



TRAS EL DILUVIO

Un ensayo de posmarxismo

Ludolfo PARAMIO

However we explain the «post-Marxist» mood, we know that such a widespread subjective trend is an objective event: times *have* changed, because Marxist self-assurance has dwindled.

Ronald Aronson

Los antecedentes

El punto de arranque de estas líneas es un hecho, no por conocido menos llamativo, que tuvo lugar a finales de los años 70: después de haber sido la tradición de pensamiento hegemónica en los países latinos durante al menos una década, década que a efectos simbólicos podemos situar entre 1968 y 1978, el marxismo entró en una espectacular crisis, y se derrumbó como ideología política, como visión del mundo y como paradigma teórico, creando un imprevisible vacío en la vida cultural de España, Italia y Francia.

Quizá el escaparate francés sea lo que mejor resuma el desastre. Si se desea ser cruel se puede recordar a los *nuevos filósofos*, el puñado de antiguos teóricos de la extrema izquierda maoísta cuyo simultáneo descubrimiento del carácter intrínsecamente totalitario del marxismo fue durante unos meses el acontecimiento cultural de

moda en París. Ni André Glucksmann, sin duda el más presentable, ni Bernard-Henry Lévy, el más espectacular, justificarían *a posteriori* el desmesurado relieve que se dio a su lanzamiento comercial. Pero, sin caer en anécdotas menores, cabe recordar que sólo tras la crisis del marxismo descubrieron los lectores franceses a Popper, y que el propio Raymond Aron, por poner un ejemplo más local, debió esperar también hasta ese momento para ser valorado positivamente por sus antiguos detractores izquierdistas.

Durante esa simbólica década, que una verdadera historia de las ideas exigiría matizar mucho más, una serie de tradiciones marxistas se impusieron de forma casi obsesiva en la Europa latina. Louis Althusser se transformó a partir del Mayo francés en el filósofo oficial del marxismo latino. Este hecho representa un cúmulo de paradojas. En primer lugar, los mejores trabajos de Althusser, en los años anteriores, no conectaban bien con el espíritu de 1968, sino que por el contrario su crítica del humanismo marxista, en nombre de una revolución teórica que suponía cortar con las lecturas hegelianas de Marx, estaba mucho más cercana a las tradiciones ortodoxas de los partidos comunistas. En segundo lugar, su propio intento de asimilar el impacto de los hechos de Mayo le llevó a un peregrinar por el maoísmo del que obtuvo algunas frases retóricas pero pocas innovaciones teóricas. En bastantes aspectos 1968 es la fecha que marca a la vez la consagración de Althusser y el comienzo de su cuenta atrás, el comienzo de un período de decadencia en el que se harían más notables sus insuficiencias metodológicas y sus contradicciones políticas (patentes en sus frustrados intentos de intervenir en la línea política del PCF).

Por su parte, Nicos Poulantzas, un exiliado griego en París, formado en la teoría del derecho y que en 1967 había irrumpido en el campo de la teoría política, se haría famoso por un libro especialmente hermético sobre el Estado capitalista y la lucha de clases, cuyos aspectos más innovadores frente a la tradicional concepción instrumentalista del Estado no podían ocultar una fuerte y no reconocida dependencia respecto al paradigma funcional. Pese a su hermetismo, o gracias a él, Poulantzas se convertiría en un modelo lingüístico para los marxistas en el terreno del pensamiento social. Gentes incapaces de comprender su compleja dialéctica entre el campo de las estructuras y el campo de las prácticas no tendrían, sin embargo, mayor problema en copiar su terminología para fingir utilizar sus ideas. A ello contribuirían decisivamente los manuales de Marta Harnecker, que divulgaría la terminología y los escritos de Althusser y Poulantzas reduciéndolos al nivel de textos escolares, tan aptos para la repetición ritual como inadecuados para la investigación o para el pensamiento innovador.

En Italia, Galvano Della Volpe, un filósofo conceptualmente oscuro y de difícil estilo, había adelantado algunos de los mejores

hallazgos de Althusser sobre la cientificidad del pensamiento de Marx, también en abierta polémica con la tradición hegeliana, pero había logrado hacerlo en términos intraducibles a los utilizados por Althusser y su escuela, lo que consiguió crear algunos curiosos equívocos y una dura polémica. (En esas mismas épocas, Manuel Sacristán, la única personalidad española comparable a Althusser o Della Volpe, dejaría público testimonio de su desesperanza ante un marxismo de pretensión europea, como el de Althusser, que ignoraba sin embargo las más elementales aportaciones del empirismo lógico, y que hablaba de metodología como si esta disciplina hubiera nacido en Francia).

Althusser, Della Volpe y Poulantzas serían las grandes figuras del marxismo latino en los años 70. Della Volpe, ciertamente, sería ignorado sistemáticamente en Francia, y poco leído aunque bastante citado en España, especialmente por su crítica de la estética de Lukács, que hasta entonces había sido considerada definitoria de la ortodoxia en estas materias. Pero en Italia su influencia sería muy significativa, e incluso estaría presente, paradójicamente, en la obra de Lucio Colletti, que en la segunda mitad de los años 70 contribuiría de forma decisiva al estallido de la crisis del marxismo.

El marxismo latino pudo atribuirse incluso un precedente clásico con el descubrimiento de la herencia de Antonio Gramsci, a quien se comenzaría a citar e interpretar ritualmente en los 70, con la osada seguridad que daba un fuerte desconocimiento (conviene recordar que hasta 1975 no se contó con la primera edición crítica, en italiano, de los *Quaderni del carcere*). Gramsci, mártir y heterodoxo de la Komintern, teorizador de la política frente a la vieja tradición economicista del marxismo, redescubridor de la sociedad civil frente al obsesivo hincapié leninista en el Estado, estaba condenado a ser presa de los exégetas. La noción gramsciana de *hegemonía*, perentoriamente condenada por Althusser como muestra de una concepción subjetivista del marxismo, ofrecía sin duda una sugestiva herramienta para la resolución del problema de las alianzas de clase; una herramienta muy superior a otras concepciones heredadas. Sin embargo, la frecuente utilización del término reflejaría más a menudo una simple moda que una verdadera renovación conceptual.

En sentido estricto, el marxismo latino se hallaba en una fase de decadencia a mediados de los años 70. En Italia, tras la muerte de Galvano Della Volpe, se había afirmado una constelación de intelectuales informados y brillantes, pero en general de segunda fila, con la destacada excepción del ya mencionado Colletti, mientras comenzaba a aparecer una generación más joven, que políticamente, a diferencia de los dellavolpianos, ya no tomaba como punto de referencia al PCI, sino que se orientaba hacia el minoritario PSI o hacia la emergente *autonomía obrera*. Los temas teóricos estaban

cambiando con las transformaciones políticas provocadas por la crisis que había golpeado inequívocamente a todas las economías avanzadas desde 1973.

En Francia, Althusser sólo había producido desde 1968 obras menores: su prestigio internacional había coincidido con una crisis política e intelectual, crisis ligada en formas que ignoramos con un deterioro de su personalidad que estallaría abrupta y trágicamente años después. Nicos Poulantzas atravesaría una compleja trayectoria de renovación intelectual, desde su inicial marxismo-leninismo hasta posiciones reformistas, desde una concepción estructural-funcional del Estado hasta la incorporación de una visión capilar del poder muy influida por la obra de Michel Foucault. Pero la derrota de la Unión de la Izquierda en 1978, y, nuevamente, una crisis personal de la que poco o nada sabemos, le conducirían al suicidio. De esta forma los últimos años 70 ven desaparecer de la escena del pensamiento a las dos principales figuras del marxismo francés.

España, asolada intelectualmente por la dictadura del general Franco, sólo contaba con personalidades excepcionales, como Manuel Sacristán, capaces de mantener un nivel de información y de originalidad que pudiera competir dignamente con el de los grandes autores italianos o franceses. (En el exterior, en París, habría que señalar al grupo de la revista *Ruedo Ibérico*, cuyo eje era la muy especial personalidad de José Martínez, y del que saldría en 1970 la primera obra de repercusión mundial de un marxista español, *La crisis del movimiento comunista* de Fernando Claudín).

