

Realidad

ARCHIVO P. C. E.

A. Sánchez Vázquez

**Socialización o
muerte del arte**

Si el arte es, ante todo, un trabajo creador, la verdadera producción artística se convierte en la antítesis de la producción material capitalista...

Manuel Sacristán

**Sobre el «marxismo
ortodoxo»
de Gyorgy Lukács**

La ortodoxia marxista del joven Lukács de 1923 es tan enérgica como poco amiga de dogmas.

Joan Torras

**La Nación, realidad
histórica**

La nación es una realidad que se forma al hilo del desplazamiento del llamado modo de producción feudal.

Diego Olvega

**Al margen de
«Storia del marxismo»**

El camino genérico no es en manera alguna exterior a la estructura; no sólo la posibilita... sino que la significa.

diciembre de 1972

MINISTERIO
DE CULTURA



Socialización o muerte del arte*

Adolfo Sánchez Vázquez

El problema de la muerte del arte no se ha planteado en nuestros tiempos por primera vez. Ya a finales del siglo XVIII el auge del racionalismo llevaba a preguntarse si la poesía no correspondería a una fase arcaica de la humanidad (la del mito y la fábula). Hegel, por su parte, en el siglo XIX, consideraba que el arte ya no respondía a los altos intereses del espíritu; a su modo de ver, había perdido todo lo que había en él de verdad, de realidad y necesidad; era, por ello, cosa del pasado. Ahora bien, en nuestra época, la muerte del arte no sólo es proclamada y deseada una y otra vez por teóricos y críticos e incluso por los propios artistas, sino que una serie de hechos parecen confirmarla. Esto basta para que el problema no pueda ser soslayado. Con todo, se abre inicialmente, con la pregunta, una doble vertiente. Al hablarse de la muerte del arte, ¿se habla de determinado tipo de actividad artística, por muy importante que haya sido en el pasado o sea en el presente, o se trata, en rigor, del arte como forma de praxis humana específica que, a la manera del mito, habría perdido para siempre su importancia en la sociedad moderna?

Si el hombre es ante todo un ser práctico, transformador o creador, que produce con su trabajo una naturaleza humanizada y crea asimismo, en este proceso su propia naturaleza social, humana, el arte es una actividad humana esencial. Las obras de éste son, en primer lugar, creaciones. En ella, el hombre extiende, enriquece la realidad humanizada por el trabajo y se eleva la conciencia de su dimensión creadora. Pero, el arte no sólo manifiesta esta

dimensión del hombre, sino que sirve a otros fines cumpliendo las funciones más diversas: mágica, religiosa, política, lúdica, económica, etc. Ahora bien todas estas funciones las ha cumplido en todo momento como realidad creada, aunque no siempre haya existido una clara conciencia de su naturaleza propiamente creadora, es decir, estética. En otras épocas, el artista producía obras de arte que no eran contempladas como tales, sino como objetos producidos excelentemente para servir otros fines. En verdad, las obras de arte no eran contempladas, sino utilizadas.

La apropiación estética es un hecho moderno vinculado a un proceso de autonomización del arte y de creciente división social del trabajo. La percepción estética de la obra de arte es característica de una relación entre la producción y el consumo (o goce) artísticos que sólo comienza a darse a partir del Renacimiento y particularmente en épocas más cercanas a nosotros. Cuanto más se autonomiza el arte tanto más exige una adecuada apropiación estética, que no reclama forzosamente la eliminación de su contenido ideológico, sino la captación de éste en el acto unitario y total de la percepción no como contenido aparte, sino como contenido **formado**. Integrado en la obra como una estructura total. El modo de percepción estética, característico de la relación obra-público en la sociedad moderna, es un acto de reconocimiento. En la contemplación, reconocemos ante todo que estamos ante el producto de una actividad creadora. La obra está destinada primordialmente a ser contemplada, escuchada o leída, y en este acto el espectador, oyente o lector toma conciencia de que se halla ante un producto en el que se objetiva un trabajo creador y que da fe de

* Informe presentado en el VII Congreso Internacional de Estética, celebrado en Septiembre de 1972 en Bucarest (Rumania).

la naturaleza creadora del hombre y, por tanto, del grado en que nosotros —como individuos— la hacemos nuestra. En suma, la relación con la obra en los tiempos modernos es una relación contemplativa, con un producto humano a contemplar. Pero ya hemos subrayado que se trata de una relación histórica, social. Ni las pinturas prehistóricas ni las catedrales góticas o las pirámides de Teotihuacán estaban destinadas primordialmente a ser contempladas, sino que eran obras humanas llamadas a cumplir sobre todo una función mágica o religiosa. Pero, cualquiera que haya sido o sea el modo de apropiación de la obra de arte, ésta es objetivamente un producto humano creado, una nueva realidad que como realidad creada se integra en el mundo de objetos que sólo existen por el hombre y para el hombre. El arte es, por ello, en todos los tiempos, independientemente del modo de apropiación dominante, un libro abierto en el que podemos leer hasta dónde se eleva la naturaleza creadora del hombre. A la luz de esta concepción, el hombre y el arte aparecen en una relación de necesidad: sólo hay arte por y para el hombre (entendido en un sentido social y no puramente individual) y sólo hay hombre —en el mismo sentido— cuando transforma y crea; por tanto, cuando hace también arte. Por el arte, el hombre se afirma en su dimensión más propia, y, a su vez, contribuye a tomar conciencia de ella. Ahora bien, si ha sido y es una necesidad vital en cuanto extiende, enriquece y eleva la creatividad humana y la conciencia de ello, ¿qué sentido tiene preguntarse por la muerte del arte como actividad creadora? ¿Acaso su destino se encuentra mortalmente amenazado en su propia naturaleza; es decir, como actividad creadora? ¿O quizás la necesidad de arte es cumplida o puede serlo por otras vías: las de la producción, la ciencia y la técnica? ¿Estamos tal vez ante una actividad que, si en el siglo XVIII, algunos consideraron arcaica, hoy en el siglo XX —siguiendo la misma línea de argumentación— lo sería con mayor razón, o nos hallamos ante una actividad que, siguiendo a Hegel, ya no respondería a los más elevados intereses del hombre, intereses a los que responderían en cambio, la producción, la ciencia y la técnica, particularmente al perder su carácter enajenante?

Toda una serie de hechos, en nuestra época, conspiran contra el arte y minan el terreno en que puede desarrollarse como actividad creadora. Con ello, parecen confirmarse la muerte del arte como pérdida de su carácter de necesidad vital o de la alta función social que tuvo en otros tiempos. Resulta así que justamente cuando con la revolución del arte moderno alcanza más plenamente su autonomía y se universaliza el modo de apropiación estética correspondiente (la actitud contemplativa) hasta el punto de neutralizar las funciones (mágicas, religiosas o políticas) que cumplían fundamentalmente las obras del pasado, o sea, justamente cuando se universaliza todo el arte bajo el modo de apropiación contemplativa, y surge por primera vez una verdadera historia universal del arte (no ya propiamente occidental o eurocéntrica), es cuando se hable de la muerte del arte. Lo cual nos hace sospechar que no hay tal universalidad de un modo de apropiación estética, y que éste, en definitiva, se halla ligado a ciertas condiciones sociales o a determinada división social del trabajo, que impone esa pretendida universalidad del modo

de apropiación estética que surge y se desarrolla justamente con la sociedad burguesa. Pero, incluso en el marco de ella, se dan una serie de hechos que no sólo minan el terreno del arte como actividad creadora sino también el modo de apropiación contemplativo, que parecía haber asegurado la verdadera y plena relación del espectador con el producto artístico.

Enumeremos algunos de estos hechos característicos. 1°) La obra de arte se convierte cada vez más en mercancía y el arte se vuelve una rama de la actividad económica. La transformación del producto artístico en mercancía significa que el Valor de uso (estético) del producto se sujeta al valor de cambio en el mercado y que, por tanto, la creación tiene que ajustarse a las leyes de la economía. Con ello no hace más que extenderse al arte la ley de la producción material en la sociedad capitalista como producción de beneficios. Es la misma ley que tiende a convertir un trabajo improductivo —en un sentido económico— (como era el artístico en otras sociedades) en un trabajo productivo. Todo esto es lo que vino a afirmar Marx al sentar la tesis de la hostilidad del capitalismo al arte. Esta contradicción entre arte y capitalismo no es casual, sino esencial; se encuentra determinada por la naturaleza misma de la producción capitalista, en cuanto que sus leyes tienden a extenderse a todas las actividades humanas; es decir, a comercializar o mercantilizar todo. Ya en la esfera del trabajo, la producción capitalista entra en contradicción con principio creador, y el trabajo adquiere la forma de un trabajo enajenado. Si el arte es, ante todo, un trabajo creador, la verdadera producción artística se convierte en la antítesis de la producción material capitalista que niega lo que es esencial en el arte: su creatividad. La integración de la obra de arte —como mercancía— en el mundo de la producción material (del mercado y de las leyes de la oferta y la demanda) significa que la obra se aprecia no por su valor de uso (estético) sino por su valor de cambio; es decir, se hace abstracción de su verdadero valor. Con ello, el arte se ve negado en su propia esencia, como actividad creadora, y el artista ve negada asimismo su libertad de creación. Esta situación del producto artístico es independiente de la estructura interna de la obra, de la escuela o tendencia artística a que se adscribe o de su contenido ideológico. Todo producto e incluso —en nuestra época— aquellos que se impusieron primeramente por su valor estético o aquellos que trataron de impugnar la sociedad presente, pueden obtener el estatuto económico de una mercancía. Es una situación que no depende de la voluntad del artista ya que no sólo difícilmente podría subsistir sin entrar en el mercado, sino que éste constituye el puente obligado para que se establezca la comunicación entre su obra y el espectador.

La extensión de las leyes de la producción material capitalista al arte, al entrar en contradicción con su naturaleza creadora, constituye una amenaza mortal para él. Pero, de esto no cabe extraer la conclusión simplista de que el arte es imposible bajo el capitalismo. Se trata de una tendencia de la producción capitalista tanto más negativa cuanto más logra alcanzar al arte, pero no de una ley que le afecte de un modo absoluto e inexorable. No logra extenderse a toda la producción artística en igual

medida e incluso cuando el artista trabaja para el mercado su trabajo no puede ser reducido fácilmente a la nivelación de la producción mercantil. Por otro lado, en la medida en que el artista cobra conciencia de su incompatibilidad como creador con el sistema y en que existe un sector importante revolucionario de la sociedad, el artista puede intentar llegar a este sector sin pasar forzosamente por el mercado. Pero se trata de duras victorias en una sociedad que, al negar el principio creador en la producción material, cerca hostilmente al arte y entra en contradicción con su verdadera esencia. La tesis de la muerte del arte tiene sentido si vemos en ella un modo de expresar esta hostilidad contra su propia existencia, hostilidad que —afortunadamente— no ha logrado acabar con el arte.

2°) Pero el peligro que representa la contradicción entre producción material y arte se acentúa aún más en otro terreno. La sujeción del arte a la economía, a la obtención del máximo beneficio, exige —como en otros terrenos— una producción masiva, y esto sólo puede alcanzarse mediante una uniformización o estandarización de los productos y una nivelación de los gustos y necesidades del consumidor. El principio de la rentabilidad exige un tipo de producción y consumo al que no se presta fácilmente el arte verdadero, pese a su integración en el circuito del mercado. Ahora bien, esa producción y ese consumo masivos —exigido por las leyes de la producción material capitalista— es el que se logra con el surgimiento y desarrollo cada vez mayor en nuestra época de un subarte o pseudoarte popular o de masas. Este pseudoarte banal y mediocre, cuyos productos son absorbidos en gran escala a través de los medios masivos de comunicación es el que puede asegurar los más altos beneficios. Pero, al mismo tiempo, por ser el que corresponde a las necesidades enajenadas de un hombre hueco, despersonalizado, es también el arte que cumple, bajo el capitalismo, más eficazmente una función ideológica muy precisa: mantener a su consumidor en la situación enajenada del hombre cosificado u hombre-masa, contribuyendo así a afianzar un sistema en el que —como dice Marx en *El Capital*— las relaciones entre los hombres toman la forma de relaciones entre cosas. En la medida en que este pseudoarte exige una apropiación conforme a su naturaleza, es decir, banal, despersonalizada, contribuye a deformar, y rebajar el gusto. Pero, con ello, a su vez, el consumidor de este pseudoarte se cierra el camino para establecer una relación propiamente estética con el verdadero arte. Y esto sí constituye una amenaza mortal para el arte.

