirar, sin decir abiertamente lo que piensan, o debaten con sentido contestatario. No se trata de deliberar por deliberar, o debatir para desahogarse y protestar. Si así fuera, la democracia más perfecta tendría que ser el caos y la anarquía más grandes. El problema es debatir para construir, para pactar, para acordar, y esto implica proponer.

El aporte más importante del Ché para los revolucionarios fue haber movido a una práctica consecuente a millares de jóvenes en todo el mundo. "Reaccionar frente a una injusticia en cualquier parte y ser aventureros de los que exponen el pellejo para demostrar sus verdades" sigue teniendo validez. Sin utopía, sin ideales no puede haber lucha. La lucha convierte los ideales en realidades sólo cuando se combina con la madurez y el realismo, de lo contrario, sólo será expresión de problemas y no fuerza transformadora y ejecutora de los ideales.

SOCIALISMO DEMOCRATICO

Uno de los mayores problemas al plantearse la elaboración del programa y la interpretación de los acuerdos, es la influencia que ejercen en el análisis los conceptos anteriores relativos a revolución y socialismo. Esto ocurre aún y cuando no sean tales conceptos los referentes ideológicos que se buscan.

Hay, en general, inercia a que se evalúe lo alcanzado en la negociación, así como la propuesta de programa de la Revolución Democrática tomando como referentes los conceptos anteriores. Obviamente, bajo esos conceptos los resultados de la negocia-

ción y el programa mismo resultan devaluados.

Se plantea, por ejemplo, que los acuerdos son una victoria parcial y que no son revolución; conclusión que se deriva de tomar como referente el patrón de victoria total: tomar el gobierno por asalto, desplazar a la burguesía del poder y tomar todo el sistema.

La política de principios y la defensa de intereses, queramos o no, también aparece vinculada a los viejos conceptos y referentes. Esto lleva a pensar, equivocadamente, que hablar de mercado, de oposición y de pactos con la empresa privada son riesgos que afectan o pueden desviar nuestro proyecto histórico.

Para determinar la profundidad y el alcance, tanto del programa como de los acuerdos, debemos definir con claridad nuestro propósito general. No basta decir que queremos un socialismo distinto al que se derrumbó. Recordemos que la lógica que prevaleció durante la guerra fría fue la división del mundo en dos bloques: capitalismo y socialismo.

Conforme a este criterio, cualquier otro modelo que no se atuviera a los patrones del socialismo de Europa del Este (socialismo real), no fue considerado como socialismo. Para que un modelo fuera considerado como tal, había que eliminar la propiedad privada, mantener el poder de forma permanente a partir de un Estado centralizado y sin oposición política alguna.

No se consideró socialismo a la revolución popular sandinista, ni a los cambios operados en países europeos con sucesivos gobiernos socialdemócratas. Tampoco se consideró socialismo los fenómenos revolucionarios de países africanos y árabes, a pesar de que estos últimos son formaciones económico-sociales más complejas que las occidentales.

Cualquier modelo que no se enmarcara en los moldes del socialismo real era o es calificado de reformismo o capitalismo modernizado.

Ahora que el socialismo real se ha colapsado, se corre el riesgo de preservar una inercia dogmática en la evaluación de nuestros logros y programas, y que por lo tanto, vivamos en una ansiedad sin rumbo. Está claro lo que no debe hacerse. Sin embargo, los viejos conceptos siguen presentes como un referente fantasma para lo que queremos construir, lo que lleva a confundir capitalismo con mercado y democracia con hegemonía burguesa. De esta confusión surgen falsos temores.

sentido. Es necesario definir lo nuevo. Si bien la meta debe ser siempre una utopía, ésta debe ser claramente definida, razonable y lógica. De lo contrario, sería una lucha sin rumbo.

Similar situación se plantea con relación al rechazo a asumir posiciones institucionales de poder porque se supone que éstas corrompen. Preocupación que es lógica. Sin embargo, es un error rechazar tales posiciones porque a partir de ellas se puede y debe hacer justicia.