Pero desde 1974, cuando ya era inminente el fin del franquismo, en España comenzaron a aparecer revistas teóricas que pretendían discutir las elaboraciones de los autores europeos y contribuir a la aparición de un marxismo autóctono. (Ciertamente antes habían existido ya algunas importantes plataformas para la discusión marxista, como *Cuadernos para el Diálogo* o la revista de ciencias sociales *Sistema*, pero ninguna de ellas se había autodefinido —autorrestringido— como marxista). La aparición de estas nuevas revistas (*Zona Abierta*, *Materiales*, *El Cárabo*, *El Viejo Topo*) reflejaba a la vez la creciente inquietud intelectual de una nueva generación de la izquierda, el peso dentro de ella de quienes se identificaban con el marxismo, y la creciente tolerancia de la censura del régimen.

En los últimos años 60 se había comenzado a publicar a Marx en España: a mediados de los 70 Lenin se convertiría en inesperado éxito de ventas, a partir de la publicación de *Materialismo y empirio-criticismo*, para mayor paradoja. Del incomprensible e insostenible alegato de Ulianov contra Mach y sus secuaces dentro de la socialdemocracia rusa se llegarían a publicar al menos tres o cuatro ediciones distintas, sin que casi ningún marxista español tuviera la menor idea del contexto de aquella apasionada polémica, ni mucho

menos de su posible relación con la política de la izquierda española del momento. El clima de mayor tolerancia de la censura, en cualquier caso, no sólo favorecía una nueva inquietud intelectual y una mayor información en la izquierda, sino que hacía pensable la publicación de revistas que años antes habrían estado condenadas al cierre fulminante. Tras la muerte del general Franco, lógicamente, este proceso se aceleró.

Pero muy pocos años después, hacia 1978, también en España se habría producido el más espectacular derrumbamiento del marxismo. Ciertamente en ello intervendrían factores de moda internacional, con la previsible importación de los *nuevos filósofos* franceses, y, siendo el marxismo español un árbol de más hoja que raíz, como se acaba de apuntar, no es extraño que un simple cambio del viento lo dejara malparado. Cabe decir incluso, en defensa de quienes entonces abandonaron abruptamente el marxismo, sus pompas y sus obras, que la crisis tuvo en España un decoroso punto de partida intelectual, con la publicación en *El Viejo Topo* de sendos textos de Althusser y Colletti.

Estos o similares fueron también los orígenes de la crisis en el resto de la Europa latina. Althusser afirmó que la teoría marxista del Estado era *finita*, en el sentido de que no era una teoría general ni completa. Colletti, que llevaba años subrayando que las contradicciones dialécticas eran incompatibles con la ciencia, lo que dejaba en mala posición al marxismo clásico, pasó a mayores al sostener que la teoría del valor de Marx implica una concepción de la realidad del capitalismo como realidad social *invertida*, lo que puede ser un buen hegelismo de izquierda, pero no es compatible ontológicamente con la ciencia social en el sentido moderno del término.

Decir que el marxismo no es una teoría general o completa, decir que la teoría del valor no es científica, pueden parecer razones justificables para una crisis teórica de envergadura, pero, como se verá más adelante, no todo el mundo lo vio así. El problema tenía dos aspectos. El marxismo no era un modelo del Estado capitalista, una teoría de la evolución social o una crítica de la economía política; era mucho más, un paradigma de la investigación en ciencias sociales y un paradigma para el análisis de la sociedad como preámbulo para el diseño de programas políticos progresistas. Podía ser (casi) un fracaso en ambos aspectos, pero resultaba evidente que su liquidación crearía un vacío muy grave que ninguna improvisación podría resolver.

Cabía entonces la tentación de no entrar en una dinámica de acoso y derribo del viejo paradigma marxiano, sino buscar su reconstrucción por una sucesión de revisiones regionales. Si se me permite citar al ya tan manido T.S. Kuhn, una revolución teórica sólo tiene lugar cuando frente al paradigma en crisis contamos con

un paradigma teórico alternativo. A finales de los años 70, precisamente, era general la conciencia de que las ciencias sociales eran multiparadigmáticas, lo que no era sino una forma educada de confesar que en ellas reinaba un llamativo caos teórico. Aferrarse a un paradigma en crisis general, como el marxista, aun intentando revisarle en profundidad y llegar a algo así como un paradigma *de compromiso*, podía no ser una solución a este caos, pero aun siendo una respuesta más bien conservadora era sin duda algo más razonable que optar por quedarse sin *ningún* paradigma de alcance general.

Siguiendo con el aspecto teórico, hay que subrayar que las limitaciones del marxismo subrayadas por Althusser y Colletti no eran ni tan obvias ni tan nuevas. No eran obvias en el sentido de ser irresolubles; por el contrario, si algo caracterizaba a los años 70 era un impresionante esfuerzo por desarrollar una teoría materialista del Estado, en la línea apuntada por Marx pero superando sus obvias limitaciones. Los trabajos de Poulantzas, Miliband, Laclau y Offe eran al menos prometedores. Y desde la publicación de la casi única obra de Piero Sraffa, *La producción de mercancías por medio de mercancías*, se había producido un asombroso renacimiento de la economía política en un sentido que apuntaba a la construcción de una teoría matemáticamente rigurosa de la explotación. ¿Por qué no avanzar por estas líneas en vez de liquidar sin mayor reflexión el marco marxiano?

Por otra parte las críticas no eran nuevas. La incoherencia matemática de la teoría marxista del valor, aunque se la justificara (como lo haría Meek) por el intento de Marx de combinar investigación y exposición (en el paso de la producción mercantil simple a la producción propiamente capitalista, introduciendo así de forma didáctica pero ilógica el problema de la transformación de los valores en precios), era cosa bien sabida desde hacía décadas. La debilidad de la teoría instrumental del Estado estaba clara a su vez en el uso progresivamente abusivo que los propios fundadores habían debido hacer del concepto de bonapartismo para explicar algunos patentes ejemplos históricos de autonomía del Estado frente a las clases en pugna.

Si los problemas no eran nuevos, si además los años 70 eran años de investigación y renovación que ofrecían la posibilidad de hallar respuesta para ellos, ¿por qué un repudio general del marxismo como paradigma teórico? La respuesta es sencilla pero dolorosa; el marxismo debe su éxito histórico a haber cumplido la función de un credo secular. Así, la crisis del marxismo en los últimos años 70 es la crisis del marxismo *como religión*. Los problemas no eran nuevos, pero su pública revelación por dos de los grandes sacerdotes —Colletti y, sobre todo, Althusser— tuvo el mismo escandaloso efecto que tendría el público reconocimiento papal de la escasa base histórica de la creencia en la resurrección de Cristo.

Peor aún: esa misma concepción inconsciente del marxismo como religión, con la consiguiente definición de una ortodoxia inviolable, es la clave que da cuenta de la incapacidad del paradigma marxista para renovarse como podría hacerlo un paradigma secular, una teoría científica. Un ejemplo excelente lo ofrece el ya mencionado renacimiento de la economía política, a partir de la obra de Sraffa, en términos de precios de producción. Esta teoría elimina las incoherencias de la teoría del valor de Marx, permite justificar una teoría de la explotación y analizar la dinámica del capital en el marco del conflicto de clases. Sin embargo, pese a su evidente superioridad sobre la clásica teoría marxiana del valor, el llamado *neorricardismo* sería rechazado por los marxistas ortodoxos por ser una desviación respecto a *la letra* de Marx.

El marxismo occidental

La paradoja, así, es muy notable: el marxismo se derrumba como religión de la izquierda latina precisamente en el momento en que goza de mayor vitalidad como paradigma teórico para la ciencia social. En el período de entreguerras el marxismo se había escindido. Por una parte había conducido a una crítica de la cultura, progresivamente pesimista y elitista, cuyo mejor ejemplo sería la Escuela de Frankfurt, y a un debate filosófico sobre el papel de la subjetividad en el cambio histórico del que permanecerían sobre todo las obras de Lukács y Korsch. (Seguramente es mejor prescindir de los escritos sobre el materialismo dialéctico —ese fantástico animal cuyo descubrimiento se atribuye a Engels— que nos han llegado desde la tradición estalinista).