3°) Desde el punto de vista de la comunicación artística, es justamente en la época de la comunicación de masas, cuando el arte se siente más incomunicado. El arte moderno se ha quedado sin público, o, más exactamente, éste se ha reducido a una minoría o élite. Por un lado, su lenguaje se acerca en muchos casos a un lenguaje hermético, cifrado, que no permite su asimilación por amplios sectores de la sociedad. Por otro lado, la enajenación o masificación de gran parte de la sociedad actual hace imposible que la comunicación pueda establecerse. Cuando estas masas se acercan a la obra de arte ya no pueden verla como un objeto estético. De este modo, existe un divorcio

entre el arte y el público. El arte se divorcia **necesariamente** de las masas porque no puede descender al nivel de su sensibilidad deformada y ésta no puede elevarse al nivel del arte. La consecuencia de todo ello es la escisión entre arte minoritario de élite y arte mayoritario, de masas; auténtico, el uno, falso y banal, el otro. Esta escisión se halla vinculada a ciertas relaciones de producción —o más exactamente, a la apropiación privada de los medios masivos de comunicación y su mantenimiento es mortal para el arte verdadero, ya que limita sus posibilidades de comunicación y, por tanto, su función social. 4°) La muerte del arte es decretada, a veces, desde dentro. Los constructivistas lo niegan como actividad autónoma; los dadaístas y surrealistas gritan «¡abajo el arte!»; Marcel Duchamp envía un urinario a una exposición con su firma para negar así el estatuto de la obra de arte. Desde hace medio siglo no han dejado de escucharse los gritos contra el arte, por verse en él la inversión de la vida misma. En el mayo francés, estos gritos pasaron de los artistas a los estudiantes. «El arte ha muerto, liberemos la vida», decía una inscripción en la Sorbona. Pero estos gritos y gestos no se lanzan en realidad contra el arte como actividad creadora, sino contra una ideología estética burguesa que hace de él una mercancía o un cómodo sillón que asegura beneficios en un caso o una cómoda complacencia con los valores tradicionales en otro. Desde el dadaísmo hasta nuestros días, los artistas se han empeñado en una vasta empresa de destrucción de los valores tradicionales. Al atacar el arte, apuntaban en realidad a la ideología burguesa. Sin embargo, no debe exagerarse el alcance de su empresa. Sus protestas nihilistas o abstractas se han traducido en muchos casos en una reacción romántica o irracionalista contra fenómenos típicamente modernos (la industrialización, la masificación y la burocratización), pero sin ver sus raíces sociales. En otros casos, su radicalismo pequeñoburgués les hace abrigar la ilusión de que sus gritos y sus gestos pueden desempeñar un papel decisivo en la destrucción de la vieja sociedad. Confunden así la revolución en el arte o contra el arte con el arte de la revolución, confusión que la burguesía hace ya tiempo no tiene y que está interesada en alimentar y que, de hecho alimenta, al lograr conjugar la rebeldía de muchos artistas con su sometimiento a las leyes del mercado. La muerte del arte, entendida como muerte de cierto arte (del arte para las galerías privadas) y como verdadera liberación de lo que hoy frena o limita su potencia creadora, necesita una integración de la crítica y negación artistas con la crítica y negación, práctica, revolucionaria, de la vieja sociedad. Con ello, lejos de morir el arte como tal, habrá de encontrar una nueva vida.

5°) No falta quienes ven la muerte del arte en el hecho de que, en nuestra época, trate de integrarse en el mundo de la producción o más exactamente, de conjugar lo estético y lo útil, o bien de aliar la forma y la función. Para muchos estas alianzas, que se reducen en definitiva, a la alianza entre el arte y la técnica, constituyen verdaderos contubernios que sólo pueden ser mortales para el arte, para los valores estéticos.

Sabemos que esto que hoy niegan algunos constituyó

una de las grandes preocupaciones y aportaciones de los artistas soviéticos en los primeros años de la revolución y que, actualmente, esta integración de lo estético y lo útil sigue siendo una de las grandes necesidades del arte en nuestro tiempo, para ser verdaderamente arte de su tiempo. Pues, ¿cómo es posible que el arte puede vivir hoy de espaldas a esta enorme realidad de la técnica y empeñarse en crear como si se viviera en el mundo —no ya del Renacimiento o del siglo pasado— sino de comienzos de nuestro siglo?. Los que ven en el asombroso progreso de la técnica y en el acercamiento del arte a ella, un signo mortal, se aferran a una concepción del arte, de sus medios de expresión o técnicas expresivas, que corresponde a un mundo que ya no puede volver. La antinomía entre el arte y la técnica es tan románticamente reaccionaria como la que le sirve de base: entre el hombre y la técnica. Ciertamente, no es la máquina (o la técnica) la que se vuelve contra el hombre, sino cierto uso humano o social de ella, de acuerdo con las relaciones de producción dominantes. La supuesta antinomía entre el arte y la técnica viene a sancionar esta idea regresiva de la técnica. De acuerdo con ella, se establece un reparto de papeles muy desigual: el arte, servía la expresión de la libertad, de lo espiritual, de lo verdaderamente humano; la técnica, de la esclavitud, de lo material, de lo inhumano. Pero arte y técnica son actividades humanas, y no se puede negar, en nombre del principio creador del arte, a la técnica. Por otro lado, ha de verse en ella un factor de su propio desarrollo y no un obstáculo. El arte moderno, desde la búsqueda de Malevich, Tatlin, etc., en los primeros años de la Revolución de Octubre, ha tenido conciencia de esta necesidad de aliar el arte y la técnica. Hoy vemos cómo el arte se sirve de materiales y mecanismos para fines estéticos; cómo estetiza los objetos técnicos e industriales y cómo el arte cinético, por ejemplo, hace de la técnica un uso estético. Pero hay que distinguir entre este uso estético y la producción estetizada que, sin dejar de cumplir una función práctico-utilitaria, satisface asimismo una necesidad estética. El principio creador del arte, lejos de ser abolido, reaparece aquí en una nueva forma al llevar la técnica al campo mismo de lo estético o introducir éste en la entraña misma de lo técnico o lo útil, como sucede con los objetos fabricados que no sólo nos satisfacen funcionalmente sino también estéticamente.

Así, pues, lejos de oponerse técnica y arte, y de prepararse el segundo a morir a manos de ella, el arte se enriquece cuando se sitúa creadoramente ante la técnica y logra usarla estéticamente o estetizar sus mecanismos o los productos industriales. Ahora bien, el uso estético de la técnica o de la producción significa en definitiva verla en relación con el hombre, con sus necesidades y, dentro de ellas, con su necesidad estética. Por tanto, en una sociedad en la que la producción no está al servicio del hombre, o en la que el valor de cambio predomina sobre su valor de uso, este nuevo e importante valor de uso (o estético) que adquieren los productos técnicos e industriales, tiene que verse necesariamente limitado.

* * *

Vemos, pues, que la hipótesis de la muerte del arte que sería tanto como afirmar la muerte del hombre como ser creador, es una tesis que nutre su pesimismo precisamente de su carácter abstracto, general; es decir, del olvido de que el arte no puede dejar de estar presente en medio de la hostilidad que lo rodea. Lo que existe en realidad es un sistema que se opone al principio creador (ya sea en el trabajo o en el arte) al transformar al hombre en objeto o cosa, y lo que existe real, efectivamente es una tendencia, que tiene su raíz en el sistema capitalista a impedir que el arte se afirme y extienda como actividad creadora. Y esta tendencia se manifiesta, como hemos visto, en la mercantilización del arte, en la extensión de una forma de producción y apropiación que rebaja la sensibilidad estética, en la agravación de la dicotomía arte minoritario, arte de masas, en la proclamación del nihilismo por los propios artistas y, finalmente, en la reducción de las enormes posibilidades que abre al arte en nuestro tiempo el desarrollo de la técnica y de la industria. Pero la hostilidad al arte que estos hechos testimonian tiene su raíz en un sistema de producción para la obtención de plusvalía y de apropiación privada de los medios de producción. Y esta hostilidad, aunque no llegue al extremo de dar muerte al arte, entraña graves peligros y limitaciones para él.

Justo es reconocer que no basta que la producción deje de ser lo que es en la sociedad capitalista, o que la propiedad privada pierda su posición dominante, para que el arte se vea libre de todo tipo de hostilidad. La experiencia histórica nos dice que las sociedades que han abolido esta forma de producción y apropiación privada, y que ya no se guían por el principio de la rentabilidad, no han podido asegurar siempre el desarrollo del arte como actividad libre y creadora. No ha bastado para ello la pérdida del estatuto económico de la obra de arte. Allí donde surge y se desarrolla o —donde aún se mantiene en la teoría y la práctica— la estética stalinista-jdanoviana, la sujeción económica ha dejado paso a la sujeción ideológico-política. La economía cede su sitio a la política y nuevos peligros amenazan al arte: legislación en materia de estética e intervención del Estado en el proceso creador con la consiguiente negación (o, al menos, limitación) de la libertad de creación, logro de una fácil comunicabilidad a expensas de la renovación de los medios de expresión. Lo que el artista gana en seguridad, lo pierde a veces en creatividad. El arte de la renovación pretende afirmarse con principios, valores y medios de expresión ya caducos, justamente los que fueron inventados para poder captar otra realidad. El arte de la revolución deviene así la contrarrevolución en el arte.

El hecho mismo de que el arte, liberado de la sujeción económica, siga unido a veces a medios de expresión, propios del realismo burgués y que, en otros casos, su supeditación a tareas ideológico-políticas urgentes no haya permitido su desarrollo como actividad creadora, parece abonar la hipótesis de la muerte del arte. Pero afirmar esto sería moverse en el mismo nivel de abstracción y generalidad con que se ha venido formulando esa hipótesis. Pues los peligros de uno y otro tipo que amenazan

al arte responden a fenómenos histórico-concretos. En un caso se trata de la hostilidad al arte que está en la entraña misma del capitalismo; en otro, se trata de limitaciones y deformaciones burocráticas determinadas por las dificultades objetivas con que han tenido que tropezar en nuestra época la transición al socialismo. Pero, en modo alguno, están en la entraña misma de la nueva sociedad socialista que, por su propia naturaleza, surge precisamente para elevar y desplegar las posibilidades creadoras del hombre, consideradas a su vez estas posibilidades no como exclusivas de un sector privilegiado de la sociedad, sino del conjunto de ella.

Hoy más que nunca el destino del arte, su vitalidad, y su función social como forma de la praxis humana creadora es inseparable del socialismo. Por tanto, en nuestro tiempo, es inseparable de la tarea de instaurar y constituir una sociedad en la que pueda desenvolverse plenamente su capacidad creadora, después de superar diferentes formas de enajenación (económica, política, ideológica). El arte puede contribuir a esta tarea en dos formas fundamentales: a) con su propia actividad creadora. Toda verdadera obra de arte es un proyectil contra la mediocridad, la oquedad espiritual y el gusto banal que satisface un subarte por los medios masivos de comunicación. b) con su función crítica. El arte puede contribuir así a elevar la conciencia de la realidad y —con sus propios medios y no como simple propaganda o ilustración de tesis— puede ayudar a subvertir los principios de una sociedad que niega por su propia naturaleza el principio creador. El verdadero problema del arte en nuestro tiempo es, por consiguiente, el que nuestra época plantea en forma más general: abolir la propiedad privada y, donde este paso ya se ha dado, pasar a una verdadera socialización en todos los órdenes. También en el arte, lo cual le impone una nueva tarea que supera por su importancia, considerada ya en una escala histórica más amplia, a las dos que antes hemos señalado. Se trata de invertir radicalmente la relación entre la obra de arte y el espectador; o también, entre la producción y el consumo artísticos. En toda la historia artística moderna, el arte como forma de actividad humana creadora se concentra en un sector privilegiado de la sociedad; el espectador contempla, pero no crea. La actitud contemplativa entraña un reconocimiento de la capacidad creadora objetiva en la obra, y, en cierto sentido, nos hace conscientes de nuestras posibilidades creadoras. Pero la obra es un objeto a contemplar; una creación cerrada. Ahora bien, si el hombre es ante todo un ser creador, sus posibilidades creadoras deben ser actualizadas, en mayor o menor grado, no sólo en individualidades excepcionales, sino a escala social. La creación tiene también que ser socializada. Socializar la creación significa extender el área de la creatividad que, en la sociedad capitalista, deja fuera de ella a las grandes masas de la población. La obra de arte ha de ser no sólo un objeto a contemplar, sino a transformar, contribuyendo así a ampliar el área de la creatividad. Esto significa la necesidad de ir más allá de la concepción tradicional de arte como actividad propia del artista excepcional cuyos frutos deben ser contemplados por una minoría y, en el mejor de los casos, por la masa. Esta nueva concepción del arte es exigida por la

necesidad de contribuir a que el hombre despliegue en escala masiva y no sólo privilegiada sus posibilidades creadoras. Ello exige, a su vez, no sólo la abolición del arte minoritario y la dicotomía arte de minoría —arte de masas, sino también superar la concepción del arte social, público (que considera el problema resuelto al pasar del cuadro de caballete al mural). Ciertamente es que ahí cambia la amplitud del círculo que consume la obra, lo cual no es desdeñable. Pero la relación entre obra y espectador (el modo tradicional de apropiación estética) se mantiene: el artista —como creador privilegiado— ofrece su creación a un público o masa que se limita a contemplarla pasivamente.

Todo arte es social o público por naturaleza y justamente esta cualidad social es la que se tiende a negar en una sociedad en la que rige la apropiación privada, manteniendo así a amplios sectores sociales al margen de una verdadera relación estética con la obra de arte. El objeto artístico es un puente entre el creador y los hombres de su tiempo. Se puede tratar de ampliarlo, es decir de democratizar el arte, como se ha hecho desde que la burguesía sacó la pintura y la música de las cortes o de los salones aristocráticos para llevarlas a los museos o al mercado, en el primer caso, o a los conciertos públicos en el segundo. Se puede extender esta relación entre el espectador y la obra utilizando positivamente los medios técnicos modernos, aunque como hemos señalado anteriormente la lógica de la economía empuja a la difusión en escala masiva de seudoproductos artísticos a través de los medios masivos de comunicación. Pero, aún con un uso positivo de los medios de difusión, se trata siempre de una democratización del arte que mantiene intacta la vieja relación contemplativa entre la obra y el espectador.

Ahora bien, si de lo que se trata es ante todo de instaurar y construir una nueva sociedad que permita desplegar no sólo en un sector privilegiado sino en la sociedad entera, la capacidad creadora de los hombres el arte debe contribuir a extender el área de la creatividad, cambiando radicalmente la relación con la obra, haciendo que el consumidor no se limite a asumir pasivamente lo ya producido, sino a insertarse en un proceso de creación, de la cual la obra producida por el artista sería una etapa importante, pero no la última. Conforme a la dialéctica de la producción y el consumo —que Marx expone en su *Introducción a la Crítica de la economía política*— sin producción no hay consumo; aquella proporciona la materia a ésta. Pero la producción no existe sin consumo («el producto sólo conoce su cumplimiento final en el consumo»). Ahora bien, la producción —dice asimismo Marx— no sólo crea productos, sino también el modo de consumirlos. Al modo de producción que hasta ahora ha dominado —y que ha surgido en las condiciones sociales de la apropiación privada— ha correspondido una forma de apropiación estética contemplativa. Ahora bien, si se trata de desarrollar la potencia creadora del hombre a escala social, se requiere una nueva forma de producción artística a la que corresponda una nueva forma de apropiación estética.