Mantener el rechazo a las posiciones institucionales de poder es asentar dos tesis: primero, que nuestra única forma de luchar es mediante la desestabilización y la ruptura del orden legal, aunque nosotros hayamos contribuido a construir ese orden. Segundo, que la única forma de poder válido es el poder total, porque es supuestamente puro. Asumir estas tesis nos vuelve contestatarios o totalitarios excluyentes.

Al ideal de socialismo se integran sin contraposición y como inherentes a éste, los conceptos de democracia y mercado. La convivencia y competencia con otros sectores políticos es fundamental para desarrollar y fortalecer la fuerza que conduce el proceso. Sin oposición sería, en última instancia, siempre débil. A su vez, el mercado es el terreno donde se pone a prueba la competitividad de la propiedad social que no puede ni debe depender del Estado.

Estos conceptos, mercado y democracia, son el alma del debate entre los revolucionarios. Son el punto donde se deslindan las nuevas posiciones. La propiedad social no puede ser eficiente, ni desarrollar la sociedad, ni llevar bienestar y riqueza a los trabajadores si no entra al mercado. Sin mercado, la propiedad social puede hacer justicia temporal, pero no conduce al desarrollo, ni genera riqueza.

La propiedad social, al no entrar en el mercado, a la larga se vuelve injusta. (El caso de los países socialistas fue dramático). La defensa de los intereses de los trabajadores, la posibilidad de que éstos puedan aliarse con otros sectores, así como el fortalecimiento de su proyecto histórico, reside en que la propiedad social sea competitiva y mantenga un juego democrático en la economía a partir del mercado.

El mercado no es contradictorio con el socialismo. Su supresión es antidualéctica. Suprimirlo es llevar a la sociedad al atraso. En un sistema sin mercado, los precios de los bienes son decididos burocráticamente, y se genera un paternalismo que deforma el poder de la fuerza de trabajo. Esto redundará en aberraciones económicas que a la larga producen miseria. (Ej.:

en la desaparecida URSS, el pan era más barato que el trigo, de modo que los cerdos eran alimentados con pan).

El mercado es anterior al capitalismo y es un componente de progreso de la civilización, prácticamente una de sus primeras expresiones hace miles de años. Por otro lado es inherente al ser humano. Dejando de lado la alienación del consumismo, no se puede decir que al ser humano le agrada vivir sujeto a un régimen de distribución de bienes en el que su voluntad de escoger y de comprar y vender no entre en juego.

El socialismo real llevó la negación del mercado al absurdo, regresando sus economías al trueque. Queriendo evitar el enriquecimiento, creó mecanismos burocráticos ineficientes para la distribución de mercancías. Este sistema impactó directamente en la calidad de los productos y por lo tanto, en el desarrollo de las fuerzas productivas, siendo en este aspecto, superado enormemente por las economías de mercado. En la actualidad se ha confundido mercado con capitalismo y estatismo con socialismo.

Fueron las injusticias y la anarquía del sistema capitalista, lo que llevó a pensar que su antítesis era la negación del mercado y la estatización.

En el caso de El Salvador, con la creatividad y laboriosidad de los trabajadores salvadoreños y con el enorme desarrollo del sector informal, lo que está establecido es una lucha democrática, en el contexto del mercado, entre gran capital monopolizador y los pequeños productores y trabajadores asociados.

No se puede hacer justicia social por decreto o por decisiones voluntaristas, sino respetando las leyes del desarrollo histórico social. Lo que procede es la democratización de la economía haciendo que los sectores populares participen en los mecanismos de regulación del mercado.

El capitalismo salvaje idolatra al mercado y lo coloca por encima de todo. Niega la justicia social o la deja reducida a simple caridad. El socialismo real, en un intento de hacer justicia social, negó el mercado de manera absoluta, lo cual hizo retroceder las sociedades a primitivas economías de trueque.