Por otra parte el marxismo se había confinado en un debate economicista sobre el derrumbe del capitalismo, los esquemas de la reproducción, el problema de la caída de la tasa de ganancia, la realización y el subconsumo. De esta segunda vena salieron obras notables, pero la ortodoxia soviética que dominó el pensamiento económico marxista hasta los años 60, con pocas y meritorias excepciones, impidió su difusión precisamente en los momentos en que habrían sido renovadoras: en Occidente se las conocería cuando ya la revolución sraffiana obligaba a revisar las mismas bases de la economía política marxiana; éste fue el paradójico destino de los trabajos de Rosdolsky, Moszkowska y Grossmann.

La primera vena, por su parte, condujo a lo que Anderson ha llamado el *marxismo occidental*, una corriente que domina el pensamiento de la izquierda en Occidente hasta finales de los años 60 (hasta que comienza la década de 1968-78 que cabe identificar con la efímera hegemonía del marxismo latino), una corriente que, aun invocando el nombre de Marx, se desvía de su propia perspectiva por perder de vista, bajo el impacto de la prosperidad capitalista de

los años 50 y la presión de la guerra fría, toda perspectiva de transformación socialista en los países capitalistas avanzados, y por centrar su atención en la filosofía y la crítica de la cultura a expensas de una verdadera teoría de la sociedad y de la historia.

A simple vista, se comprendería que el marxismo occidental hubiera entrado en crisis en los años 50 ó 60, dada su falta de conexión con cualquier proyecto transformador de la sociedad. Se comprendería que el marxismo soviético, congelado en una ortodoxia carente de relevancia para comprender la realidad de esos años, hubiera desacreditado a la misma tradición que arranca de Marx y Engels, hasta el punto de privarla de toda actualidad para los intelectuales progresistas. Nada de esto sucedió, sin embargo. El marxismo soviético sobrevivió dentro de las fronteras del bloque oriental como religión de Estado, pero el marxismo occidental sobrevivió también, sin el apoyo del Estado, desarrollando una conciencia cada vez más escindida.

El propio Marx se habría sentido sorprendido de ver en qué medida el marxismo occidental llegó a encajar en su esquema de la religión como conciencia escindida que justifica un presente infeliz en nombre de un futuro improbable. Pocos proyectos políticos para transformar el mundo albergaban los estudiantes que leían las feroces diatribas de los francfortianos contra la masificación de la cultura, la razón instrumental o el hombre unidimensional. Los lectores de las polémicas metodológicas de Althusser y Della Volpe no podían confiar mucho en que de ellas les viniera luz para arrastrar a la mayoría social hacia una apuesta socialista. Cuando los acontecimientos de 1968 hicieron pensar que Occidente iba a conocer profundos cambios, el marxismo occidental, pese a la efímera popularidad de Marcuse o al reinado académico de Althusser y Poulantzas, tenía ya sus días contados.

Pero la alternativa no surgiría en los países latinos, sino en Inglaterra y Estados Unidos, si dejamos de lado la excepcionalidad de la RFA, donde la tradición francfortiana se renovaría, sin romper completamente con la herencia de la generación anterior, a través de los trabajos de Habermas y Offe. Las raíces de este desplazamiento del eje del pensamiento marxista, del mundo mediterráneo al anglosajón, son sin duda complejas, y no excluyen el factor individual. Pero el hecho es que a finales de los años 70 se extiende por Inglaterra y EEUU, con comprensibles conexiones en el mundo nórdico y en Holanda, una oleada de algo que podríamos llamar neomarxismo, que en muchos sentidos supera el marxismo tradicional y entra en lo que a veces se había llamado despectivamente, desde el marxismo ortodoxo, *radicalismo*, pero que a efectos prácticos supone una indudable renovación, una vuelta a la teoría social, a lo históricamente concreto, frente a las elegantes divagaciones filosóficas, metodológicas y culturales que habían caracterizado en los años anteriores al marxismo occidental.

Bien mirado, era casi inevitable, dada la tradición empirista de la cultura anglosajona, que fuera en ella donde pudiera renacer un marxismo que rechazara la característica escisión del marxismo occidental entre filosofía y crítica de la cultura, de un lado, y ciencia social e histórica, de otro. Además, desde los años 30 se había ido desarrollando en Inglaterra una vigorosa escuela de historiografía marxista. En ella estaban los elementos necesarios para contrarrestar la derivación del marxismo hacia una metafísica de la historia, derivación ya patente de forma alarmante en algunos trabajos de Althusser. Y, sobre todo, en ella estaban las exigencias de explicación de hechos concretos que son el origen de la riqueza y atractivo de buena parte de la obra de Marx y Engels, y que también son el origen de muchas de las contradicciones internas de sus teorías.

Sin embargo, esa misma cultura anglosajona había demostrado durante mucho tiempo una singular falta de permeabilidad a la tradición marxista de pensamiento. No se trata solamente del hecho bien sabido de que las clases obreras inglesa y norteamericana se mostraran históricamente refractarias a organizarse en partidos socialistas o a incorporar la ideología marxista, con la suprema ironía de que el fabianismo llegase a infectar a la socialdemocracia alemana a través de Bernstein. La cuestión central es que, pese al arraigo del marxismo en el Cambridge de los años 30, arraigo cuyos frutos serían una notable escuela de espías pro soviéticos, una no menos notable escuela de historiadores, y algún brillante economista/historiador como Maurice Dobb (el único verdadero *gentleman* que dijo haber conocido en Inglaterra el polaco Mijal Kalecki, con la excepción del italiano y ya tan citado Piero Sraffa), la cultura inglesa como tal no había asimilado en absoluto el marxismo hasta los años 60.

El cambio decisivo se produjo también en la breve década de hegemonía del marxismo latino, y tuvo, una vez más, un complejo origen. Por una parte, un creciente acceso de la juventud a las universidades y una seguridad material que crearían la oportunidad para la difusión de ideas críticas y reformistas; fruto de estos cambios sería la nueva izquierda surgida en USA e Inglaterra en torno al movimiento contra la guerra de Vietnam (y, antes, en el movimiento por los derechos civiles y la campaña por el desarme nuclear). Por otra parte, la aparición de un canal para la sistemática traducción al inglés del marxismo continental con el cambio de rumbo de la *New Left Review* a principios de los 60.

Es en este punto donde hay que recurrir al factor individual: no se puede dar de lado, en la transformación de la cultura de la izquierda anglosajona, el papel desempeñado por Perry Anderson para crear una cultura marxista en aquel área. Anderson denunció tempranamente las carencias de la cultura inglesa, subrayó después las limitaciones del marxismo occidental, y ha analizado por último las

causas de la crisis del marxismo latino en el momento de auge del marxismo anglosajón (1). Pero lo más importante no es su trabajo como cronista de los desencuentros entre la cultura anglosajona y la tradición marxista, sino su trabajo como director y orientador de la *New Left Review* por un período de 20 años.

Anderson llegó a la dirección de la revista muy joven, y entrando en conflicto con personalidades de la generación anterior, como Edward P. Thompson, que describiría muy posteriormente el enfrentamiento en el contexto más bien ilógico de una polémica con Leszek Kolakowski (2). La confrontación pasaría a la luz pública con un feroz ataque de Thompson contra las tesis sostenidas por Perry Anderson y Tom Nairn sobre los orígenes de la *peculiaridad inglesa*, un análisis, en términos de hegemonía de clase y de subalternidad cultural, de la incapacidad de la clase obrera inglesa para construir un partido propio con una ideología distintivamente marxista (3).