En otros términos, la producción artística ha de crear

con su obra posibilidades de creación que deben ser asumidas o realizadas por el consumidor, quien de este modo continúa el proceso creador. Este es el tipo de producción artística que, en nuestra época, comienza a darse con el tipo de obra que Umberto Eco ha estudiado y bautizado como «abiertos».

La nueva relación entre obra y consumidor altera radicalmente la relación tradicional. El artista es creador en un doble sentido: a) como en el pasado: de una nueva realidad; b) de nuevas posibilidades de creación. La obra muestra prácticamente su valor en la medida en que es actualizada. Pero, a la vez, es fuente inagotable, y, en este sentido, es una creación ininterrumpida o permanente.

No nos interesa ahora penetrar en la estructura de esta «obra abierta» y de la nueva relación, lo cual ha sido estudiado magníficamente por Umberto Eco, sino poner de relieve la perspectiva que abren estas nuevas experiencias artísticas a la sociedad y al arte, como socialización de la creación, es decir, como el modo de apropiación estética más adecuado para una sociedad que se rija no ya por el principio de la rentabilidad, sino por el principio creador.

El proceso creador como proceso colectivo e ininterrumpido, sin excluir el papel del individuo, conduce a extender el dominio del hombre social como ser creador. En este sentido, es la antítesis de la apropiación privada, burguesa, de los productos creados y también del consumo masivo de éstos, lo que contribuye justamente a la despersonalización o cosificación.

Esta socialización de la creación —tal como se vislumbra a través de algunas experiencias artísticas de nuestro tiempo— prolonga el acto creador a partir de posibilidades creadas por el artista. De este modo, su papel como depositario único del acto creador desaparece, pero justo es señalar que no todo queda resuelto con este modo de producción y apropiación artísticas. Si bien es cierto que el artista pierde su posición privilegiada como creador, sigue conservando una posición dominante como creador de las posibilidades de creación que otros deben realizar. En cierta forma, tendríamos una nueva dicotomía: creación pura, individual y creación en el marco de posibilidades creadas.

Ahora bien, la «obra abierta» no tiene por qué ser la única forma de socialización de la creación. Otras formas están por inventarse o crearse. Otras tienen que surgir de la alianza entre arte y técnica, o entre arte y vida cotidiana. Se trata de que la creación deje de estar encarnada en minorías privilegiadas en una férrea división social del trabajo.

Se trata de acabar con el papel pasivo del consumidor estético porque sólo así el arte responderá a las necesidades de una sociedad en la que lo humano se afirme como creatividad. El arte tradicional tiene que dejar paso a un modo de producción que reclame, a su vez, un nuevo

modo de apropiación estética. Se trata de incorporar al espectador o intérprete del pasado al proceso creador; aunque esta incorporación tenga un carácter limitado y no se mueva al nivel excepcional del genio, significará una enorme extensión de la actividad creadora, una verdadera socialización de ella.

Las experiencias artísticas que, en este sentido, han surgido y se han desarrollado en plena sociedad burguesa tienen una enorme importancia por las perspectivas que abren, a través del arte, a la socialización de la creación. En una sociedad en la que rige la negación del principio creador en el trabajo, la hostilidad al arte, la reducción de la creatividad a sectores privilegiados y la apropiación privada de los productos artísticos, estas nuevas experiencias artísticas tienen un enorme significado, no sólo desde el punto de vista artístico (como anticipo de un arte del porvenir) sino también como negación radical del principio mismo de una sociedad en la que tiende a extenderse la enajenación, es decir, la antítesis de la creación.

Pero el destino del arte, tanto su salvación en las condiciones más hostiles como su transformación radical al socializar la creación, no es una tarea propiamente artística, sino que es inseparable del cambio radical del sistema de relaciones en que el poder de creación del hombre se ve negado y, por tanto, de la construcción de una nueva sociedad en que el principio de la socialización se extienda desde la producción material a la producción artística.

No se trata, pues, de mantener el arte salvando la forma de apropiación estética tradicional que corresponde al mantenimiento de la vieja división social del trabajo entre creadores privilegiados y consumidores en cierto modo también privilegiados, incluso en su actitud contemplativa.

Pero un cambio radical como el que significa alterar radicalmente las relaciones entre el espectador y la obra al extender al consumidor la participación en el proceso creador o como el que significa ampliar el universo de lo estético llevándolo a la calle, a la ciudad en que vivimos, al medio urbano y técnico que nos rodea, está más allá de las polémicas actuales entre figuración y realismo que se mueven en el campo de una concepción tradicional del arte, de la vieja relación entre producto artístico y consumidor que ha dominado en las condiciones del régimen de la propiedad privada.

Lo que verdaderamente se opone al arte como actividad creadora y, sobre todo, a que sea un medio para extender, más allá del círculo privilegiado de las individualidades artísticas, son las sujeciones de orden económico propias de la sociedad capitalista. Y estas sujeciones son las que han de llevar a la comprensión de que su puesto está al lado de las fuerzas revolucionarias que luchan por la transformación radical del sistema. Y, en este sentido, sin perder de vista que el destino final al arte como actividad creadora está en la socialización de la creación, un arte de inspiración revolucionaria que

contribuye a elevar la conciencia de esa lucha, no sólo es posible, sino necesario. También en las sociedades que, después de haber abolido la apropiación privada sobre los medios de producción, tienen que recorrer un largo período de transición al socialismo, un arte que sirva a la comunidad (sin sujeciones burocrático-administrativas) elevando la conciencia de la realidad, como medio para contribuir a la construcción de la nueva sociedad, es también posible y necesario. Pero aquí, a partir de la socialización de los medios de producción y de la participación creadora de todos los miembros de la sociedad en la vida social, es donde la socialización de la creación debe encontrar el terreno y el cauce más favorables.

En cuanto a los países subdesarrollados (particularmente de América Latina) en los que la conquista del poder o el mantenimiento de éste tiene que hacerse en las condiciones más terribles de atraso económico y cultural, el acto más artístico puede ser, en ciertas circunstancias, el luchar por la instauración y mantenimiento de las nuevas condiciones sociales que permiten elevar a las masas —en el futuro— a un arte verdadero. Esto significa, por otro lado, que las tareas de un arte de inspiración ideológico-política revolucionaria, pasan a un primer plano. Ahora bien, pensar que los artistas en estos países no tienen nada que aportar con su arte como praxis creadora, y que deben limitarse a esperar las innovaciones o renovaciones de los medios de expresión que les lleguen de fuera (de París, Nueva York o Roma), sería un acto de neocolonialismo artístico. Aunque el rigor de la batalla, obligue a poner por delante un arte de inspiración ideológica-revolucionaria, y aunque incluso haya momentos en que —como dijo José Martí— haya que entregar el arte al fuego para salvar cosas más importantes que el arte mismo, en definitiva, su destino final está en manifestar la capacidad creadora del hombre y en contribuir a extender a toda la sociedad el área de la creatividad. Por ello, el arte de inspiración revolucionaria se justifica por la necesidad de contribuir, de ese modo, a crear las condiciones de su destino final. Pero, de lo que se trata en definitiva para él —como para las fuerzas sociales revolucionarias a las que está vinculado—, no es salvar el arte tradicional de élite, es decir, de creadores y contempladores privilegiados, sino contribuir como arte a instaurar y forjar una nueva sociedad en la que la abolición de ese arte de paso, en la ciudad, en la calle a una ampliación del universo estético y, con ella, a una socialización de la creación. Es entonces cuando la hipótesis de la muerte del arte habrá perdido toda actualidad y significación.

NOVEDADES

ABRIENDO CAMINO

de Antonio Gros

Relato de un guerrillero español de acciones guerrilleras en URSS y en España.

En la misma colección:

■ «Los guerrilleros en Francia 1940-1945»

Miguel Angel

■ «Guerrilleros españoles del siglo XX»

A. Sorel

■ «La huelga» y «La base»

Isabel Alvarez de Toledo

Acaba de aparecer:

El tercer volumen de

■ «Guerra y Revolución en España»

Sobre el «Marxismo ortodoxo» de Gyorgy Lukács

Manuel Sacristán

Alrededor del comienzo de la primera guerra mundial, cuando entre los intelectuales europeos «ortodoxia marxista» sonaba a vulgaridad y estupidez, uno de los escritores más brillantes y sutiles de Centroeuropa, György —o Georg, según la portada de sus muchas obras alemanas— Lukács, abandonó el trabajo de estilo conceptista que ya le había dado fama entre sus colegas y, mientras buscaba un lenguaje de simple decir cosas y exhortar a practicarlas, escribió un ensayo titulado *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* en el que construía una tajante manifestación de ortodoxia marxista. «Esa ortodoxia» —escribe nada más empezar el ensayo— «es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de 'superarlo' o de corregirlo han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo» (HCC 2) (1). Han pasado casi cincuenta años desde que Lukács, muerto hace poco, publicó esa declaración de ortodoxia marxista. Durante ese medio siglo Lukács ha estado siempre presente en la autoconsciencia del marxismo. La noción de ortodoxia marxista, que es el centro de toda reflexión del marxista sobre sí misma, puntúa la obra de Lukács en este medio siglo. Es un tema adecuado para hacer memoria del viejo filósofo desaparecido, uno de los últimos intelectuales comunistas de los que intervinieron activamente en 1917-1919.

La ortodoxia marxista del joven Lukács de 1923 es tan enérgica como poco amiga de dogmas. El siguiente

célebre párrafo, de cita obligada en toda conmemoración, la expresa con énfasis: «(...) suponiendo —aunque no admitiendo— que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx, todo marxista 'ortodoxo' serio podría reconocer sin reservas todos esos nuevos resultados y rechazar sin abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista... En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método» (HCC 1-2). El método marxista es para Lukács la dialéctica, la comprensión del mundo como cambio, como campo de la revolución. En cambio, el marxismo de dogmas es para él el marxismo de Kautsky, de Bernstein, de Hilferding, de Bauer, de los Adler, despreciado por Lukács hasta la injusticia porque ve que sus acumulaciones de saber marxista —acaso verdadero— sobre la historia y la economía no desembocan en ningún impulso revolucionario. Hasta en su vejez ha estado Lukács satisfecho de esa caracterización del marxismo que pone a éste, por de pronto, en otro plano que el de los conocimientos científicos ordinarios (puesto que éstos pueden cambiar sin alterar la ortodoxia marxista). En el prólogo autocrítico puesto en 1967 a todos los textos que componen su célebre obra juvenil *Historia y Consciencia de clase* (uno de los principales clásicos de la filosofía y del pensamiento político del siglo) ha escrito al respecto: «Ya las observaciones introductorias [al ensayo *¿qué es marxismo ortodoxo?*] ofrecen una determinación de la ortodoxia en el marxismo que, según mis presentes convicciones, no sólo es objetivamente verdadera, sino que también hoy, en la víspera de un renacimiento del marxismo, podría tener una influencia considerable».

Efectivamente, lo que está ocurriendo en el marxismo

desde el doble y discorde aldabonazo de 1968 tiene, por debajo de las apariencias, mucho más que ver con el marxismo del método y de la subjetividad de Lukács que con el marxismo del teorema y de la objetividad de Althusser, por ejemplo, o de los dellavolpianos, sin que, desde luego se haya de incurrir hoy en el desprecio del conocimiento empírico objetivo que caracteriza el idealismo de la «ortodoxia» marxista del Lukács de 1923.

Lukács insertaba su tesis sobre la ortodoxia marxista, la tesis del marxismo como dialéctica, en la filosofía idealista de tradición hegeliana en que se constituyó su propia autonomía filosófica respecto de sus primeros maestros, los filósofos neokantianos de las ciencias de la cultura. Lukács busca en Marx la corroboración de su lectura de Hegel como pensador revolucionario, y no le es difícil encontrar en el joven Marx —entonces sólo conocido en parte, pero asombrosamente reconstruido por la profunda penetración de Lukács— la confirmación de su tendencia idealista revolucionaria. Marx, recuerda Lukács, «ha enunciado claramente las condiciones de la mentada relación [la unidad] entre la teoría y la práctica. 'No basta con que la idea reclame la realidad; también la realidad tiene que tender al pensamiento'». Y Lukács sigue citando a Marx: «Entonces se verá que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa, de la que basta con tener consciencia para poseerla realmente» (HCC 2-3).

De esas nociones de Marx en que resuena el lenguaje de Hegel —e interpretándolas en un sentido bastante idealista— va a partir Lukács para recuperar su Marx revolucionario frente al Marx empírico y mero teorizador de los autores de la II Internacional. Se puede decir que fueron tres los caminos de recuperación del Marx revolucionario en la crisis de la socialdemocracia: el equilibrado camino abierto por Lenin, que consiste en subrayar el factor subjetivo de la concepción marxista, pero sin dejarlo desbordarse en un idealismo; el camino caracterizado por este desbordamiento idealista, la contraposición de un Marx idealista al marxismo limitadamente materialista y científicista de la socialdemocracia, ignorante de la dialéctica: éste es el camino del joven Lukács, del joven Gramsci, del joven Togliatti, de tantos jóvenes intelectuales comunistas de los años 20; por último, el camino, muy minoritariamente seguido, de los comunistas positivistas, Bogdánov, Pannekoek, Korsch, etc., los cuales recusan la dogmática socialdemocrática añadiendo la teoría machiana del conocimiento a la voluntad revolucionaria marxista. Es notable que igual los positivistas que los idealistas dieran en el extremismo. Lenin, movido a la vez por eso y por el idealismo manifiesto de la obra maestra juvenil de Lukács, la criticó duramente en su ataque al izquierdismo. Y Zinoviev, ya entonces obsesionado por el deseo de ser reconocido como «el» discípulo de Lenin, aun recargó la medida de esa crítica.