En igual sentido la democracia política, las elecciones, el parlamento son los campos de acción para mejorar las posiciones de poder en el gobierno y fortalecer la sociedad civil. Sociedad civil que debe regirse por el consenso y no por la coerción como lo hace un sistema estatista. La democracia no es una categoría inferior al socialismo, como indirectamente se plantea en la consigna por la democracia y el socia-

lismo. No puede haber lo uno sin lo otro. Socialismo autoritario es opresión y atraso. Democracia capitalista es miseria para las mayorías y opulencia para pocos, por lo tanto, no es democracia real. Ser socialista es ser profundamente democrático, ser democrático es ser profundamente socialista.

No confundir poder con gobierno

Es fundamental tener componentes estructurales permanentes de poder en el seno de la sociedad civil. Tener esos componentes le da fuerza y sentido a la obtención de poder en el seno de la sociedad civil. Tener esos componentes le da fuerza y sentido a la obtención de poder institucional del Estado. No hay que confundir, sin embargo, poder con gobierno. Es importante el poder del Estado si se tiene poder real en el seno de la sociedad. De lo contrario, el poder del Estado no tiene mayor valor, o bien se vuelve indispensable la permanencia en el gobierno y por consecuencia, se impone la dictadura como única forma de poder.

Si no se consolidan los componentes de poder en los planos ideológico, político y económico, no queda otro camino que la conversión en grupo de presión. La lucha de los grupos de presión sirve para que los grupos de poder hagan cambios a su conveniencia.

En los 11 años de guerra hemos sido un poderoso factor de presión que provocó cambios. Los acuerdos nos han colocado en una nueva situación, ahora como grupo de poder en perspectiva que en el marco de la democracia política y económica está sujeta a riesgos. El riesgo es inherente a las características democráticas del cambio revolucionario. No correr el riesgo de aceptar formas institucionales de poder, civiles o privadas, implicaría quedar como grupo de presión aparentemente más puro, pero sin perspectivas de poder real para resolver el problema de las grandes mayorías.

Lo que no podemos hacer es arriesgar ingenuamente las posiciones estructurales de poder ganadas en la negociación, ni permitir que se soslayan los cambios que harán verdaderamente independiente y neutral al poder del Estado. Son estos elementos los que permitirán construir la nueva fuerza que disputará la hegemonía a la oligarquía.

Debemos tener claro que los sectores más retrógonos de la oligarquía persistirán en la idea de destruir al FMLN y al resto de la oposición democrática. En última instancia, la oligarquía solo puede aceptar a la oposición democrática como factor de presión coyuntural pero no como grupo de poder permanente

que le dispute la hegemonía.

El factor riesgo es un concepto clave para el socialismo democrático porque es la garantía de la oposición permanente. El debate político, la crítica y la plena libertad de expresión rompen las ideas rígidas y el dogmatismo de cualquier grupo. Hay en realidad un mercado político que asegura la calidad de las fuerzas conductoras del proceso.

La democracia y el mercado colocan al socialismo en el terreno de la democracia política y económica y, por lo tanto, en el riesgo de avanzar o retroceder. El riesgo es lo que obliga a las fuerzas conductoras a luchar permanentemente por ganarse el apoyo del pueblo.

Debemos concluir, entonces, que el socialismo real tuvo ciertamente aspectos positivos: la creación de un nuevo equilibrio mundial y la solidaridad con el Tercer Mundo. Por lo demás, el llamado socialismo real fue una deformación contestataria de las ideas socialistas que surgió en oposición al capitalismo salvaje, al fascismo, al colonialismo europeo y norteamericano y a las dictaduras clásicas basadas en regímenes semif feudales.

Si bien subsisten políticas imperialistas bajo formas más sofisticadas de dominación, la situación está objetivamente modificada. Incluso, hay quienes a raíz del derrumbe del socialismo real temen un nuevo repunte del fascismo en Europa en medio de una realidad compleja.