En sus 20 años como director de *New Left Review*, años que a grandes rasgos coinciden con las décadas de los años 60 y 70, Anderson tradujo al inglés las principales aportaciones del marxismo continental, a la vez que sentaba las bases para superar sus limitaciones, mostrando una singular capacidad para reconocer el talento de autores jóvenes capaces de conciliar una cultura marxista tradicional (incluso, digamos, *occidental*), con una vigorosa voluntad de análisis histórico y social concreto. Se puede discutir, desde luego, el criterio quizá demasiado estrecho utilizado por Anderson en su política de autores, que podría justificar una matizada acusación de sectarismo. Y se puede discutir también si la influencia del marxismo en la izquierda inglesa ha sido beneficiosa: su importación *tardía* puede ser responsable de ciertos rasgos anacrónicos de la actual izquierda laborista. Pero para recuperar el atraso histórico del pensamiento de izquierda inglés, y para superar las desviaciones culturalistas y metafísicas del marxismo occidental, la influencia del trabajo de Anderson ha sido sin duda decisiva.

Podríamos entonces comprender que la suma de una tradición de acento empirista y una importación de la cultura marxista tradicional hayan dado como resultado un desplazamiento del eje del pensamiento marxista de la Europa latina al mundo anglosajón. Podemos aceptar incluso que la crisis del marxismo latino, en un momento en que el nuevo marxismo anglosajón ofrecía desarrollos teóricos capaces de superar los límites del marxismo clásico, sea consecuencia de que el marxismo latino, y en general el marxismo occidental, fueran víctimas de una interpretación religiosa del marxismo como visión escindida entre un futuro emancipado, y asumido en términos teleológicos, y una realidad presente alienada y asumida pasivamente como tal.

Ahora bien: ¿por qué la crisis del marxismo latino estalló precisamente a finales de los años 70? ¿Por qué Althusser y Colletti sólo entonces decidieron destapar la caja de Pandora de la que saldrían los demonios que enterrarían al marxismo latino? En este momento parece preciso salir de la historia del pensamiento, incluso de una historia del pensamiento tan superficial como la aquí apuntada, y acudir a la historia social y política. Las ideas tienen su propia historia, pero no es obvio que ésta se cierre sobre sí misma.

Del marxismo al eurocomunismo

Seguramente no se precisa una excesiva imaginación para relacionar la crisis del marxismo latino hacia 1978 con la crisis que desde pocos años antes había caído sobre la economía mundial, y muy específicamente sobre la sociedad europea. Pero una idea tan intuitivamente atractiva corre el riesgo de carecer de todo significado concreto si no se halla alguna mediación política que permita vincular economía e ideología: ¿por qué razón debería traducirse la crisis económica y social de los años 70 en una crisis del marxismo, y no en un avance? ¿Y por qué este fenómeno sería específico de Italia, Francia y España?

La hipótesis más sugestiva en este sentido ha sido formulada una vez más por Perry Anderson (4), quien ha relacionado la crisis del marxismo latino con el fracaso político del *eurocomunismo* (en Italia, España y Francia) frente a las nuevas condiciones creadas por la crisis en dichos países. La coincidencia geográfica es perfecta, sin duda. Se podría pensar entonces que la explicación histórica del diluvio que arrastró al marxismo latino se encuentra en la apuesta política reformista que hicieron los partidos comunistas italiano, español y francés, desde 1973 (5), apuesta que, al no haber logrado un desenlace feliz, habría arrastrado en su caída al marxismo, provocando su pérdida de la hegemonía en el escenario intelectual de dichos países.

Ahora bien, una primera lectura que se podría hacer de dicha hipótesis sería la de que la crisis del marxismo habría sido la penitencia que históricamente purgarían las izquierdas latinas como castigo por haber caído en la tentación del reformismo. El eurocomunismo, por decirlo así, habría sido una forma equivocada de invertir un apreciable patrimonio ideológico, el del marxismo latino, en una desdichada aventura, la del reformismo y la complicidad con la burguesía. Al ser ésta una apuesta sin futuro, su fracaso habría supuesto la dilapidación del capital ideológico invertido. La quiebra del marxismo latino, por tanto, se debería a la mala cabeza de los herederos de aquel capital ideológico —los dirigentes eurocomunistas, comenzando por Berlinguer—, que habrían disipado la fortuna familiar en una mala empresa o, peor aún, en una empresa vergonzosa.

Esta interpretación, que fácilmente podría hacer a partir del trabajo de Anderson cierto tipo de lector (un lector, por ejemplo, joven y radical, o simplemente leninista), deja algunas cuestiones pendientes. Por ejemplo, la de saber si los pecados primigenios del marxismo latino —los que se derivan de la misma tradición del *marxismo occidental*—, es decir, la prioridad dada a los temas filosóficos o metodológicos, a la crítica de la cultura o a la estética, no tendrán algo que ver con la incapacidad de la izquierda latina para ofrecer una verdadera respuesta, digamos, revolucionaria, ante la crisis de los años 70. Cabría preguntarse si las limitaciones previas del marxismo occidental no estarían en el origen del fracaso de lo que conocimos como eurocomunismo. Y, a la inversa, cabría preguntarse si no son las condiciones estructurales en las que se mueve la izquierda occidental las que han determinado históricamente, hasta la crisis de los años 70, las limitaciones del marxismo en los países desarrollados.

La segunda hipótesis tiene sin duda algo de verdad, como ya traté de apuntar con anterioridad. El marxismo occidental como conciencia escindida —acomodación social a la expansión capitalista, por un lado, y crítica radical y milenarista de la cultura nacida de ella, por otro— asentó su presencia en la cultura europea gracias a un prolongado período de rápida acumulación capitalista, que ahora se puede identificar como la fase A de un ciclo u onda Kondratiev (1945-67), cuya fase B sería la crisis económica que se abre con la recesión de 1967, por más que sólo con el choque del petróleo de 1973 se hiciera evidente su existencia (6).

Pero el marxismo occidental sólo tuvo un derrumbamiento vertical en el área latina, lo que obliga a tratar de matizar cuáles fueron las razones de que una situación estructural general —la inclusión en un área de rápida expansión capitalista— no tuviera las mismas consecuencias para Francia y la República Federal de Alemania, por poner un ejemplo, o para Italia y Gran Bretaña, por poner otro. Creo que, si se analizan con cierto detalle estas contraposiciones, se puede concluir con cierta seguridad que los condicionamientos económicos, aunque determinantes, en última instancia —*horribile dictu*—, de la evolución y crisis de la ideología política, no pueden explicarla si no se toman en cuenta otros factores, que rindiendo homenaje a la ortodoxia terminológica podríamos llamar sobrees estructurales, o sea, culturales. En este punto creo que será necesario volver hacia un concepto familiar de la sociología académica, a saber, el de cultura política.

A simple vista, sin embargo, y especialmente para quienes estén familiarizados con la teoría de la economía-mundo capitalista de Immanuel Wallerstein (7), puede ser muy grande la tentación de señalar que, mientras Gran Bretaña vivió los años 70 como un período de semiperiferización, de reclasificación a la baja en el sis-

tema mundial, Italia lo vivió en un sentido opuesto, como una época de ascenso en la jerarquía de la división internacional del trabajo. Así, las diferentes evoluciones ideológicas de Gran Bretaña e Italia en esa década serían sencillamente explicables recurriendo a sus opuestas trayectorias socioeconómicas; la diferente base económica daría cuenta de la distinta sobreestructura ideológica, siempre que las viéramos en términos dinámicos, siempre que tuviéramos en cuenta que las bases económicas de ambos países evolucionaron en ese tiempo en sentidos contrarios.

Este tipo de explicación, sin embargo, no resulta tan fácil de introducir en el caso de Francia y la RFA; sus posiciones y sus trayectorias en el sistema mundial son similares, aunque exista una indudable distancia entre una y otra. La distinta evolución ideológica entre estos dos países no puede explicarse en términos socioeconómicos simplemente, sino que es preciso acudir a factores culturales, y muy en especial a los términos que definen la cultura política de cada sociedad nacional. Creo que es preciso realizar el análisis en dos fases: primero se deben estudiar los factores causales que dan cuenta de la implantación mayor o menor del marxismo en las distintas sociedades, y luego se deben tratar de comprender las razones por las que algunos marxismos nacionales —los incluidos en el marxismo latino— alcanzaron una notable hegemonía ideológica en sus respectivas culturas, y la perdieron de la noche a la mañana pocos años después del comienzo de la gran crisis económica de los años 70.