La raíz más profunda de la «ortodoxia» marxista idealista del joven Lukács de 1923 es una trasposición revolucionaria de la tesis hegeliana de la identidad entre sujeto y objeto. Para Hegel el proceso del conocimiento se aquietaba en una identificación del sujeto con el objeto del

conocimiento, que recupera escatológicamente en lo «último» de la historia la unidad del origen. Para Lukács, el comunismo es función de la aparición del proletariado, el cual, al transformarse, al adquirir consciencia revolucionaria, transforma la sociedad, cumple, pues, una peculiar unidad de sujeto y objeto en que se aquietaba el proceso de la lucha de clases y se recupera escatológicamente la unidad del origen: «Sólo si (...) esa clase [el proletariado] es al mismo tiempo, para ese conocimiento [dialéctico, revolucionario], sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de este modo inmediata y adecuadamente en el proceso de subversión de la sociedad; sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica, el presupuesto de la función revolucionaria de la teoría» (HCC 3).

En realidad, el conjunto del pensamiento del joven Lukács es menos idealista de lo que indica ese texto, elegido con intención ilustradora, en el que la unidad de la teoría y la práctica resulta exigir la identidad del sujeto con el objeto del conocimiento y de la actitud revolucionarias. Lukács no recoge simplemente la doctrina hegeliana, sino que la adapta, intentando invertirla en un sentido si no materialista sí al menos realista. Poco antes de las líneas citadas había escrito, empezando la serie de los condicionales: «Sólo si el paso a consciencia significa el paso decisivo que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo, compuesto de voluntades humanas, pero no dependiente de humano arbitrio, no invención del espíritu humano; sólo si la función histórica de la teoría consiste en posibilitar prácticamente ese paso; sólo si está dada una situación histórica en la cual el correcto conocimiento de la sociedad resulta ser para una clase condición inmediata de su autofirmación en la lucha; sólo si (...)». Aquí el único elemento indudablemente idealista es esa condición de que el paso a consciencia sea el paso decisivo. El resto es trasposición de la doctrina de Hegel a la historia real. Pero siempre queda el hecho de que para Lukács la unidad dialéctica de la teoría y la práctica exige esa identidad del sujeto (el proletariado) consigo mismo como objeto. En el fondo de esa tesis intelectualista está paradójicamente la percepción de que el conocimiento se consuma en la práctica. Lukács piensa que eso sólo ocurre con un conocimiento privilegiado —el revolucionario— y con un sujeto que se pueda identificar con su propio objeto. Y eso sólo puede pasarle a un sujeto que al autoconocerse se constituya a la vez como sujeto y como objeto, en un mismo acto. La implicación idealista es que con eso quedaría consumada la revolución. Y en este punto el materialista marxista tiene que negarse, naturalmente, a seguir al joven Lukács.

Como también tiene que negarse a seguirle en la implicación epistemológica de la doctrina, a saber, la exclusión de la naturaleza del conocimiento dialéctico, como si el conocimiento de la naturaleza no se consumara, también él, en la práctica. El buen sentido de Lukács le impide decir, como Hegel, que el sujeto se identifique con la naturaleza. Pero eso le impone la necesidad, epistemológicamente propia de un idealismo subjetivo, de excluir a la naturaleza del verdadero conocimiento, del conocimiento dialéctico, entendido como identificación de sujeto y objeto (HCC 5).

* * *

La motivación revolucionaria del idealismo de la «ortodoxia» marxista del joven Lukács es manifiesta. Su segunda formación filosófica, basada en Hegel, puede haber pesado lo suyo. Pero el mismo rodeo hegeliano fue en parte un expediente de época para rehacerse un marxismo revolucionario. Togliatti, contemporáneo de Lukács, contestó una vez a la crítica de idealismo hecha al comunismo suyo, de Gramsci, Terracini, etc. en los años 20 diciendo que él, Gramsci y los demás habían llegado al marxismo igual que Marx: a través de un idealismo objetivo más o menos hegeliano, mucho en el caso de Lukács y en el de Togliatti, que tradujo a Hegel, poco en el caso de Gramsci. Frente al Marx «científico puro» de la socialdemocracia, Lukács busca a través de Hegel el Marx «gran dialéctico» de la revolución: «Nada de Marx como 'destacado científico', como economista y sociólogo. Ya entonces» —escribe Lukács en 1955, en *Mi camino hacia Marx*, refiriéndose a los años 20— «barrunté al pensador abarcante, al gran dialéctico».

Para el joven Lukács, «el método de Marx es la dialéctica revolucionaria» (*Táctica y ética*, 1919, en IP 20) (2). Y como la «ortodoxia» marxista es según él respeto del método, resulta que toda la ortodoxia marxista es simplemente dialéctica revolucionaria. En *Historia y Consciencia de clase*, cuatro años más tarde, el tema principal es el mismo: «La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria» (HCC 2). Los textos más significativos de Lukács a este respecto indican que, contra lo que suele creerse, acaso estuvo antes, como queda insinuado, la voluntad revolucionaria que la inmersión en Hegel. Este texto, por ejemplo: «La claridad acerca de esta función [revolucionaria] de la teoría es al mismo tiempo el camino que lleva al conocimiento de su naturaleza teórica, el método de la dialéctica» (HCC 3). Aquí es la consciencia revolucionaria la propedéutica de la dialéctica, y no al revés.

La identificación del proletariado como sujeto de la revolución y la definición de la ortodoxia marxista como dialéctica revolucionaria tienen una consecuencia que el joven Lukács no vaciló en explicitar radicalmente: «Todo proletario es, por su pertenencia a la clase, marxista ortodoxo» (IP 38). «La esencia metódica del materialismo histórico no puede separarse de la actividad 'práctico-crítica' del proletariado: ambas son momentos del mismo proceso de desarrollo de la sociedad. Y por eso tampoco el conocimiento de la realidad facilitado por el método dialéctico puede separarse del punto de vista de clase del proletariado. El planteamiento 'austromarxista' de la separación metódica entre la 'pura' ciencia del marxismo y el socialismo es un pseudoproblema, como todas las cuestiones análogas. Pues el método marxista, la dialéctica materialista como conocimiento de la realidad, no se consigue más que desde el punto de vista de clase, desde el punto de vista de la lucha del proletariado» (HCC 24).

Aunque se ha indicado alguna vez —los dellavolpianos lo hacen a veces con intención crítica—, quizás no

se ha subrayado suficientemente el mérito propiamente científico de esa insistencia del joven Lukács en diferenciar el marxismo de la ciencia común, en versión moderna burguesa o antigua. Lukács ha valorado más que el mismo Lenin —al menos, por escrito— la «fuente y parte integrante del marxismo» que menos se suele subrayar: el movimiento obrero. «No es ninguna coincidencia casual» —escribía aún Lukács en 1954, en su ensayo *Sobre el desarrollo filosófico del joven Marx*— el que la clarificación y consolidación de la concepción socialista del mundo del joven Marx coincida en el tiempo con la primera aparición revolucionaria del proletariado alemán, con la insurrección de los tejedores de Silesia de 1844» (IP 508).

De todos los marxistas de la subjetividad o «de la práctica» (incluido Lenin), el joven Lukács es el más preparado filosóficamente —por su buen conocimiento de la matriz filosófica del marxismo— para explicitar el carácter esencialmente práctico y de clase del pensamiento de Marx.

La concepción del proletariado del joven Lukács habría podido chocar con la de Lenin, más marxiana y más kautskyana. Una noción tan arbitrariamente idealista como la de «consciencia atribuida» o «imputada», centro de *Historia y Consciencia de clase*, tiene que haber irritado a Lenin, no sólo a Zinoviev. El joven Lukács entiende por ella que lo decisivo para estimar la consciencia de clase de un proletariado es la que se le debería atribuir en razón de la situación histórica, y no la consciencia empíricamente observada entre los obreros. Pero el hecho es, que, acaso inconsecuentemente con su visión matefísica de la historia, el joven Lukács coincide cautamente con Lenin en considerar decisiva la función educadora del partido. En el ensayo de 1920 *La misión moral del partido comunista* escribía ya, como Lenin mismo, al que entonces conocía insuficientemente: «Tras haber sido educador del proletariado para la revolución, el partido comunista tiene que convertirse en educador de la humanidad para la libertad y la autodisciplina. Pero no conseguirá cumplir esa misión más que si ejerce su obra educativa desde el principio sobre sus miembros».

El idealismo del joven Lukács tiene, pues, la justificación de ser un intento, aunque hipertrofiado, de practicar la operación leninista: revalorizar el elemento subjetivo del marxismo frente al objetivismo y al cientificismo de la socialdemocracia. En el epílogo de 1957 a *Mi camino hacia Marx* Lukács ha aludido a esa motivación de su idealismo juvenil, comparándola con la de Lenin: «A comienzos del período del imperialismo, Lenin ha desarrollado la importancia del factor subjetivo más allá de las doctrinas de los clásicos» (IP 652). Queda el hecho de que cualquiera que fuera la motivación, el resultado era efectivamente un idealismo, tan poco consistente como cualquier otro para guiar la práctica revolucionaria. Como ha dicho autocriticamente Lukács en 1967, su pensamiento juvenil negaba en la práctica la naturaleza (HCC XVIII), desconocía que el trabajo es una categoría imprescindible en el análisis de la realidad social (HCC XIII) y disipaba

la realidad política con implicaciones tan peligrosas como la reducción, en *Táctica y ética* de «la fuerza del estado burgués» «la creencia del proletariado en esa fuerza» (IP 36). Pero lo más grave es que llegaba inevitablemente —aunque en el caso de Lukács ese resultado natural del idealismo sea, dadas sus motivaciones, paradójico— a la anulación real de la práctica en la hipertrofia idealista e intelectualistas de la teoría. En *Historia y Conciencia de clase* el joven Lukács reprochaba al Engels del *Anti-Düring* el no atenerse estrictamente a Hegel para definir lo metafísico, o sea, el no definir precisamente como metafísico el pensamiento contemplativo que deja inmutado su objeto. La consideración metafísica, prosigue, «es siempre y sólo **contemplativa**, no se hace práctica, mientras que para el método dialéctico como el problema central es la **transformación de la realidad**. Si no se tiene en cuenta esa función central de la teoría, se hace del todo problemática la excelencia» de la dialéctica (HCC 4). Desde luego que Lukács no estaría pensando explícitamente en una dialéctica como la hegeliana, que transforma el objeto porque éste es en sustancia mental. Pero la contaminación idealista es evidente ya por el mero hecho de que en el contexto de la idea de «transformación» de la realidad falta la idea de práctica material.

La consiguiente disipación de la práctica misma era demasiado contradictoria con la motivación revolucionaria del propio Lukács. Por eso las críticas de Lenin y Zinoviev debieron de caer en terreno ya agrietado, bien dispuesto, pues, para que arraigara la semilla.

* * *

Hacia 1924 empieza el «tercer período», según lo ha llamado Lukács, de su marxismo. El primero fue el de la mera curiosidad de estudiante, como en el caso de Gramsci, y vio a Marx como «científico destacado», a la vez respetado y atacado por los maestros académicos; el segundo es la lectura hegeliana de Marx, a la que se ha hecho referencia hasta ahora; el tercero es el de la lectura leninista de Marx, que se anuncia en el hermoso ensayo de Lukács sobre Lenin. El mecanismo desencadenador de este «tercer período» de la ortodoxia marxista de Lukács no se reduce, sin embargo, a la lectura de Lenin. Otra vez opera, con la misma fecundidad de siempre, la primera «fuente y parte integrante del marxismo»: Sólo la fusión con el movimiento obrero revolucionario, fruto de una práctica de años —ha escrito Lukács en 1955 (*Mi camino hacia Marx*, IP 328)— «y la posibilidad de estudiar las obras de Lenin (...) abrieron el tercer período de mi ocupación con Marx.

Este tercer período es el del clasicismo de Lukács. Su fundamento es una contradicción muy interesante que tal vez podría servir para caracterizar toda una época del movimiento comunista. Hay, por de pronto, en el Lukács de maduración de la segunda mitad de los años veinte la decepción por el incumplimiento de las previsiones de revolución mundial. Al efecto de esa decepción hay que

sumar la crítica por Lenin del izquierdismo que Lukács había profesado en el período anterior y el fracaso completo de «Blum» —nombre conspirativo de Lukács en la clandestinidad— en su intento de influir en la política de su partido. (Esta última decepción fue tan grande que, según él mismo ha contado más o menos ingenuamente —más bien menos que más, creo yo— le convenció de que era un incapaz como político y le hizo abandonar para siempre toda lucha por la definición de la política de su partido). Pero, por otro lado, la consolidación del poder stalinista —Lukács creyó siempre en la razón histórica de Stalin, pese a su enérgico antistalinismo en materia de organización del poder socialista— le devolvió un optimismo histórico seguro, aunque cauteloso (pues contaba con plazos bastante largos) y le inspiró como tarea de su vida el «lanzar un puente» entre el pasado cultural y el futuro comunista. Esta tarea «pontifical» caracteriza la «ortodoxia marxista» del Lukács de 1930-1970, el Lukács de los grandes estudios literarios, del *Joven Hegel*, de la *Estética* y de la *Ontología del ser social*. Todas esas grandes producciones del Lukács clásico quieren ser puentes, son intentos de abrir camino sistemáticamente —o sea, desde casi todas las vertientes de la consciencia— hacia el futuro. El lenguaje de Lukács se hace entonces académico, a menudo pesadamente académico, en consonancia con la tarea «pontifical». El Lukács clásico es un polihistor, un escritor casi enciclopédico, pero principalmente historiador, que intenta dar toda una visión de la realidad, integrada en la historia, para facilitar comprensión del presente por el pasado y por el futuro. Su modelo es a veces el viejo Goethe imperturbable y algo sardónico, y siempre el Marx maduro de los años 1860: «se ha de considerar la afirmación de Marx —tan sólo existe una ciencia única coherente de la historia, que abarca desde la astronomía hasta la llamada sociología— como hecho fundamental del ser» (C 27) (3).