Una revolución en el camino al socialismo democrático

Es necesario renovar conceptos y referentes. Para el caso, los resultados de la negociación son un cambio de carácter excepcional: se reformó la constitución; se establecieron formas institucionales de participación en el gobierno para la transición, formas que obligan al consenso; se logró que el proceso fuera auditado por la ONU, están en proceso de disolución los cuerpos de seguridad; surgirán nuevas instituciones como la policía nacional civil, la procuraduría de derechos humanos y otras; se están legalizando nuevos medios de comunicación y se obtendrá un paquete de beneficios en el plan de reconstrucción, etc. Habría que preguntarse si todo esto se habría logrado ganando unas elecciones.

Es claro que los acuerdos de la negociación marcan el inicio de la revolución democrática. Constituyen cambios excepcionales y dramáticos que abren las condiciones a una nueva correlación de fuerzas. De no ser cierto esto, significa que la revolución está pendiente, que falta un nuevo momento de cambios bruscos, excepcionales

y dramáticos que rompan el orden establecido. Pensar de esta última manera, establece que la nueva legalidad lograda en base a los acuerdos debe ser rota y que por lo tanto, hay que prepararse para una nueva confrontación.

Por lo único que podría regresarse a la confrontación y la guerra, es el incumplimiento de los acuerdos por parte del gobierno y la fuerza armada. La lucha hoy es porque se cumplan los acuerdos, y esto implica defenderlos hasta las últimas consecuencias. Pero los cambios que faltan, si bien son transformaciones revolucionarias, se lograrán gradualmente por la vía cívica y utilizando los mecanismos creados en los acuerdos mismos.

Hemos alterado las reglas del juego político y el papel del Estado a favor de una democracia real. Es esto lo que posibilita que llegar a tener el gobierno en unas elecciones sea un verdadero avance revolucionario.

En este contexto, el programa de la revolución democrática no es una simple reforma del sistema capitalista. Desde el momento que el papel del Estado y de las fuerzas armadas se asienten en un sistema democrático, y al fortalecer al mismo tiempo la propiedad social, estamos avanzando al socialismo democrático a partir de una revolución.

Hemos abierto una perspectiva real de predominio de la sociedad civil. Esta es la base de una revolución que acabará con la hegemonía y el monopolio del poder oligárquico, lo que dará como resultado la configuración de un bloque de poder amplio y pluralista.

Debemos corregir la idea de que el socialismo es la eliminación de la propiedad privada del mercado, de la oposición, etc. La meta del Socialismo Democrático es que se fortalezca y se vuelva mayoritaria la propiedad privada social de los trabajadores; dentro de un marco político y económico que asegure la eficiencia y que permita que el sistema se amplíe y consolide porque la mayoría lo desea y no porque el Estado lo impone.

En este marco es correcto asegurar que el enriquecimiento es lícito y contribuye al progreso. Incluso es correcto afirmar que dentro de las fuerzas que luchan por el Socialismo Democrático y en las mismas filas revolucionarias haya sectores con poder económico. El requisito es querer acabar con la injusticia social y la pobreza por la vía de un sistema que resuelva este problema de manera estructural, sin acabar con el derecho de acumulación de riqueza individual.

Estos cambios en el pensamiento revolucionario implican el rescate de

valores que erradamente fueron dejados de lado por los revolucionarios: familia, propiedad, nación, religión, libertad individual, respeto a la naturaleza, democracia, etc.

Estos valores en nuestro país fueron deformados: en nombre de Dios se asesinó a arzobispos, sacerdotes y monjas. En nombre de la democracia se hicieron fraudes electorales, se negó la libertad de expresión y organización. En nombre de la libertad individual se violaron todos los derechos humanos. En nombre del derecho de propiedad y la libre iniciativa se crearon los monopolios, factor que impide la real competencia económica, que bloquea el crédito y el acceso a la propiedad y la riqueza a otros sectores. En nombre de la familia se explota y corrompe a los hijos de los más pobres y no se reconoce el valor real del trabajo de la mujer.