Entre los factores causales parece lógico señalar en primer lugar el ritmo histórico de los diferentes procesos nacionales de industrialización, pero este factor introduce un problema adicional que ha preocupado notoriamente a Anderson: ¿cómo es posible que la clase obrera inglesa, la primera que se forma históricamente, no haya desarrollado un partido de clase, con ideología marxista, en el sentido en el que lo han sido los partidos socialistas —en un sentido amplio— del continente? La paradójica respuesta de Anderson es que el propio carácter temprano del proletariado inglés le enfrenta a una burguesía que no se ha afirmado como clase dirigente, sino que ha aceptado una posición de subalternidad *política* dentro del bloque dominante a cambio de asegurar su dominación *económica*. El proletariado, como clase antagónica de una burguesía subalterna, no tiene un modelo especular frente al cual afirmar su identidad política, ni por tanto su propia ideología de clase (8).

La debilidad fundamental de esta explicación es aceptar la premisa de que el proletariado encuentra en el marxismo la expresión más acabada de su conciencia de clase. Tiene en cambio un aspecto muy interesante: el hincapié que pone en los problemas de afirmación de las identidades de clase como procesos históricos y concretos, no reducibles a un esquema lineal. Supongamos que la especial

fuerza de los valores ideológicos de la clase terrateniente inglesa, conservada gracias a la subalternidad política de la burguesía, explica un cierto tradicionalismo de las clases trabajadoras inglesas frente a ideologías clasistas capaces de afirmar su identidad como una sociedad aparte, una contracultura frente a la cultura dominante. Estas ideologías, en cambio, se habrían impuesto en el continente, donde desde la revolución francesa los valores tradicionales de las clases terratenientes, aún si se acepta que seguían siendo hegemónicos (9), estaban siendo cuestionados permanentemente por las clases medias urbanas.

La crisis de valores que afecta a los países continentales explicaría entonces en alguna medida la existencia en ellos de terreno abonado para la aparición de ideologías contraculturales, capaces de afirmar la identidad de las nuevas clases obreras que nacen de la industrialización en el siglo XIX. El temprano desarrollo del marxismo alemán respecto al francés, al italiano o al español, podría explicarse a su vez por las diferentes fechas y ritmos del propio proceso de industrialización. Es bien sabido que a partir de 1870 este proceso se acelera en Alemania, mientras que sigue un ritmo mucho más lento en Francia y sólo al borde del cambio de siglo se da en Italia. Quedaría un punto sustancial por aclarar, sin embargo: ¿por qué el eurocomunismo es un fenómeno sobre todo latino?

Antes de entrar en esta cuestión podemos volver a la primera hipótesis, la de que las limitaciones del marxismo occidental han podido ser determinantes para explicar el fracaso del eurocomunismo. Mi interpretación es la de que su propio carácter escindido condicionó, en la medida en que no permitió la plasmación de mejores alternativas, el asentamiento en muchos países de la Europa desarrollada, y en los de la Europa latina en particular, de una cultura política caracterizada por una profunda e insalvable dicotomía entre supuestos fines últimos y patentes fines inmediatos, es decir, entre una pretendida aspiración final al socialismo, sin mayor especificación de un plazo o proceso razonable para esperar su posible realización, y una más real y cotidiana pretensión, ciertamente muy comprensible, a la mejora del salario y de las condiciones de vida.

Como ya he mencionado antes, el marxismo occidental se caracteriza por una escisión entre una crítica radical y milenarista de la sociedad industrial avanzada —como a menudo la denominaron los franfortianos— y un reconocimiento de la acomodación a la realidad de esta sociedad por parte de las fuerzas que la teoría (marxista) clásica había previsto como potencialmente revolucionarias. Esta escisión implicaba una contradicción sustancial. Pues, o bien se criticaba a la sociedad industrial, avanzada o no, desde el marco marxista, o bien se formulaba esta crítica desde un punto de vista elitista, que contrapusiera las ideas de alguna minoría ilustrada con

la realidad supuestamente decadente de la sociedad de masas. En el primer caso era preciso buscar un sujeto revolucionario producido naturalmente por la sociedad en su desarrollo —el proletariado industrial, según Marx—, en el segundo se corría grave riesgo de caer en un planteamiento reaccionario, apocalíptico.

Perdida la fe en el proletariado como sujeto revolucionario, los francfortianos, y muy en especial Herbert Marcuse, trataron de hallar alternativas en lo que ahora llamaríamos los nuevos movimientos sociales: los estudiantes, en primer lugar, durante las revueltas de los años 60, el feminismo después. (Se puede recordar, muy en honor suyo, que Marcuse escribiría y diría en su última época, cuando ya su pareja era Ricky Sherover, seguramente las cosas más cándidas y conmovedoras que nunca ha dicho un hombre sobre el potencial emancipador del feminismo).

Pero después, al poner la crisis contra las cuerdas a los movimientos reivindicativos, la norma fue refugiarse en un elitismo disfrazado de pesimismo lúcido y supuestamente justificador de una absoluta pasividad política: el apocalipsis como pretexto para no ir al trabajo. La única excepción la protagonizan algunos sociólogos, tan incapacitados para reconocer el hecho empíricamente evidente que aún piensan que la crisis económica ha marcado el ocaso de los partidos políticos, no de los movimientos; se puede decir en su descargo que éste es un caso de *wishful thinking* que puede afectar a mentes usualmente tan lúcidas como la de Claus Offe.

La única posibilidad libre era pensar que la pérdida de potencial revolucionario de la clase obrera era un fenómeno coyuntural inducido por la prosperidad de la posguerra. Pero entonces era inevitable afirmar que una nueva crisis pondría en marcha una oleada revolucionaria en los países avanzados. Esta era la posición de la IV Internacional y de su más conocido intelectual, Ernest Mandel, y lo menos que puede decirse es que no sólo era una postura lógicamente coherente, sino que suponía la versión más actualizada del fundamentalismo leninista. Pero, como nadie ignora, para bien o para mal esta interpretación chocaría frontalmente con los hechos; el paso a la defensiva de la clase obrera frente a los nuevos populismos de derecha o su atrincheramiento en políticas de reconversión (capitalista) gestionadas por partidos socialdemócratas.

Pero las contradicciones teóricas del marxismo occidental no eran nada comparadas con las incoherencias que afectaban a su relación con la práctica política. La contraposición entre una teoría radicalmente anticapitalista y unas políticas de adaptación a la expansión, que se traducían en una consistente elevación del nivel de vida y en una creciente inserción social, sólo puede compararse con la escisión que llevó al cristianismo de los primeros siglos a compatibilizar la espera de la segunda venida de Cristo con una ins-

titucionalización imprescindible si se deseaba que la Iglesia sobreviviera cuando llegara a producirse el ansiado y tan dilatado acontecimiento.

Esa escisión, sin embargo, había llegado a tomar formas diferentes en la Europa latina —o Europa del sur, que era la expresión más frecuente en la pasada década— y en la Europa del norte, con la notable excepción de la Inglaterra en decadencia industrial y crecientemente radicalizada en el plano ideológico. En el norte, en efecto, el congreso de Bad Godesberg del SPD había llegado a ser un símbolo de la transformación que llevaba a la modernización de la cultura política de la clase obrera, que en los países más desarrollados relegaba a la tradición marxista al museo del pensamiento clásico mientras definía sus actitudes políticas *actuales* en términos no marcados por corrientes ideológicas procedentes de las primeras fases de la industrialización.

En cambio, en el sur persistían significativos partidos comunistas, que se autoidentificaban con la crítica milenarista del capitalismo, a la vez que mantenían políticas tan reformistas como las de la socialdemocracia del norte. Problemas específicos de Francia, Italia y España habían marginado a estos PPCC del escenario político, lo que había reforzado su identidad por la previsible interiorización de su (impuesta) exclusión del sistema. Por decirlo así, la izquierda del norte se había hecho secular, mientras que las circunstancias de la izquierda *latina* habían hecho que llegara a los años 70 con una visión religiosa del socialismo, con una interpretación religiosa del marxismo.