La crisis del stalinismo fue también una crisis de Lukács. Según ha contado varias veces, Lukács se había acostumbrado a llevar sordamente adelante un forcejeo tenaz contra la política cultural staliniana y zdanoviana; pero el nervio, la energía para esa pugna le venía precisamente de la profunda convicción del acierto de las decisiones básicas que constituyen el stalinismo: estabilización en un solo país, política de alianzas, rigor administrativo, conformismo científico-cultural en atención paternalista al atraso de las masas gobernadas tradicionalmente. Las tomas de posición de Lukács contra Trotski (con respeto) y contra Bujárin (con injusto desprecio incluso en lo personal) son elocuentes. Esa convicción empieza a resquebrajarse (pero sin hundirse nunca) en 1948, año en el cual, con la cristalización de la guerra fría, Lukács ve amenazada de hundimiento su esperanza en un desarrollo progresivo de la alianza antifascista de la guerra y piensa que el movimiento comunista repite los errores de 1920, esto es, su propio error (de Lukács) de extremismo. (Esta es la hora de Rákosi y Geroe en Hungría). En el marco de las dificultades de los países de base no-capitalista de la Europa del este, la crisis del stalinismo de Lukács culmina en la catástrofe húngara de 1956. Lukács es entonces, a título provisional, ministro del primer gobierno Nagy y vive, como es sabido, la tragedia sangrienta de aquel

grupo: él fue uno de sus pocos supervivientes de nombre famoso. La crisis madura en Lukács, y éste, con su coherencia habitual, la trabaja en profundidad.

* * *

En realidad, Lukács había visto muy pronto el riesgo de lo que luego sería la vía stalinista, predibujada ya en tiempos de Lenin. En 1919 había escrito en **La función de la moral en la producción comunista**: «El proletariado se aplica la dictadura a sí mismo. Esta medida es necesaria en interés de la supervivencia del proletariado cuando faltan el recto conocimiento y la voluntaria orientación por los intereses de clase. Pero no hay que esconderse que este camino oculta muchos peligros para el futuro» (IP 79, negrita mía, M.S.).

Esas palabras se verificaban trágicamente en 1956, y desde entonces se agudizaba la sensibilidad autocrítica de Lukács. En Lukács, como en cualquier comunista inteligente, crítica del stalinismo es autocrítica, porque no es sensato creerse insolidario de treinta años del propio pasado político, aunque uno tenga sólo veinte. Señaladamente, Lukács ha indicado la raíz de la «deformación teórica» staliniana en la mala relación de la teoría con la práctica: «(...) el gran salto que se produjo desde Lenin hasta Stalin consistió justamente en que en la filosofía stalinista —si se me permite la expresión— correspondió el papel principal a la resolución táctica de la política práctica de cada caso, de suerte que la teoría general quedó degradada a la condición de guarnición, de superestructura, de embellecimiento, no teniendo ya ninguna influencia sobre la resolución táctica» (C 206).

La decisión de tomarse en serio la autocrítica del stalinismo le valió pronto el ataque de la filosofía académica. El n° 10 de **Voprosy filosofii** de 1958 publicaba un editorial del que procede este párrafo: «Como muestra la creciente crítica a los trabajos de Lukács, éste ha adoptado desde hace mucho tiempo una posición oportunista, pequeño-burguesa. Ha disimulado la contraposición existente entre la ideología burguesa y la socialista, y ha disminuido el papel que corresponde a la clase obrera y a su concepción del mundo en la lucha por la democracia y el socialismo; ha intentado ocultar la contradicción principal del presente —la contradicción entre el socialismo y el capitalismo, entre la clase obrera y la burguesía— pronunciando abstracto discursos sobre una contradicción entre la democracia y la antidemocracia 'en general'. (IP 775).

Como se podrá ver por textos que se aducirán, el conjunto del ataque es una insidia. Pero tiene más pretexto que otras calumnias de los expertos académicos de **Voprosy filosofii**. Parece, en efecto, como si, desde la estabilización relativa del capitalismo en Europa en los años 20, la crítica de Lenin a su izquierdismo juvenil y la experiencia del triunfo del nazismo mientras la III Internacional convocaba, entre los congresos V y VII, a la lucha contra la socialdemocracia, Lukács estuviera traumatizado por

el temor a errores catastróficos. Hay que decir que la burocratización de los poderes de origen socialista no podía animarle mucho a superar posiciones defensivas aliancistas del tipo «frente democrático», etc. Por ese camino construye Lukács después de la segunda guerra mundial su básica línea de democratismo coexistencialista, que tiene su expresión típica en el discurso **La concepción aristocrática del mundo y la democrática**, muy anterior a Jruschov, pues es de 1947. Se trata para Lukács de evitar lo que llama «la repetición histórico-universal del error revolucionario. (La frase entrecomillada es de 1957, IP 652). Junto con la crisis del stalinismo, los forcejeos sin solución del movimiento comunista en los países de capitalismo avanzado redondean para Lukács un cuadro que le sume un profundo pesimismo político. Los plazos largos aceptados con el modelo stalinista se le convierten ahora en plazos larguísimos. Esta posición se expresa claramente en las **Conversaciones** de 1966:

Lukács analiza el capitalismo actual, la llamada «sociedad de consumo» del capitalismo monopolista e imperialista, como resultado de la generalización del modo de producción capitalista a toda la producción de bienes de consumo y a los servicios. El análisis es muy ortodoxo en su planteamiento: parte de la creciente importancia de la plusvalía relativa determinada por la ulterior ampliación relativa de la cuota del capital constante en la composición orgánica del capital: «(...) esta transformación del capitalismo consistente en el papel predominante jugado por la plusvalía relativa crea una situación nueva, en la que el movimiento obrero, el movimiento revolucionario, está condenado a recomenzar; situación «—añade tras ese negro diagnóstico y a la vista de ciertos sectarismos neozquierdistas— «en la que presenciamos un renacimiento, en formas muy deformadas y cómicas, de ideologías que aparentemente están superadas hace mucho tiempo, como, por ejemplo, el antimachismo de finales del siglo XVIII» (C 82). «Tenemos que tener consciencia clara de que se trata de un nuevo comienzo o —si se me permite la analogía— de que no nos encontramos ahora en los años veinte del siglo XX, sino en cierto modo en los comienzos del siglo XIX, tras la revolución francesa, cuando comenzaba a formarse lentamente el movimiento obrero» (C 82). «(...) Yo no compararía la [situación] histórica [actual] con la de Marx y Engels, pues no debe olvidar usted que cuando aparecieron en escena Marx y Engels ya se daban grandes huelgas en Francia y estaba el movimiento cartista en Inglaterra» (C 155). Y más dramáticamente todavía: «Creo que esta noción [de nuevo comienzo] es muy importante para los teóricos, pues la desesperación cunde muy velozmente cuando la enunciación de determinadas verdades halla sólo un eco mínimo» (C 82). El último de esos textos revela el punto débil —junto a su dosis de verdad— de esa posición: pues dejando aparte el olvido de cosas tan importantes como la revolución china, no es verdad que el socialismo despierte hoy poco eco en los países capitalistas. Donde despierta poco es en los países burocráticos de la Europa oriental. En el oscuro y excesivo pesimismo del último Lukács actúa mucho más el desprestigio del socialismo por culpa de su deformación burocrática derechista en el poder, que la realidad del capitalismo monopolista de la segunda mitad del siglo XX.

Ese pesimismo le confirma en su línea «democraticista»: «Me parece ilusorio esperar que surja hoy día en cualquier lugar de Occidente un partido socialista radical. De lo que se trata es de crear un movimiento que mantenga constantemente en el orden del día esas cuestiones, que movilice capas cada vez más amplias para la lucha contra la manipulación» (C 120). Y le hace pensar en ritmos históricos muy lentos: «Mi opinión es que tenemos que abandonar radicalmente toda ilusión respecto a la posibilidad de lograr en breve plazo [la] ruptura» (C 122).

Hay que criticar al veterano Lukács de la década de 1960 por la insuficiente fundamentación de ese pesimismo, fruto de la generalización indebida de dos experiencias: el empobrecimiento del socialismo en el este de Europa y la circunstancial ofensiva ideológica y propagandística del capitalismo kennediano, que en los países capitalistas provocó bajas, a menudo valiosas y honradas subjetivamente, en las organizaciones obreras. Pero no se le puede reprochar ni haber dado en lo que él mismo llamó críticamente «las excitadas y megalomaniacas lamentaciones de una pseudorrebelión de intelectuales» (IP 511) ni tampoco, como hizo *Voprosy filosofii*, que perdiera de vista la perspectiva del comunismo. Por lo pronto, el democratismo de Lukács no busca una democracia cualquiera, sino «una democratización general en sentido comunista», como dice en la carta a Alberto Garocci (IP 677). En el mismo discurso de 1947 que sirve de pretexto a la calumnia de *Voprosy filosofii* había escrito Lukács, precisando su programa de democracia: «Se que todavía hoy muchos creen en el valor de una restauración de la vieja democracia formal. (...) ésta reproduciría inevitablemente la vieja crisis y, con ella la fuerza de atracción de masas de la ideología reaccionaria» (IP 429).

La última perspectiva de Lukács es la perspectiva comunista del hombre nuevo, el tema antropológico que es su legado último a sus discípulos y que éstos, como Agnes Heller, están desarrollando. Pese al infundado pesi-

mismo de los larguísimos plazos, Lukács ha propuesto en su vejez la perspectiva de una orientación propiamente comunista del trabajo de un nuevo —mejor sería decir renovado— movimiento obrero revolucionario: «La perspectiva de un nuevo tipo humano puede desencadenar un entusiasmo a escala internacional. La mera perspectiva de la elevación del nivel de vida —cuya significación práctica dentro de los países socialistas estoy muy lejos de menospreciar— es seguro que no lo logrará. Nadie se convierte al socialismo por obra de la perspectiva de poseer un automóvil, sobre todo si ya lo posee dentro del sistema capitalista» (C 208).

Se pueden cerrar estas líneas de homenaje conmemorativo con un texto de las *Conversaciones* de 1966 que el movimiento obrero debería situar por encima de cualquier consideración táctica; es un texto de auténtica ortodoxia marxista: «el establecer la reforma del hombre como objetivo central significaría una nueva fase del marxismo (...) Este aspecto del marxismo ha de pasar ahora a primer término, mas no de una manera propagandística huera, sino sobre la base del análisis del capitalismo actual, con lo cual puede llegar a encontrarse una base para la lucha contra la actual alienación» (C 78).

NOTAS

(1) HCC: **GEORG LUKACS** *Historia y Consciencia de clase*, trad. castelana, México, Grijalbo, 1969.

(2) IP: **GEORG LUKACS**, *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied, Luchterhand, 1967.

(3) C: **HOLZ, KOFLER, ABENDROTH**, *Conversaciones con Lukács*, trad. castellana, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Libros teóricos de actualidad

«OBRAS ESCOGIDAS DE LENIN»

En dos tomos

Editadas y seleccionadas por «Colección EBRO». Prólogo de Santiago Carrillo.

Otros libros teóricos sobre la situación
en España

de Santiago Carrillo

- Después de Franco ¿qué?
- Nuevos enfoques a problemas de hoy
- Problemas del socialismo
- Libertad y socialismo



Libros sobre el problema nacional

- España, estado multinacional, Dolores Ibárruri.
- Sobre Galicia, Santiago Alvarez.
- Sobre el derecho de las naciones a la auto-determinación, Lenin.
- El despertar de Asia, Lenin.
- La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo, Lenin.



SANTIAGO CARRILLO
DOLORES IBARRURI



- VIII° Congreso del Partido Comunista de España.

Distribuidos por Colección EBRO
7, rue Debelleye — Paris (3°)

La Nación, realidad histórica

Joan Torras

La historiografía nacionalista ha tendido a legitimar las reivindicaciones nacionalistas proyectando la realidad nacional en el pasado, hundiendo las raíces de la nación en el tiempo, buscando una patente de antigüedad al hecho diferencial; además, una vez formada, la nación es una realidad permanente por sustantiva, que si puede ser eclipsada debido a la opresión de un poder externo, no por ello desaparece. Estos supuestos dominan la óptica con que son analizados los movimientos nacionalistas: estos son presentados como el motor del despertar de la conciencia nacional temporalmente dormida, en ningún caso como los creadores de la misma. Ciertamente los historiadores nacionalistas no dejan de reconocer el peso de las circunstancias, pero desde su perspectiva los factores del despertar tienen sólo un carácter coadyuvante, no propiamente decisivo. Al mismo tiempo, el contenido de clase de los fenómenos nacionalistas es ocultado o, más exactamente, ni siquiera planteado.