Estamos frente a un sistema que en virtud de los intereses de los grupos poderosos y de la ley de la máxima ganancia, destruye la naturaleza; crea una anarquía ecológica que puede terminar con nosotros mismos. La justicia aparece en contraposición al mercado. Un sistema que no le importa generar miseria para producir riqueza y que no entiende la solidaridad entre los hombres.

Es falso que la democracia y la libertad de expresión hayan sido llevados verdaderamente a la práctica. Existe el monopolio de los medios de comunicación y debe terminar para que haya una auténtica libertad de expresión. Hemos vivido, en el país, una dictadura sostén de un capitalismo salvaje, oligárquico y dependiente que no sabe nada de democracia, ni de libertad.

Sin embargo, negar o rechazar de manera absoluta todo lo que el capitalismo hace o pregona, sería un error histórico y no daría pie a la democracia ni en lo económico, ni en lo político. No pueden existir modelos puros ni los conceptos deben entenderse de manera absoluta.

UN NUEVO CONCEPTO DE PODER

El bloque de poder emergente

La guerra obligó al FMLN a crear un aparato muy complejo que superó al concepto de partido político en el entendido que lo que éste debe significar en el momento actual para la lucha política.

Durante el desarrollo de la guerra decíamos de que se había generado un doble poder. La única manera de explicarse la prolongación, dimensión y complejidad del conflicto es a partir de un fenómeno de doble poder. La negociación misma fue una expresión clara de doble poder.

El FMLN nace en 1970, a partir de organizaciones contestatarias de carácter político y militar que luchan contra la dictadura en las ciudades, se fortalecen como fuerza social urbana y mayoritariamente rural y a partir de ésta última generan un ejército guerrillero, controlan territorios, asumen la conducción de contingentes sociales, despliegan una política internacional en los principales centros políticos del mundo, generan una gran cantidad de instituciones ligadas a su base social, fortalecen gremios populares, montan proyectos económico sociales, desarrollan una batalla en el orden de la comunicación de masas a través de medios alternativos, etc.

Concluida la guerra se vuelve evidente una realidad de poder emergente en lo social, económico, político e ideológico que abarca a toda la oposición y en el cual el FMLN es parte importante y se presenta como un fenómeno que supera al concepto de Partido Político, ya que su estructura abarca al partido político como tal, a un contingente de nuevos productores, su participación en la nueva policía y su expresión como fenómeno histórico-cultural; debido a que la guerra que recién termina, constituye el fenómeno social más importante de toda la historia de El Salvador, por el tiempo y la dimensión cuantitativa y cualitativa del conflicto y por los cambios que ha significado.

La única forma de aplicar el concepto de Partido al fenómeno global del FMLN sería que éste asumiera en el período de la post-guerra la concepción de partido centralizador y propietario que conoció el socialismo estatista y la concepción tradicional de la izquierda.

El fenómeno de doble poder no es de división de la nación. De lo que se trata es que está emergiendo un nuevo equilibrio de fuerzas en todas las instancias de la sociedad y este equilibrio de fuerzas es la base del actual proceso de democratización y modernización y por lo tanto, de la revolución democrática.

Por años, El Salvador estuvo monopolizado en todas las instancias de poder de la sociedad, el Estado, la economía y por ende, en el plano ideológico. La forma fundamental de dominación ha sido la coerción, la dictadura y el monopolio del poder económico.

En los últimos 12 años se fueron produciendo cambios, resultado de la presión social y la guerra y hoy nos encontramos frente a una sociedad civil más desarrollada, con cambios en la tenencia de la tierra y en la economía del país y con la perspectiva de un Estado verdaderamente democrático a partir de los acuerdos de Chapultepec.

Estos cambios explican la complejidad de

la estructura del FMLN, de la oposición y de todas las instituciones surgidas en la lucha que forman parte de la sociedad civil.

Está planteada la democratización del Estado y el surgimiento de un nuevo bloque de poder que estará en condiciones de iniciar la disputa de la hegemonía al bloque oligárquico tradicional de mentalidad muy atrasada y que en el pasado ha contado con el apoyo del ejército y los Estados Unidos. Es previsible una pugna entre democracia real basada en un nuevo equilibrio de poder y democracia restringida basada en un reacomodo del mismo bloque hegemónico de la oligarquía tradicional.