La crisis del eurocomunismo

Volvamos a la cuestión que antes dejamos pendiente: ¿por qué el eurocomunismo se corresponde geográficamente, a grandes rasgos, con el marxismo latino? Veamos algunas hipótesis: se trata de países en los que el desarrollo industrial *tardío* comporta un peso mucho mayor de tradiciones rurales, preurbanas, lo que incluye tanto una influencia de la Iglesia (católica), inimaginable en el norte de Europa, como una versión en negativo de la escatología cristiana que encaja bastante bien con el milenarismo decimonónico de los anarquistas o con el milenarismo científicamente actualizado del marxismo de la Komintern. Pero el mismo retraso de la industrialización tiene consecuencias organizativas, en las prácticas reivindicativas, que favorecen una mentalidad primitiva en las nuevas clases trabajadoras urbanas, carentes aún de tradiciones propias de solidaridad, organización y actuación.

Si aceptamos estas hipótesis podemos atribuir al retraso histórico de los países latinos —permanencia del catolicismo, industrializa-

ción y urbanización tardías— tanto el predominio de una concepción religiosa del socialismo como la existencia de partidos comunistas con una dimensión significativa. Podría bastarnos con estos elementos para comprender por qué el eurocomunismo es un fenómeno fundamentalmente latino, y también para comprender por qué su crisis, su fracaso político, supuso el derrumbamiento vertical del marxismo latino: lo que se ha dado en llamar la crisis del marxismo. Para ello es suficiente con que interpretemos el eurocomunismo latino como un proceso *tardío* —una vez más— de secularización de la izquierda de Francia, Italia y España.

Dicho de otra forma: a partir de 1973, siguiendo un proceso abierto por el PCI, los partidos comunistas latinos intentan desarrollar una estrategia reformista, basada en las transformaciones reales de la sociedad y no en la esperanza escatológica en una radical y completa transformación futura de la sociedad. Pero intentan hacerlo sin abandonar sus señas de identidad históricas: la fidelidad a la revolución de Octubre y la justificación del movimiento socialista a partir de la fundación de la Komintern. El resultado de esta cuadratura del círculo debía ser, inevitablemente, un aumento a corto plazo de las contradicciones del comunismo latino.

El problema es doble: por una parte el giro hacia el reformismo era inevitable —dada la creciente inverosimilitud de una revolución en Occidente— si los PPCC no querían ir degenerando hacia sectas milenaristas incapaces de intervenir en la política real; por otra parte debían realizar ese giro sin renunciar a su base social tradicional, lo que implicaba el mantenimiento de las señas de identidad originales. Ahora bien, no es sencillo justificar una identidad separada para los PPCC una vez que se acepta que la vía hacia el socialismo en Occidente es una vía *reformista*: ¿por qué no elegir abiertamente el camino de la socialdemocratización?

La respuesta también es doble. Por una parte, los intereses institucionales de los PPCC les llevan a buscar su permanencia como organizaciones separadas, ya que sólo así tienen garantizada su continuidad los correspondientes aparatos burocráticos. Pero para que existan a la vez dos organizaciones socialistas de similares estrategias es preciso dar cuenta de esa dualidad recurriendo a un mito de los orígenes, en este caso la revolución de Octubre. Este mito no sólo cumple la función de legitimar a la organización paralela, sino que es la base para la continuidad de la base militante. En otras palabras, un partido comunista que viera en la revolución de Octubre un error o un accidente histórico perdería su militancia tradicional a la vez que su razón de existir.

Resulta fácil comprender, entonces, que la clave de la crisis del eurocomunismo se halla en la misma naturaleza del proyecto, en la necesidad de compatibilizar una estrategia reformista con unas

señas de identidad revolucionarias. Una transformación según esta doble línea exige un delicado equilibrio de ritmos. Por una parte, cada nuevo paso hacia el reformismo debe ser cuidadosamente contrapesado para no defraudar a la militancia. Las posibles compensaciones pueden ser de dos tipos: el primero y más elemental es hacer un alarde de retórica revolucionaria, pero tiene el gran problema de hacer dudosas las mismas manifestaciones de reformismo, y de acatamiento del juego democrático, que son la definición de la estrategia eurocomunista.

El segundo tipo de compensación que se puede ofrecer a la base militante es un incremento del peso del partido en la escena política. Esto es lo que logró el PCF con la Unión de la Izquierda, incluso con la llegada en una posición subalterna al gobierno en 1982. Esto es también lo que logró el PCE entre 1977 y 1979, con su acuerdo implícito de gobierno con la Unión de Centro Democrático de Adolfo Suárez. Pero estas compensaciones deben ser duraderas para compensar el desgaste que a corto plazo produce lo que muchos militantes viven como un abandono de los principios. Más aún; este desgaste, si el partido no cuenta con un volumen inicial de militancia muy significativo, puede llevarle a perder la misma relevancia ganada en el escenario político.

Tenemos así dos exigencias, al menos para el éxito de la operación eurocomunista: la obtención de éxitos a corto plazo y una extensa implantación social como punto de partida. Pero habría que subrayar una tercera condición: la formación de un grupo dirigente con credibilidad hacia el exterior y con autoridad en el interior del partido para dirigir el proceso sin recurrir a mecanismos autoritarios. Como bien sabemos ahora, el incumplimiento de esta tercera condición creó crisis irresolubles en el PCF y en el PCE. En el primer caso, el grupo dirigente optó por volver a un prosovietismo incondicional; en el segundo se produjo un cambio parcial del grupo dirigente, que llevó a la autoexclusión de Santiago Carrillo.

El PCI, pese a sus avances electorales en 1977, no logró nunca su ambición de llegar al gobierno. El consiguiente desgaste del cambio de línea, sin embargo, pudo superarlo gracias a una impresionante implantación social, a una masa militante cuyo poder gravitatorio ha sido muy superior a las tendencias disgregadoras que pudiera haber supuesto el fracaso táctico inmediato. Pero sobre todo ha contado con una dirección ni monolítica ni autocrática, que ha logrado combinar las diferentes tendencias ideológicas, manteniendo una línea general reformista (y europeísta) sin romper con su corriente prosoviética.

Lo que acabo de esbozar es un conjunto de razones por las que era normal que el eurocomunismo, como proceso de secularización

y modernización de los PPCC latinos, sufriera graves crisis. Quizá sea exagerado hablar de fracaso global de ese proceso, pero lo cierto es que sus resultados ya no permiten hablar del eurocomunismo como una tercera vía, alternativa a la socialdemocracia y al comunismo (o socialismo real). La involución prosoviética del PCF ha sido acompañada de una dramática pérdida de fuerza electoral, y tanto el PCE como el PCI han reorientado sus proyectos iniciales.

De hecho, el PCE parece hoy estancado electoralmente, y su apuesta por una convergencia con los nuevos movimientos sociales parece muy arriesgada. Ciertamente, tras el desastre electoral de 1982, en buena parte debido a la propia crisis de la dirección del partido, sólo le cabía una involución hacia una línea conservadora, fundamentalista, como la que desde entonces defienden Santiago Carrillo y su fantasmal Unidad Comunista, o avanzar en un proceso de socialdemocratización. Las razones institucionales y de militancia señaladas más arriba llevaron a la nueva dirección a buscar un nuevo polo de referencia *radical* en los movimientos sociales, tratando de esta forma de ofrecer una imagen diferenciada y a la izquierda del PSOE.

Pero los movimientos sociales, como ya señalé antes, entraron en recesión con la crisis económica. La única excepción es el movimiento pacifista, que ha conocido un notable auge ligado al crecimiento de la tensión Este/Oeste (10). La consecuencia es que el PCE se juega todo su capital político a una combinación de pacifismo (traducible como antiamericanismo en casi todos los casos) y obrerismo (en la práctica corporativismo de los sectores de la clase condenados a la desaparición o una drástica reestructuración por las nuevas condiciones de la división internacional del trabajo). Sobre esos dos polos, ciertamente, puede mantenerse una identidad política diferencial; lo que no se puede es desarrollar ningún tipo de estrategia socialista con porvenir.