En general, el punto de vista organicista —herencia de la historiografía romántica del *volkgeist* o «espíritu del pueblo» y del biologismo que dominó toda una etapa de la sociología— ha viciado de raíz el enfoque del problema nacional. Al hacer de la nación un organismo, un YO, se cierra el camino a la comprensión histórica, pues es evidente que la enorme complejidad del problema nacional no se deja encerrar en las categorías simplistas y universales —de un biologismo elemental— de nacimiento, muerte, despertar, etc., etc. Para poner un ejemplo claro, parece indudable que existe una solución de continuidad entre las estructuras tribales anteriores a la dominación colonial existentes sobre los territorios en los que ha surgido las modernas naciones africanas y éstas; hacer

de éstas las herederas de unas supuestas naciones anteriores a la conquista europea, proyectar sobre aquellas estructuras tribales una conciencia nacional por más que haya una continuidad etnológica y territorial del grupo humano, es olvidar que entre ambas situaciones han incidido unos fenómenos hijos de la dominación colonial, que ha introducido nuevos elementos y, con ellos, ha cambiado la articulación de los anteriores; en puridad las naciones africanas son hijas de la dominación colonial, de las relaciones sociales introducidas con ésta y de unas ideologías que nacieron sobre el suelo europeo en los albores de la llamada Edad Contemporánea. Es decir, aún en los casos de continuidad en la pervivencia como grupo diferenciado, en la medida en que las formas de existencia y de conciencia son distintas, debe matizarse el concepto de continuidad. Por eso resulta arbitrario hablar sin más de una nación vasca en la Edad Media como lo es hablar de una nación española en la misma época, tender un puente entre el espíritu independentista de las tribus vascas de la Edad Media y la moderna reivindicación nacional de Euzkadi, entre la conciencia nacional que aflora en la guerra de la Independencia y en las Cortes de Cádiz y las luchas de arévacos y lusitanos contra Roma. Una cosa es la mitología nacional, que hace de Viriato y Numancia unos héroes nacionales, y otra cosa la realidad nacional.

Claro que lo anterior choca con hábitos mentales solidamente establecidos que llevan a historiadores de renombre a proyectar más o menos inconscientemente sobre el pasado realidades con una concreta datación histórica. Así en la Historia de España de García de Valdeavellano leemos que «la clientela militar debió de ser frecuente

en la España primitiva porque el carácter **hispanico** (subrayado mío, J.T.) belicoso y aventurero..., y algo más adelante: «...pero los particularistas **españoles** (subrayado mío, J.T.) no saben unir los esfuerzos de lusitanos y celtíberos en una acción común...» ¿Pero existía España (se entiende como comunidad no como territorio) en esas fechas?, el mismo autor data su formación de la Edad Media. ¿Es entonces el carácter español anterior a la existencia de España? En verdad lo que sucede es que se hace del carácter español una invariante desde la época prerromana hasta nuestros días, que explica todo o casi todo lo acontecido sobre el territorio de la Península Ibérica: un caso típico de esta actitud se puede ver en el estudio de R. Menéndez Pidal «Los Españoles en la Historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política», que sirve de prólogo a la «Historia de España» por él dirigida publicada por Espasa Calpe y que comienza con las siguientes líneas: «Los hechos de la Historia no se repiten, pero el hombre que realiza la Historia es siempre el mismo...», como si el hombre fuese independiente de sus actos, no se fuese conformando en la realización de éstos. La misma actitud interpretativa adopta Salvador de Madariaga que en su «España» refiere la última razón de los acontecimientos al carácter español tal como ha sido conformado por la dura y ardiente geografía española (!), olvidando con ello que el medio es una realidad no simplemente natural, sino histórica.

Claro está que las tesis de Menéndez Pidal y S. de Madariaga, como en su caso las de Sánchez Albornoz y Américo Castro —que por diferentes que sean sus posiciones desembocan en una **petrificación** de lo español, en una interpretación **casticista** de la historia de España— se pueden explicar por la crisis de conciencia de la intelectualidad liberal del área político-cultural castellana ante los acontecimientos de los años treinta de nuestro siglo, que parecían arrumbar siglo y medio largo de esfuerzos por incorporar a España a los módulos de vida vigentes en el Occidente europeo. Ante la magnitud de la catástrofe se piensa que la explicación debe buscarse en una inadaptación **constitutiva** del español a esas formas de vida, olvidando el papel fundamental jugado por las arcaicas estructuras socioeconómicas españolas en la quiebra de la solución liberal-democrática. La falta de sustentación de la intelectualidad **castellana** en una burguesía pujante, a la vez que su marginamiento del movimiento obrero y campesino, que la condujo a un planteamiento del problema español en términos puramente culturales (en la línea de los Institucionistas y de un Ortega y Gasset) contribuyen a ilustrar el olvido de los factores socioeconómicos. Que, como en el caso de A. Castro, esa inadaptación arranque de la peculiar articulación de la vida española como resultado de la confrontación medieval y renacentista entre las tres castas judaica, cristiana y musulmana, al contrario de los otros autores que recurren mayormente a una explicación caracteriológica o temperamental, no empece que asimismo las tesis de A. Castro concluyan en una petrificación de lo español a partir del siglo XVI. Pero un examen en profundidad del tema de las interpretaciones de la Historia de España, surgidas a raíz de la derrota de 1939, tal como se ha revelado especialmente a través de la polémica A. Castro-Sánchez

Albornoz, desbordaría los límites de este trabajo. Añadamos sólo que, en definitiva, todos estos historiadores han estado dominados por el que llama Engels método **metafísico** en contraposición al **dialéctico**, método que consiste en ver las cosas «no en su movimiento... sino en su reposo; no como entidades esencialmente cambiantes, sino como sustancias firmes...» De este modo, la nación se ve como algo inmutable a través del tiempo, como algo dado de una vez para siempre.

El punto de partida debe ser que una sociedad no es un organismo sino un complejo de relaciones sociales, articuladas —por lo menos desde los tiempos históricos— en clases sociales. La conciencia nacional pertenece al dominio de las superestructuras, lo cual no es rebajar su entidad, al contrario de lo que ha hecho creer toda una tradición de mecanicismo, economicismo y materialismo vulgar, contra la cual arremetió con especial vigor Antonio Gramsci. Se ha dicho que la nación es hija de la burguesía, de la exigencia de la ampliación y unificación del mercado, impuesta por el desarrollo de las fuerzas productivas y de las correspondientes relaciones de producción que se van generando desde la Baja Edad Media europea. Ciertamente el juego de los factores estructurales no se presentaba con iguales características en todos aquellos núcleos que habían conocido un desarrollo burgués: una conquista definitiva de la más reciente historiografía marxista es que el desplazamiento como dominante de un modo de producción por otro no se produce uniformemente en todas las formaciones sociales. A este respecto Christopher Hill ha señalado que «El siglo XVI contempló la integración de las ciudades inglesas en una unidad nacional con una extensión que no tuvo paralelo en el Continente... Al contrario que Alemania e Italia no tenía grandes ciudades libres dominando las áreas rurales de su entorno: las ciudades inglesas no podían descansar en su propia fuerza para preservar su independencia. Londres era única tanto en importancia económica y política como en tamaño: en los comienzos del siglo XVI la capital contribuía tanto al subsidio parlamentario como todas las otras ciudades juntas; al final del siglo bastante más» (cf. *Reformation to Industrial Revolution - The Pelican Economic History of Britain* vol. 2 págs. 25-26).

Por otro lado, es indudable el peso de los factores superestructurales en el proceso de unificación del que nacen las modernas naciones europeas. Así se ha destacado la importancia que tuvo de cara al posterior proceso de unificación política el hecho de que en ciertas áreas geográficas, aún en los momentos de mayor dispersión feudal, no se disolviese del todo el poder real como centro de imputación del sistema de relaciones feudales: precisamente en un primer estadio el poder real se apoyó en las relaciones feudales para someter a los grandes vasallos de la Corona como acredita el ejemplo de Francia; y el caso de la monarquía francesa comparada con la inglesa, las peculiaridades del feudalismo inglés, como resultado de la conquista normanda, ayudan a explicar que el proceso de unificación fuese más rápido en Inglaterra que en Francia, por mucho que toda una literatura

haya presentado a Francia como país modelo en el proceso de unificación: cuando el Common Law inglés estaba prácticamente unificado todavía subsistía en Francia la pluralidad de Cortes judiciales (Parlamentos). Pero lo que interesa aquí subrayar es que esa reserva latente de unificación constituida por el poder real sólo empezó a operar efectivamente a partir de un determinado momento, cabalmente a partir del instante en que, con el renacimiento del comercio y de las ciudades, se minaron los cimientos del régimen feudal, entendido no sólo como estructura jurídico-política sino como modo de producción basado económicamente en pequeñas unidades agrarias de autoconsumo; o sea, la unificación política avanza sobre los rieles de la económica, bien entendido que a su vez contribuyó a acelerarla.

Lo mismo cabe afirmar respecto al juego del factor lingüístico: la lengua creó un marco para la comunidad pero; a la vez, la fijación y extensión de la lengua a expensas de los dialectos locales y de otras lenguas acompañó al proceso de unificación y ampliación del mercado. Ch. Hill lo ha recordado para Inglaterra: Londres **impuso** al resto del país, junto con la nueva moral económica y sus normas legales (Estatuto de Aprendices), su lengua y financió a predicadores que propagaran por el país la forma de entender la religión en la capital (lugar citado).

En definitiva, la nación es una realidad que se forma al hilo del desplazamiento del llamado modo de producción feudal por el modo de producción capitalista: no existen naciones en la antigüedad clásica —en Roma por ejemplo es la Urbe la que da unidad al Orbe ni son naciones las estirpes germánicas (por más que hayan proporcionado los nombres de algunas naciones), ni se da este fenómeno fuera de la órbita de la cultura europea hasta tiempos recientes. En la misma Europa sólo hasta bien adentrada la llamada Edad Moderna— casi en las fronteras de la Contemporánea— se puede hablar en puridad de naciones. Es la burguesía en esta etapa inicial el agente histórico de la nación en cuanto alumbró su supuesto: la sociedad civil en tanto que orden autónomo estructurado sobre las relaciones de mercado, frente a la confusión de las instancias política, religiosa y económica imperante en el orden feudal con su predominio de las relaciones de hombre a hombre. Sentado esto hay que añadir que el proceso de formación de las singulares naciones presentó sus rasgos específicos. Como apuntamos más arriba los sujetos de la historia no son los modos de producción sino las formaciones sociales, cada una con una peculiar articulación de la estructura y superestructura.

Por otra parte, el caso español ofrece un sólido contrapunto para poner de manifiesto la limitada eficacia de los factores superestructurales cuando fallan los factores estructurales de unificación. El proceso de desmembración del gran cuerpo de la monarquía católica, que amenaza en el siglo XVII a sus mismas bases peninsulares (en el caso de Portugal consumado), en contraste con lo que acontece en Francia, en Inglaterra, en Holanda, apunta a la debilidad constitutiva del edificio levantado por los Reyes Católicos. Sólo con el siglo XVIII se sientan las bases para la creación de un mercado **nacional**, aunque todavía Marx

contemplando la situación española en los albores de la Guerra de la Independencia señalaba la débil articulación de las diversas regiones de la Monarquía española (Cf. «Revolución en España», 2a parte, artículo I). Sin embargo, la verdad es que en el siglo XVIII se habían dado importantes pasos en aquella dirección: Por lo que respecta a Cataluña coinciden en ello todos los autores. (F. Soldevila, Vicens Vives, Piere Vilar); en palabras de este último: «El impulso del siglo XVIII fue la oportunidad de la unidad española» (Cf. «La Catalogne dans l'Espagne Moderne», **Introduction** que lleva por título «Espagne et Catalogne. Examen retrospectif des relations entre les deux groupements», pág. 158). ¿Cómo dar razón de esa integración a la salida de una crisis histórica que se cierra con la desaparición del Estado catalán autónomo (Decretos de Nueva Planta de Felipe V)? También los tres autores citados coinciden en la explicación. Las causas de la integración son, en palabras de P. Vilar: «la prosperidad burguesa y la aceptación por Madrid de las aspiraciones económicas de la periferia» (id pág. 160). Como ha recordado Soldevila, en esta época se produce «la articulación de la economía catalana con la de las otras comarcas peninsulares» (Cf. «Historia de Catalunya» pág. 1207). Sobre todo en la América española, abierta a sus productos, encuentran los catalanes una fuente de acumulación. Los avances de la conciencia unitaria se revelan con fuerza con motivo de la Guerra de la Independencia y del proceso constituyente de Cádiz.

Ahora bien, en las páginas de esta Revista evocaba P. Vilar (Cf. Realidad, n° 16 «La Guerra de 1936 en la Historia Contemporánea de España. Intento de orientación y problema de fuentes») las consecuencias paralizadoras que para el desarrollo burgués español en el siglo XIX tuvieron la pérdida del Mercado Colonial protegido, fuente de acumulación de capital, y el fracaso de la obra ligada al proceso desamortizador. Aquel queda limitado a unos pocos focos, por otra parte no homogéneos; únicamente algunas regiones se industrializaron: hasta bien avanzado el siglo prácticamente sólo Cataluña, sobre la base de la industria textil. No va a ser la única consecuencia de esos fenómenos comprometer la suerte de la revolución liberal-burguesa, sino que, como señala el autor francés, era asimismo, «el destino del Estado-Nación unitario y burgués» lo que quedaba comprometido (lugar citado); es decir, el proceso de unificación del país, que, sobre una incipiente base burguesa, tan notables pasos había dado durante el siglo XVIII. Y ello a causa del desfase estructural abierto entre las diferentes partes del país como resultado de aquellos hechos. Con la particularidad de que este desfase estructural presentaba las siguientes características que le daban especial relevancia. En primer lugar que las fronteras de ese desfase venían a superponerse en gran parte a aquellas que había trazado más acusadamente la historia peninsular y de las que, aparte el recuerdo histórico, quedaban importantes restos (instituciones de derecho privado y, en su caso, de derecho público, lengua, etc.). Después, que las regiones en que se producirá un auténtico desarrollo capitalista (industrial y no simplemente agrario y financiero) no eran las que habían alumbrado el estado español histórico, siendo, además minoritarios en el conjunto del país.