Para el FMLN la nueva situación representa una crisis de transición de presente incierto y futuro positivo que le viene creando dificultades para atender la compleja estructura orgánica que le dejó la correlación final del conflicto y los acuerdos. El futuro de la izquierda depende del acierto con que resuelva los acomodos ideológicos y políticos de la transición.

Los problemas más comunes son el paralelismo existente entre las antiguas estructuras de cuadros de las diferentes áreas y lo que algunos llaman nuevo Partido; la democratización y autonomía de gremios, el papel y autonomía de instituciones que fueron creadas, fortalecidas o apoyadas para diversas tareas durante la guerra, el futuro del actual contingente de jefes militares, combatientes y de la base social militante de las zonas conflictivas; el papel presente y futuro de la dirección histórica, la situación en que quedarán los militantes que se integren a la nueva Policía Civil, etc. Todo esto se enmarca en el reto de ser capaces de una nueva elaboración teórica ideológica, que convierta a la izquierda en alternativa real de poder y la saque de ser solo factor contestatario de presión.

Esta problemática tiene múltiples manifestaciones tales como contradicciones entre distintas áreas de trabajo, inseguridades de militantes y desconfianzas por no ver ni entender el rumbo del proceso a partir de visiones parciales de sus áreas, impotencia al no poder conducir todas las áreas de manera centralizada por ser cada una de ellas de una alta complejidad y requerir esfuerzos concentrados autónomos.

Esta problemática también se expresa en demandas de reestructuración, autonomía, democratización interna. Terceros también detectan y se plantean interrogantes sobre como va a resolver esta situación el FMLN, si piensa ser un partido propietario centralizador y controlador (una especie de mini Estado) o si será capaz de reestructurarse y elaborar un plantea-

miento programático atractivo para mover nuevos sectores, si será capaz de construir una fuerza política que supere las características de los partidos tradicionales de izquierda, si va a ganar o perder la batalla ideológica de post-guerra y qué papel jugarán sus bases en la esfera de poder económico.

Las izquierdas tradicionalmente ubican alrededor del Partido todo el problema del poder porque alrededor de la autoridad de éste hacen girar toda decisión sobre cualquier instancia y sólo conocen conceptos orgánicos o dogmático-ideológicos para la cohesión de las fuerzas. Esto lleva a confundir poder con partido y poder con gobierno.

Aún cuando hay grandes cambios en el programa, hay inercia en este enfoque y se requieren cambios conceptuales y de mentalidad que permitan aprovechar de manera óptima la correlación que ha dejado la guerra en todas las instancias de poder para bien de la revolución democrática en nuestro país.

El primer punto a tener en cuenta es que no se puede continuar aplicando el concepto de Partido centralizador. Si continuamos aplicando esa concepción, será contradictorio con el actual proceso de expansión y desarrollo del FMLN como Partido Político que requiere nuevas estructuras, militantes, dirigentes, sectores y criterios de organización y también será contradictorio con la fuerza propia que deben adquirir las instancias de poder económico e ideológico de la sociedad civil. El problema surge cuando se vincula orgánica y verticalmente al

FMLN como partido con las áreas económicas, con los ex-combatientes convertidos en nuevos productores, con las instituciones, gremios, medios de comunicación, etc., que en realidad no son exactamente partido sino componentes del nuevo bloque de poder y de la sociedad civil que estuvieron ligados coyunturalmente al FMLN por la guerra.

La actual estructura que el FMLN llama partido y su cuerpo de dirección histórica supera al concepto de partido político es, en realidad, una parte del bloque de poder emergente. El actual trabajo de organización partidaria territorial constituye uno de los componentes de ese bloque de poder.