El PCI, por su parte, busca la creación de una *euroizquierda* en la que las tendencias más radicales de la socialdemocracia y los sectores renovadores del comunismo occidental, especialmente el propio PCI, estarían en condiciones de desarrollar una política común. La apuesta, en estos momentos, pasa en buena medida por el corrimiento hacia la izquierda aparentemente experimentado por el SPD desde su paso a la oposición. Si, como es de suponer, el SPD abandona buena parte de sus actuales posturas radicales en caso de volver al gobierno, caso nada improbable, el PCI debería enfrentarse a la dura realidad de que la única *euroizquierda* posible sería la que integrara a los partidos socialdemócratas tradicionales con aquellos sectores del área comunista que estuvieran dispuestos a reintegrarse en la tradición principal del movimiento socialista.

Si se acepta todo lo anterior parece necesario concluir que el euro-

comunismo se encuentra en una grave crisis, o, mejor, que sólo ha sido el sueño de una imposible superación sin traumas de la división del movimiento socialista heredada de los años 20. Una verdadera resolución de esa escisión quizá sólo sea posible con la paulatina extinción de los viejos PPCC, que dejarían paso a organizaciones ideológicamente heterogéneas —como los *verdes* alemanes—, o a movimientos sociales de objetivo único, como formas más modernas de manifestación del radicalismo social, mientras los partidos socialdemócratas mantendrían su actual esquema de *catch-all parties*. Caben desde luego excepciones, como el PCI, pero resulta razonable pensar que en este caso el proceso será muy largo y sólo podrá culminar con la socialdemocratización o con una prolongada decadencia.

Resumamos la argumentación: el marxismo latino era la religión, la ideología milenarista que legitimaba la práctica política de unos PPCC confinados a un gueto contracultural hasta los años 70. El eurocomunismo fue un intento tardío de secularización. Su fracaso en el intento de combinar la evolución hacia el reformismo ideológico con el mantenimiento de las señas de identidad heredadas, fracaso que se traduce en la ausencia de resultados políticos inmediatos y en graves crisis organizativas —con la excepción del PCI—, vino acompañado del derrumbamiento del marxismo latino como ideología. Al igual que tantos movimientos de modernización, el eurocomunismo no consiguió crear un mundo nuevo, pero destruyó el antiguo: la crisis del marxismo latino es la historia de un intento de reforma religiosa que fracasa en su tarea de adaptar las viejas creencias al nuevo mundo, y en su fracaso arrastra a la fe heredada.

Las perspectivas

Del análisis anterior se deduce que el marxismo occidental sólo entró en crisis en los países latinos porque sólo en ellos cumplía una función ideológica real, e igualmente que la versión latina del marxismo occidental no supo estar a la altura de las exigencias que planteó a la izquierda, ideológica y políticamente, la crisis mundial de los años 70. Se deduce también que el carácter religioso del marxismo latino le llevó a la desaparición cuando entró en crisis su principal referente institucional: los PPCC. Pero no queda en claro si el socialismo ha podido responder mejor a los desafíos de las crisis en aquellos países en los que era ya un movimiento secular.

Esta cuestión aparentemente inocente se relaciona con otras. En primer lugar, la de si la crisis del marxismo, tal y como se produjo, ha sido negativa o positiva para la izquierda; en segundo lugar, la de si el vacío ideológico creado por la crisis del marxismo latino puede y debe ser colmado de alguna forma; en tercer lugar, la de si esta posible alternativa ideológica, ya secular y desencantada, debería

ser en principio válida también para el conjunto de la izquierda democrática, tanto para la de los países desarrollados que no han conocido la crisis del marxismo como para la de los países de la periferia capitalista.

Empecemos por el principio. Mencioné con anterioridad que hubo quienes no aceptaron la crisis del marxismo, y pretendieron responder a la caída de los viejos ídolos injertando en el tronco del marxismo tradicional los nuevos desarrollos teóricos que había traído el neomarxismo anglosajón. La empresa fracasó, en España al menos, por razones a mi juicio inevitables (11). Por una parte, a los creyentes no les interesa la ciencia, sino el dogma: es tiempo perdido pretender convencer a una izquierda fundamentalista de que se convierta en un ejército de investigadores. Pero la razón más grave —que en realidad no es sino otro aspecto de la anterior— es que ese injerto de las nuevas ideas en el viejo tronco exigía lo que, tomando una vez más el nombre de Kuhn en vano, deberíamos llamar un cambio de paradigma.

Un cambio de paradigma, ya se sabe, es algo equiparable a una conversión religiosa. Invocar al marxismo como ciencia para combatir la creciente impotencia del marxismo como religión era un intento absurdo. Lo más grave, además, es que el nuevo paradigma debía diferenciarse del anterior, del marxismo heredado, en un punto especialmente dramático: la concepción revolucionaria de la transición al socialismo. La afirmación puede parecer gratuita, pero se me permitirá, en este punto, dejarla sólo esbozada: las anomalías del marxismo como teoría del cambio social tienen su centro en lo que podemos llamar la hipótesis revolucionaria, la idea de que la destrucción revolucionaria del Estado es el único camino posible hacia el socialismo.

Pero, si el marxismo heredado era una religión, qué duda cabe de que éste era su dogma fundamental. No cabía así de ninguna forma esperar una suave y gradual conversión de los marxistas fundamentalistas a un posible marxismo secularizado, desencantado. Para que renegaran de la vieja fe sería preciso que recibieran una señal del cielo, que vieran con sus ojos un gran cataclismo. Quizá, si se me permite la ironía, eso es lo que tuvieron con el derrumbamiento del marxismo.

Desde este punto de vista, se podría pensar que la crisis del marxismo, siendo inevitable, ha cumplido un papel positivo: es posible que ahora se abra el paso a versiones renovadoras de los viejos temas marxianos. Pero aquí cabe una duda: ¿contiene la tradición marxista aspectos tan positivos como para justificar el aferrarse a ella, especialmente en un momento como éste, en el que, al menos en la Europa latina, parece reducida a cenizas? ¿No sería mejor olvidarse de una vez por todas del marxismo y comenzar a pensar desde

cualquier otra perspectiva menos teñida de teleología, de gnosticismo, de religiosidad?

Llegados aquí debo hacer otra afirmación aparentemente gratuita: creo que la obra de Marx, con independencia de la función política o ideológica que haya podido cumplir históricamente, introduce en el pensamiento social una serie de ideas que justifican sobradamente el intento de reelaborarlas y actualizarlas. Más aún, creo que algunas de ellas —las referentes a la relación entre base económica y sociedad— son fundamentales no sólo para una teoría del cambio social sino para cualquier estrategia socialista que no quiera quedarse en la pura retórica de buenas intenciones.

En mi opinión, entonces, sí tiene sentido tratar de reconstruir, a partir de las ruinas, algo así como un *posmarxismo*. Pero el prefijo debe tomarse bastante al pie de la letra: un paradigma para la ciencia social que parta de Marx, pero asimile las lecciones de los cien años de historia que han transcurrido desde su muerte, difícilmente podría ser aceptado por el Marx real, históricamente conocido, y con toda seguridad no será aceptado como *marxismo*, bajo ningún concepto, por quienes definen su identidad política e ideológica en nombre de aquella doctrina. Pero aquí nos hallamos ante el viejo dilema, o somos fieles a las ideas de los grandes pensadores o somos fieles a la verdad. Y en el plano de las ideas, que no en el de los afectos, seguramente se debe preferir la verdad a la fidelidad.