La presencia combinada de ambos tipos de factores (estructurales y superestructurales) es, a nuestro juicio, el hecho del que hay que partir a la hora de explicar la dinámica de las actitudes que desembocarán en la eclosión de los nacionalismos periféricos. El juego dialéctico de ambos tipos de factores ayudan a comprender algunos rasgos del caso español por contraste con el italiano, en el que si se da también un acusado desajuste estructural entre las diversas partes del país (en Italia entre el Norte y el Sur), sin embargo, el motor de la unificación, al agente histórico del Estado Unitario, son las regiones industrializadas del Norte: el poder político coincide con el económico. Ahora bien, cuando formulamos la tesis enunciada al comienzo del párrafo debe entenderse que no queremos significar en modo alguno que la **forma** en que se presenta el juego de los factores estructurales y superestructurales sea uniforme: en el caso español, por ejemplo, salta a la vista la diferencia entre, por un lado, Galicia, y por otro, Cataluña y el País Vasco que, cualesquiera que sean las diferencias entre ellos, presentan un desarrollo burgués en sus núcleos urbanos por contraste con la realidad socioeconómica gallega: una estructura aplastantemente agraria de tipo semifeudal (entendido el término feudal como modo de producción y no como organización política).

Además, y esto es fundamental, el juego de esos factores pasa necesariamente por la mediación de unas clases, que son las que los hacen operativas en función de sus posibilidades de acción, de sus frustraciones, etc. Esto lleva implícito varias cosas. En primer lugar, que sean distintas las clases protagonistas de la reivindicación nacional en la medida en que sean diferentes las estructuras socioeconómicas. Segundo, que si se admite el protagonismo histórico de las clases sociales, no se puede desvincular la reivindicación nacional de su contenido de clase que impregnará el sentido de la correspondiente reivindicación nacional, lo cual no es obstáculo a la convergencia de clases diferentes en una reivindicación nacional, aunque según cual sea la clase hegemónica del proceso éste adoptará uno u otro contenido que, en el caso de clases antagónicas, no dejará a la larga de emerger conflictivamente. Tercero que por las anteriores consideraciones debe tenerse en cuenta no sólo la articulación interna de las clases en la formación social que trata de afirmarse sino, asimismo, su relación con las clases de la formación social frente a la que se afirma.

Sobre estos lineamientos ha construido su explicación de la eclosión del nacionalismo catalán y de su trayectoria Pierre Vilar (Cf. «Catalanismo i Revolució burguesa») de cuyos espléndidos trabajos es deudora nuestra elaboración. Como dice Vilar: «sin un conjunto de **supuestos estables** el arsenal intelectual de un 'nacionalismo' se movería en el vacío. El problema es saber **por qué, cómo y por quién** este arsenal en tal momento de la historia es eficazmente montado y utilizado» (obra cit. pág. 143). Pues el examen histórico, desde 1720 a 1936, muestra no sólo el relevo de unas clases por otras como protagonistas del catalanismo y la ausencia del proletariado industrial; sino, la que es más importante, unas actitudes diferentes en las relaciones grupo catalán-grupo español

(a algunas de las cuales se ha aludido más arriba). Para Vilar los mecanismos esenciales son: «el papel del desarrollo desigual de las estructuras y el papel organizador de las clases» (obra cit. pág. 157). En la base de la eclosión del nacionalismo catalán está la disimilitud de las estructuras socioeconómicas catalana y española en el siglo XIX que frustra históricamente las aspiraciones de la burguesía industrial catalana y la hace volver los ojos allí donde las puede hacer triunfar. En sus palabras: «Fue el deseo frustrado de forjar el grupo **español** a imagen de la **nación moderna**, sobre la **industria** y el **mercado nacional**, el que lanzó a los doctrinarios y a los hombres de acción catalanes hacia los sueños históricos de un Estado propio y de una 'nación' catalana» (obra cit. pág. 157). Es lo que pone de manifiesto la magistral exposición que hace de las relaciones entre grupo catalán y grupo español centrada en los períodos 1720-1808, 1820-1885, 1885-1917. No es que Vilar reduzca la existencia de una nación a una cuestión de «política económica y de coyuntura», puesto que «el **marco de la comunidad** depende del pasado. Y la coyuntura no actúa sino a través de unas clases sociales que la sienten. Pero estas clases por su parte, miden las solidaridades históricas con el patron de su descontento, de sus satisfacciones, de sus posibilidades de acción» (obra cit. pág. 160).

Por su parte J. Solé Tura ha destacado una faceta capital de la actuación de la burguesía catalana, a saber su escasa capacidad revolucionaria, su tendencia al compromiso con la oligarquía agraria y financiera que gobierna el país, que es otra de las claves, a nuestro juicio, para entender el proceso histórico de la burguesía catalana. Por un lado, las diferencias estructurales entre Cataluña y el resto de España explican que la burguesía catalana acabe volviendo los ojos hacia Cataluña, hacia donde se siente clase hegemónica, hacia donde ha sido capaz de movilizar a las otras clases (empero, no a todas) detrás de sus banderas. Por otro lado, la debilidad de esta misma burguesía en el contexto español, las tensiones de clase catalanas, la impulsan a un compromiso con la oligarquía, patente a todo lo largo del siglo XIX y del primer tercio del XX, y que, en definitiva, la conducen a renunciar a la cabal realización de su empresa nacional. Sin embargo, el resultado de esta acción es la afirmación de una conciencia nacional catalana que se extiende a otras capas de la población y que, cuando se produzca la deserción de los sectores mayoritarios de la burguesía catalana, otras clases (concretamente la pequeña burguesía) asuman la dirección de la reivindicación nacional (aproximadamente a partir del tercer decenio del siglo XX).

Al contrario de lo que sucede con el nacionalismo catalán, es prácticamente inexistente la bibliografía científica sobre los nacionalismos vasco y gallego. En todo caso, a nuestro juicio, su estudio —como uno general al de toda la problemática nacionalista— debe abordarse sobre lineamientos anteriores que, para terminar resumimos. La nación es una realidad histórica, que surge en el terreno de las formaciones sociales que han recibido el impacto del modo de producción capitalista. Protagonizada hasta el presente siglo comunmente por la burguesía, con el siglo XX la reivindicación nacional se convierte,

en general, en un momento capital de la lucha antiimperialista. Cualquier reivindicación nacional es inseparable de un contenido de clase que impregnará el sentido de la reivindicación nacional, aunque quepa la convergencia—incluso de clases antagónicas— en la consecución del objetivo nacional. La historicidad de la nación se proyecta no sólo sobre su surgimiento sino sobre su existencia, por eso resulta altamente arriesgado dar por definitivo el complejo nacional existente sobre un determinado espacio: el futuro está abierto a la emergencia de nuevas realidades nacionales y a la desaparición de las antaño existentes.

En conclusión, forzando al tesis podríamos decir que una nación es una afirmación nacional; los factores histórico-culturales, contra lo que suele creer, desempeñan un papel secundario, lo esencial es la conciencia de grupo específico que puede surgir ya por segregación de una comunidad hasta entonces no puesta en duda (sería el caso, por ejemplo, de que en el marco territorial del Estado español se afirmase una conciencia nacional canaria), ya por integración en una comunidad más amplia (sería el caso, por ejemplo de la cristalización de una conciencia nacional europea que desplazase a las conciencias nacionales otrora existentes, aunque se puede discutir si en este caso sería legítimo continuar hablando de nación), ya por la emergencia de una auténtica conciencia nacional en

donde operaban otras formas de conciencia de grupo (el caso de muchas de las naciones del llamado Tercer Mundo), etc. Claro está que los fenómenos de conciencia descansan sobre una base **material**, pero en esta base **material** lo esencial viene constituido por las relaciones de producción y no por los factores históricos, culturales, geográficos, étnicos, etc. Ciertamente no debemos incurrir en el simplismo de pensar que cualquier inversión en las relaciones de producción tiene su correspondencia sincrónica en el nivel de la superestructura, pero para aludir a un ejemplo polémico: ¿En qué grado la persistencia de una conciencia nacional vigorosa en el sistema socialista de Estados no hunde sus raíces en buena medida en el hecho de que las relaciones en el seno de dicho sistema no están exentas de factores de dominación por parte de la gran potencia de esa constelación? Por último debe subrayarse el papel jugado por los intelectuales (en el sentido gramsciano del término) en la definición de una conciencia nacional. Como dice Gramsci: «una masa humana no se 'distingue' y no deviene independiente «para sí», sin organizarse (en sentido lato) y no hay organización sin intelectuales, es decir sin organizadores y dirigentes, esto es sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas 'especializadas' en la elaboración conceptual y filosófica» (Gf «Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce», pág. 12).



LIBROS

Al margen de «STORIA DEL MARXISMO»

de Vranicki

No es posible abordar sin cierta desconfianza los trabajos de tipo enciclopédico, de conjunto, que con frecuencia se pretenden «summas» en que se articule todo un saber; obras en las que, por su carácter global, no deja de percibirse el intento de llegar a ser «biblia», con todo lo que ello arrastra consigo: establecimiento de una verdad y también —aspecto no menos dañino— resumen o extracto en el que discípulos presurosos encuentren, condensadas y sin esfuerzo —abolido el «maravilloso don»: el tiempo— doctrinas que exigen ser recorridas y apresadas en un doloroso trabajo. La *Storia del marxismo* de Vranicki presenta exteriormente esos inconvenientes, que presentó en su día, y presenta —independientemente de su valor—, *La destrucción de la Razón*, fuente en la que tantos han ido a beber, de segunda mano, tesis y refutaciones, ahorrándose el fructífero viaje a través de la Teoría de la Ciencia, pongamos por ejemplo. Estos trabajos enciclopédicos son, quizá, la contrapartida que ha de pagarse en un momento histórico y social («social» sobre todo), en que, por un lado, se exige coherencia teórica; por otro, vasto saber, amplia «información» y, al mismo tiempo, premura y rapidez; tiempo en que se exige madure el conocimiento al modo de esos animales que, destruidos todos los ritmos biológicos, deben abastecer un confortable consumo.

Y, no obstante, la obra de Vranicki merece la atención y el exámen por más de un motivo, que, paradójicamente, es el anverso, o el reverso, de lo que antes decíamos. En efecto el arco histórico que el autor examina es inmenso, y ya el título lo indica: historia del marxismo. Pero esa amplitud sospechosa presenta características que, independientemente de lo apuntado, constituyen un valor y, hasta podría decirse, una innovación en el plano, al menos, político.

Vranicki para describir y organizar toda esa materia histórica se instala en una perspectiva poco habitual, abandonando el enfoque «cerrado», en el que el núcleo y la forma

del pensamiento marxista se estudiaban en función de un a posteriori: su desembocar en el leninismo. Era ésta una práctica no sólo infecunda, sino reductora y mistificante, que extinguía en el pensamiento de Marx, y en el marxismo, elementos e iniciativas allí presentes, pero que no habían sido recogidas, o sólo implícitamente apuntadas, en el curso **determinado** de una **determinada historia**. Aparte de otras consideraciones, semejante práctica llevaba en su centro un riesgo mortal de **pragmatismo**, puesto que definía y valoraba en función de un resultado; pragmatismo también estrecho, ya que consideraba la historia como cerrada y el resultado como definitivamente adquirido.

Históricamente, en efecto, el pensamiento marxista, y por ende el de Marx, debe ser buscado allí donde realmente se encuentra, es decir en un fecundo punto de arranque del que, luego, derivan múltiples canales, los unos más vastos y comprensivos, otros más estrechos —eso es indudable—, pero todos ellos desarrollando elementos contenidos en el origen, y en ese sentido, aunque sólo en ése, presentándose como resultados de aquella revolución teórica. Incluso cuando —como sucede a veces— la elaboración de un momento del «sistema» conduce a una desarticulación del mismo (el economismo, por ejemplo), la conexión es innegable, no consiguiéndose nada con ignorarla, y siendo más útil elucidar su causación, así como los equívocos —quizá objetivos, es decir «marxistas»— en que ha podido tomar pie. En este sentido las consecuencias forman parte de la totalidad, la esclarecen; desarrollan aspectos, muestran —en sus insuficiencias— los puntos débiles, los desequilibrios internos, iluminando crudamente la célula madre.

Pero hay un segundo aspecto sobre el que queremos llamar la atención: en cierta manera (y sólo cierto formalismo puede ignorarlo) el pensamiento de Marx y el marxismo se encuentran allí donde y cómo son acogidos por la historia

real. La «lectura» de Marx, si hacemos abstracción de académicos purismos, también situados —y cuánto—, ha ido haciéndose en medio de determinaciones y desde niveles históricos que, conforme a sus estructuras, han captado el «sistema» y su articulación. Independientemente de que se intente en un plano teórico esclarecer, del modo más agudo posible, el contorno originario del marxismo, es indudable que son esas otras lecturas, realizadas bajo el fuego de la lucha y a la intemperie de la acción revolucionaria, en las articulaciones de la historia, las que más significación propiamente marxista tienen. En este sentido— y sobre ello habría que volver de modo menos rápido —el pensamiento de Marx es abierto, no tanto por lo que en él haya de no—tematizado (preocupación altamente universitaria), como por su supuesto esencial, «historicista y revolucionario»: una teoría apoderándose de las masas. Su inserción de principio en la historia, su carácter de esclarecimiento de una práctica esclarecedora a nivel «real», hace que el pensamiento de Marx sea, sí, una determinada articulación de categorías, pero también un fermento susceptible de «lecturas activas», remodeladoras, **mutiladoras incluso**.

Nos parece ésto algo implícito, repetimos, en algunos de los momentos esenciales del pensamiento de Marx que conexiónaba, aun cuando no en forma de reflejo, construcción teórica-historia y, lo que es simplemente derivado, mediación de la teoría por la práctica.

Que hoy, desde distintos puntos de vista, se impugne esa relación, en formas a veces exasperadas y vanas, no debe sorprender, y pueda quizá explicarse por un **relativo estancamiento** de la práctica revolucionaria, y por la consiguiente pérdida de conciencia de que el enfoque es una apertura determinada por el «ser» activo.