El FMLN como partido político debe surgir de un proceso que involucre nuevos actores y nuevas bases a partir de su programa, para constituirse en el representante político para la lucha en los planos electoral y político de los sectores medios y populares. El partido debe ser el cohesionador ideológico programático, pero no el centralizador de toda decisión de instancias que ahora deben cobrar su propio perfil como componentes de la sociedad civil.

Este concepto permite renovar y dinamizar plenamente la construcción del instrumento político, al posibilitar la participación en la base y la dirección de un nuevo contingente de militantes de todos los sectores sociales que supere la concepción estrecha y tradicional de lo popular, ampliándolo a los sectores medios e incluso a grandes empresarios y militares que están por cambios democráticos y justicia so-

cial. La experiencia y la capacidad son una ventaja política, la antigüedad no debe ser un privilegio. Por otro lado, debe evitarse que el FMLN como partido político se limite a su cuerpo y base histórica, la clave está en su crecimiento y en no estrechar su representatividad.

El asunto a resolver con todas las instancias con que el FMLN tiene relación, es la superación del concepto orgánico de conducción para establecer la cohesión por vía ideológica, asegurando en este período el máximo desarrollo de un pensamiento político que fortalezca las nuevas instituciones de la sociedad civil, del sistema económico y del Estado democrático.

Por todas estas razones, el problema a resolver no es la hegemonía orgánica de partido, sino la hegemonía de un pensamiento y una cultura democrática que garantice la construcción del sistema político y económico en el que actuarán todas las fuerzas políticas y sociales. Es fundamental, entonces, un nuevo equilibrio de fuerzas en todos los órdenes y la superación de la hegemonía del bloque de poder oligárquico tradicional militarista que en la actual coyuntura buscará reacomodarse. Cada espacio que encuentre vacío lo tratará de llenar y buscará que sus opositores queden reducidos a grupos de presión.

Vamos a movernos entre democracia restringida pro-oligárquica y modernización y democratización real del país, a partir de un amplio concurso de fuerzas que incluye a un importante sector modernizante de la empresa privada y las fuerzas armadas. No puede la izquierda y el FMLN pretender ser "vanguardia única" del proceso democrático.

Associació Catalana d'Estudis Gramscians.

BUTLLETA D'INSCRIPCIÓ

En/na.....
Carrer.....Nº.....Pis.....
Població.....C.P.....Telèfon.....

Desitjo inscriure'm a l'Associació Catalana d'Estudis Gramscians en qualitat de:

Soci de la ACEG.....2.000 pts/ any
Soci de la ACEG i de la International Gramsci Society.....3.000 pts/ any
Soci protector d'ambdues.....10.000 pts/any

Dades bancàries

Compte/llibreta num.....Banc o Caixa.....
.....Agència o Sucursal.....

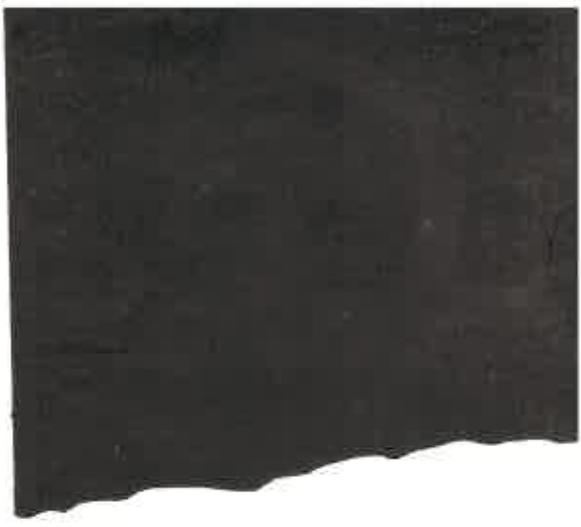
Autoritzo el càrrec del rebut corresponent al compte esmentat.

Signatura del titular

Envieu aquesta butlleta a :

Associació Catalana d'Estudis Gramscians

Ronda Sant Pere, nº 44, Prał. Barcelona 08002. Tel. 3.15.11.06



r