Es evidente que, sea cual fuere —y es enorme— el interés de lo originario y propio del pensamiento marxista «en sí», el verdadero marxismo, su multifacético desarrollo forma parte de la totalidad, máxime cuando las diversas lecturas se ven conexionadas por el hilo rojo, el eje que las atraviesa y soporta: el movimiento obrero revolucionario en sus diferentes modos y situaciones. Y esto podría llevarnos a formular una pregunta, quizá testimoniante ¿dónde mejor buscar el perfil y vida de una pensamiento revolucionario que en la historia, en el proceso mismo de la revolución?

Y, entiéndase, que no negamos el interés que puedan ofrecer investigaciones estrictamente «teóricas»; no, pero nos parecen estrechas si, para constituirse, deben excluir la consideración de las estructuras que ofrece la totalidad en marcha. Sí, esa teoría que, aunque teoría, «si muove» portada por la acción de los hombres en quienes encarna.

Paralelas a la reducción estalinista, que perfilaba desde un a posteriori, las reducciones que aquí impugnamos hacen lo mismo, pero en nombre de un «específico» y «auténtico» marxismo. Digamos, para concluir con este punto, que el auténtico marxismo es el otro, el total y proteico que va transformando el mundo. El originario y químicamente puro también existe pero —paradoja del historicismo— **en modo derivado, o como módulo**.

La obra de Vranicki extiende la consideración por encima de fronteras de «ortodoxia» (sea del género que fuere), adoptando los supuestos anteriores, y estudiando cómo la posición central de Lenin, por ejemplo, se conecta con las

laterales de Kautsky, Trotsky o Luxemburg; órbita en la que el leninismo cobra su auténtico sentido, en tanto que re-posición de lo originario en una situación concreta. Pero hay más. No sólo por razones de principio sino por necesidad terapéutica el enfoque abierto es hoy, no sólo necesario, sino vital, y buena prueba de ello es que aparezcan —nos referimos al campo propiamente marxista— obras como la de Vranicki. La reducción estaliniana no pudo mutilar potencialidades implícitas en el marxismo, sin efectuar un doble movimiento: por un lado, la expulsión fuera del horizonte de todo cuanto no se encontrara en **determinada línea de desarrollo**; por otro, una vez efectuada esa limitación del campo, podía elevarse la teoría a intemporal, cerrado dogma. La teoría de Marx primero se desconectaba de sus secuencias, múltiples; luego de sí misma, para hacerse método abstracto, código y hasta recetario.

Disolver esas cristalizaciones dogmáticas exige reconsiderar historicamente la totalidad en movimiento. Y no sólo se trata de conquistar una visión más precisa del núcleo antes abstracto, sino, y es lo esencial, de recuperar en algunos de esos canales laterales puntos de vista que, sí, cierto desarrollo (históricamente determinado) invalidó, pero que no por ello han perdido su núcleo de verdad. Que éste no se encuentre allí de manera inmediata, es cosa evidente, pero no puede negarse que un análisis, desde un nuevo plano histórico pueda encontrarlo. ¿Cómo, si no, explicar el interés que hoy despiertan pensamientos como el de Trotsky o Rosa Luxemburg?

* * *

Esa voluntad **amplificadora**, que le concede al pensamiento marxista sus verdaderos límites, aparece ya en las primeras páginas consagradas, de modo rápido, a la descripción del contorno problemático en que se inicia la reflexión de Marx. No se trata, en modo alguno, de confundir génesis y estructura, ocasión y arquitectura de un pensamiento, pero tampoco es imposible ignorar conexiones. La gran revolución teórica ha comenzado, dice Vranicki, con Kant, quien se levantó «contro una realtà caratterizzata dalla soggezione personale dell uomo» (1). En este terreno se desarrolla el capítulo introductorio, en el que se trata la aparición de un concepto clave: el de **sujeto histórico activo**; examina, en efecto, la transición Kant a Fichte, es decir, la **reestructuración del principio transcendental** de aquél en la Teoría de la Ciencia: «Para Fichte el principio transcendental de Kant es un fundamento adecuado a la libertad absoluta del sujeto y del sistema del saber»; transcendental, que Kant había entendido como incondicionado, pero manteniendo un dualismo que Fichte rechazaría en tanto que «limitación del sujeto»; de ahí su gran esfuerzo por deducir (partiendo del principio transcendental, del sujeto absoluto, y por dialéctica interna) todos los puntos y categorías del saber. Reducción del dualismo kantiano que podía ya desembocar, a través de la crítica de Schelling, en «un unico principio ideale originario, che già solo per questo era unità de oggetivo e soggetivo», es decir, en Hegel, cuya idea absoluta llevaba en germen «el contenido esencial del mundo» (2).

En este proceso de reducción, al principio transcendental, de todos los radios, así como en la «desubjetivación» **sui generis** llevada a efecto por Hegel, la filosofía alemana elaboró, bajo los velos de la especulación, la noción de «trabajo humano», de sujeto histórico activo. Punto esencial que Marx pondría de relieve en 1844, y que constituye un primer peldaño hacia la crítica de la economía política.

Es claro que lo significativo del intento de Vranicki se encuentra, por decirlo así, en los márgenes de su análisis. En efecto, esta conexión filosofía alemana-marxismo así investigada plantea problemas de más vasto alcance: el de **las conexiones en medio de las rupturas**, para emplear la terminología y el concepto de Bachelard, hoy **divulgado** por Althusser. Y la pregunta es la que sigue: continuidad y ruptura ¿son algo más que los contenidos de dos enfoques, siempre posibles, en lo que concierne a un objeto, que las presenta a ambas anudadas, confundidas? Esto nos parece esencial, y nos lleva a pensarlo, no sólo la larga e interminable discusión, sino las aporías en que se debate la tesis radical (hoy atenuada) de la ruptura, ya que ésta se ve obligada a cortar «absolutamente» el momento científico de sus engarces históricos, y a fundarse en una conciencia **no históricamente constituida**.

Si así fuera, si la dicotomía continuidad-ruptura no fuese más que la manifestación de enfoques polarizados, metodológicamente legítimos, pero, luego ilegítimamente introducidos en el objeto, ¿qué decir de su constitución? El privilegio dado al corte no sería sino el resultado de una visión estrecha de la totalidad en movimiento, estrechez agravada por ser la propia de las «gafas del filósofo», y no de cualquiera, sino de uno que, ascéticamente, se ha retirado de la historia presente.

¿Quién pondrá en duda que el momento de las puras conexiones categoriales pueda ser reductible y, se paradójicamente, investigado?; pero ese momento debe ser más tarde introducido en el proceso de una totalidad, en cuyo seno lo «ideal» se encuentra conectado con lo «real»; una totalidad que, por su carácter histórico, los engloba a ambos.

No se trata de confundir niveles, sino de incluirlos dentro de un nuevo **enfoque** en el que teoría y práctica se conexionen, para una **conciencia de tipo histórico**. Conciencia que, a su vez, sólo un malentendido, puede crear a-científica; **conciencia que lo es sólo de un determinado tipo de ciencia, precisamente el marxismo**.

* * *

En una breve reseña no es posible sino suscitar los puntos que, por una razón u otra, parecen relevantes. Digamos que nos parece estimulante el análisis que el autor hace de la obra inicial de Marx. No porque queramos replantear tan traída y llevada cuestión; no, sino por otras razones.

Es interesante notar el carácter ascendente y, al mismo tiempo, anudado del pensamiento de Marx en sus momentos de génesis; observar en qué forma las diferentes problemáticas **se conexionan, llevan las unas a las otras para, finalmente, cristalizar en una nueva**.

Pueden de modo sumario individualizarse tres círculos teóricos en esos años de aprendizaje, cada uno de ellos definido por una oposición de términos: autoconciencia/religión; democracia/estado; comunismo/propiedad. En la **Disertación** es la liberación de la autoconciencia, en contraposición con el principio religioso, lo que está planteado, y Marx se acerca a Epicuro como realizador de esa autonomía; actitud que Vranicki y Oizerman califican de «ilustrada», y que se transforma, muy pronto, en una de mayor alcance. La colaboración de Marx en la **Rheinische Zeitung** (1-1-1842) va a situar

su reflexión en un nuevo círculo de problemas: tanto el artículo sobre la «censura» como el referente a la ley sobre el «robo de la leña» le obligan a definir en el plano político, «terrestre», las cuestiones de la libertad. El eje que Strauss había trazado, contraste filosofía/religión, cambia totalmente; para Marx la filosofía ya aparece, por un lado, como insertada en el hombre, «secularización de la conciencia humana», que no «está fuera de él, como tampoco lo está el cerebro, aunque no se encuentre en el estómago» (3), filosofía, pues, inmanente; por otro, como instancia crítica que apunta al «Estado y demás instituciones sociales», con el fin de transformarlas, realizándolas conforme a su esencia. Este es el punto de vista para el que el Estado no puede realizarse sino como democrático. Ahora bien, este vertiginoso proceso de crítica. («Nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que, en la crítica del mundo, queremos encontrar el nuevo... Si la construcción del futuro y el hallazgo de una solución válida para todos los tiempos no es cosa nuestra, tanto más claramente aparece la tarea que debemos cumplir hoy, es decir, la crítica implacable de todo lo que existe, implacable en el sentido de que no debe arredrarse ante sus resultados, y menos aún ante el conflicto con las fuerzas que existen», carta de 1843), ese proceso de crítica recibirá en la **Judenfrage** una inflexión determinante. Es allí donde Marx, analizando su propia experiencia abre un campo. En efecto, del mismo modo que la crítica de la religión nos ha llevado a la del Estado, del mismo modo la crítica política debe desembocar en una más profunda: «La cuestión de la relación entre la emancipación política y religión, se transforma para nosotros en cuestión de las relaciones entre la emancipación política y la emancipación humana». Pero ¿qué se encierra en esta brumosa fórmula? Marx examina el Estado y halla que ninguno de los derechos del hombre «sobrepasa al hombre egoísta», y que el único «lazo que une a los singulares es la necesidad natural, la necesidad, el interés privado, la conservación de la propiedad». Ese es el terreno desbrozado, y todo proyecto liberador debe ahora comenzar con una **crítica de la propiedad**, con un análisis de lo que significa esa separación, propia de la constitución burguesa, entre ciudadano abstracto y hombre, o entre miembro del estado y elemento en la sociedad civil.

Camino perfectamente conocido, pero que vale la pena recorrer para reconocer su perfil. Por un lado Marx parte del punto en que la filosofía hegeliana ha empezado a descomponerse: crítica de la religión, como momento indispensable para la realización de la autoconciencia, o del **ser para sí**. Este será el eje en torno al que irán articulándose otras problemáticas, o el **problema que irá perfilándose en nuevos planos y contextos teóricos**: de la autoconciencia libre, a la libertad en el estado democrático, hasta la libertad por la negación de la político y la abolición de la propiedad privada.

Este es el arco recorrido, por una parte, pero por otra, **el sentido** de una teorización que tiene como centro y objetivo la liberación del hombre, el paso a la historia, y de la necesidad a la libertad. Puede incluso añadirse que en las obras de madurez, y muy particularmente en los **Grundrisse**, resurge, **modificada**, la vieja preocupación, la que versaba sobre la constitución de «una conciencia plena y autónoma». En efecto, analizando las dialécticas de la producción de valores, Marx escribe: «La existencia puramente subjetiva del obrero frente a sus propias condiciones, le da una forma objetiva, indiferente en relación con éstas: es un valor de uso, el salario, al lado de las condiciones autónomas de su valorización en tanto que valores» (4), esbozando así la problemática de la **subjetividad abstracta**, paralela a la que recorría la crítica juvenil de la religión, en la que la

conciencia separada de su producto —dios— yacía en el temor y el abandono.

El camino genético no es en manera alguna exterior ni indiferente a la estructura; no sólo la posibilita (como su campo), sino que la significa.

Volviendo a la obra de Vranicki hemos de decir que nos parece urgente que, de nuevo, se considere el marxismo en relación con esas amplias problemáticas, desde enfoques que rompan las crispaciones pretendidamente rigurosas, en que lo ha encerrado cierta práctica, excesivamente universitaria. Rigor que, por sus módulos interpretativos, deja a veces escapar la sustancia de lo analizado. Al leer la obra de Vranicki comprobamos hasta qué punto, en los últimos años y en el terreno de la investigación, se ha perdido algo que caracterizó a una gran época: el enraizamiento de lo teórico en la consideración de las tareas, interrogantes históricos; época de la que Lukacs fué último gran representante.

Diego OLVEGA.



NOTAS

- (1) Vranicki, *Storia del marxismo*, Editori riuniti, Roma, 1972, 2 vols. I, 23.
- (2) Cf. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Ed. Suhrkamp, 1966, p. 35.
- (3) Oizerman, *Die Entstehung der marxistischen Philosophie*, Dietz Verlag, 1965, 115.
- (4) *Fondements de la Critique de l'économie politique*, Anthropos, 1967, I, 426.

De las ediciones de Moscú

- La Revolución proletaria y el renegado Kautsky
- Materialismo histórico
- El programa agrario de la primera revolución rusa (1905-1909)
- El origen de la propiedad privada y el Estado
- Ensayo de historia de la economía de la U.R.S.S.
- Fundamentos del materialismo dialéctico e histórico
- El origen del hombre
- Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política, C. Marx.
- Manuscritos de C. Marx.
- La guerra y la Revolución, Lenin.
- El proceso de acumulación del capital, C. Marx.
- Revolución y contrarrevolución en China, M. N. Roy.
- La ideología del pequeño burgués, J. Plejanov.
- La crisis de la socialdemocracia, R. Luxemburgo.
- La vía italiana al socialismo, P. Togliatti.
- El bolchevismo y la dictadura de proletariado, Lenin, Radek, Trotsky y otros.

En venta en:

Colección Ebro: 7, rue Debelleyme - Paris-3^e
 Librairie des deux mondes: 30, rue Gay-Lussac, Paris-5^e