Pero, antes que por abrir el paso a un hipotético posmarxismo, entiendo que la crisis del marxismo, el diluvio que se llevó por delante a la ortodoxia marxista en el área latina, ha sido conveniente porque ha roto el marco de las viejas ideas hegemónicas; es en cierta forma posterior saber qué vendrá ahora, lo fundamental es que hay espacio para ideas nuevas, que las ideas de las generaciones muertas ya no siguen pensando insoportablemente sobre el cerebro de los vivos. Es muy posible que para los sobrevivientes de la década anterior los años 80 sean un tiempo de mediocre confusión. Es posible, incluso, que para la generación que ahora entra en el debate intelectual, éstos sean años de desorientación y vacío. Pero, con cierta perspectiva, se podría ser optimista y pensar que son años de libertad, de creatividad, de recomienzo.

Pero veamos también los aspectos negativos. El primero y más significativos es lo que podríamos llamar la anomalía de la izquierda. Hay cosas peores que tener una religión, por ejemplo carecer de una visión organizada del mundo. El derrumbamiento del marxismo como religión de la izquierda latina no sólo supuso una liberación, también implicó un desarme ideológico que la dejó inerme frente a la ofensiva, política e ideológica, del nuevo conservadurismo. El panorama histórico que había prometido el marxismo clásico, con su visión teleológica del cambio social, era equivocado

y condenaba a la izquierda a una escisión entre proyecto histórico y táctica inmediata. Pero la ausencia de cualquier visión del futuro no supuso en este sentido un avance, sino que redujo a la izquierda latina a una infeliz oscilación entre el pragmatismo (la sucesión de pruebas y errores) y la añoranza de la utopía perdida.

Se puede pensar, naturalmente, que es preferible el pragmatismo a la ilusión utópica, que es más fiable una táctica guiada por el sentido común que una estrategia orientada por unas leyes de la historia tan férreas como falsas. Pero no es evidente que la opción sea esa: se puede abandonar el espejismo de una filosofía teleológica de la historia sin renunciar por ello a un proyecto de futuro basado en la experiencia de transformaciones históricas anteriores, en el análisis de las tendencias dominantes en la sociedad actual. Negar la existencia de leyes de la historia especulativamente deducidas, romper con el aspecto gnóstico del marxismo (12), no implica negar la utilidad para el socialismo, como proyecto político, del conocimiento histórico o sociológico. Dejar de creer en un *socialismo científico* no implica abandonar la creencia en un socialismo previsible, razonablemente *factible* (13).

Quizá sea conveniente subrayar algunos de los aspectos en los que la falta de un proyecto de socialismo factible ha pesado fatalmente sobre la izquierda en los años 80. En primer lugar, la desconexión entre una tradición de reivindicaciones salariales y de prestaciones sociales, y una hipotética meta final socialista, se ha revelado insalvable cuando el capitalismo ha entrado en crisis. La izquierda no ha sabido presentar un proyecto global de adaptación a la crisis con vistas a avanzar hacia el socialismo, y eso ha provocado que las políticas reales de respuesta a la crisis hayan sido aceptadas con renuencia o abiertamente rechazadas por amplios sectores de la clase obrera.

La carencia *ideológica* de un proyecto global se ha traducido *políticamente* en un fraccionamiento corporativista de los trabajadores, que en el mejor de los casos sólo ha permitido luchas defensivas y en el peor de los casos ha fomentado el mantenimiento insolidario de los privilegios particulares de determinados colectivos, en un contexto que exigía la unidad de la clase en su conjunto. El resultado ha sido el enfrentamiento o la tensión entre los sindicatos y los partidos de izquierda, o al menos aquellos partidos de izquierda que, aún a ciegas y sin un proyecto definido de futuro, se han arriesgado a hacer una política de defensa de los intereses globales de los trabajadores, en vez de refugiarse en la defensa particularista de los intereses inmediatos de aquellos colectivos en los que poseían una mayor implantación.

Por otra parte, la vinculación entre avances sociales y expansión del sector público, que había caracterizado a la etapa de expansión

capitalista, llevó a grandes sectores de la izquierda a considerar que la defensa del sector público —y el mantenimiento de políticas keynesianas de impulso a la demanda— debía ser el eje central de una respuesta a la crisis, lo que llevó al PSF, por ejemplo, a una gestión catastrófica de la economía francesa en 1982. Esta identificación del socialismo con una combinación de estatismo (democrático, ciertamente) y keynesianismo es una herencia de la ausencia de proyecto socialista propio en la izquierda occidental *ya antes de la crisis*, como consecuencia del carácter escindido de su ideología, y, aunque ha sido superada en la práctica política, exige una renovación teórica o, si se quiere, ideológica, de esta izquierda.

En tercer lugar, una de las más peligrosas herencias del marxismo clásico ha sobrevivido a la crisis de aquella tradición. Me refiero a la identificación del socialismo con el anticapitalismo: para Marx era evidente que la supresión del capitalismo debía provocar automáticamente el advenimiento del socialismo, ya que su filosofía de la historia, al menos en esta etapa, tenía un carácter lineal y necesario según el cual el socialismo era la conclusión lógica e inevitable de la entrada del capital en la historia. Tras el capitalismo sólo era concebible el socialismo.

Una consecuencia políticamente fatal de esta identificación del socialismo con el anticapitalismo es la creencia de que cualquier política que obstaculiza la acumulación y el desarrollo del capital es por ello mismo un avance hacia el socialismo. Durante los años 60, por ejemplo, dos notables autores ingleses diagnosticaron muy correctamente que en Gran Bretaña era inminente una grave crisis capitalista como consecuencia del *profit squeeze* (caída de la participación de las ganancias del capital en la renta) provocado por una subida de los salarios superior al crecimiento de la productividad (14). Desde una posición supuestamente de izquierda, su conclusión fue que era preciso acentuar las reivindicaciones salariales para agravar la crisis del capital y abrir la puerta a la revolución socialista; quizá el ascenso de un populismo de derechas encabezado por Margaret Thatcher, un populismo que ha logrado enfrentar a la mayoría social con unos sindicatos denunciados como irresponsables y antinacionales, haya hecho reflexionar a algunos sobre la aparente lógica del razonamiento.

En este sentido parece evidente que un proyecto socialista de futuro debe plantearse como problema propio el de precisar qué tipo de transformaciones del capitalismo nos aproximan al socialismo y cuáles nos alejan de él, e incluso nos conducen al desastre a corto plazo. No es casual, seguramente, la diferente valoración que la izquierda de los años 80, frente a la izquierda anterior a la crisis, hace de cuestiones como la competitividad, el crecimiento de la productividad, el mercado o la flexibilidad frente a los cambios externos. Tras la crisis, la izquierda ha debido asumir una estrategia

económica de realismo, o de rigor, que significa el reconocimiento de algo tan obvio como que el socialismo es el crecimiento del control social sobre la producción, *no el colapso de la producción*.

Mi hipótesis, sin duda discutible, es que la izquierda necesita un proyecto de socialismo factible que no identifique el ascenso histórico de los trabajadores con las simples subidas salariales, ni el control social de la producción con la ampliación *per se* del sector público, ni el progreso hacia la igualdad social con el crecimiento del gasto público; un proyecto que analice con realismo y rigor en qué condiciones el poder sindical es un avance hacia el control social de la producción y en qué condiciones es una pura forma de corporativismo, además de un obstáculo para el desarrollo económico de la sociedad en su conjunto. Y creo que ese proyecto debe basarse en un estudio histórico, económico y social que, al menos en parte, permita prever la evolución futura de nuestra sociedad.

Caben otras posiciones, por descontado. El fundamentalismo marxista no ha desaparecido, y, para quienes se mueven en ese marco, el socialismo factible no sería sino la tardía coartada ideológica de una política de traición a los intereses de clase (una política practicada, curiosamente sin excepciones, por todos los partidos de izquierda, y originalmente obreros, del mundo desarrollado). La desconfirmación de la hipótesis revolucionaria a lo largo de la crisis actual no parece haber logrado quebrar la vieja fe. Ciertamente, algunos antiguos fundamentalistas se han pasado al reformismo, y otros han dejado simplemente de creer en la viabilidad del socialismo. Pero la mayor parte mantienen las banderas en alto, y a la vista de la escasa inminencia de la revolución han optado, *mientras tanto*, por enrolarse en la causa del desarme unilateral.

Más comprensible es la posición de quienes, aún afirmando la voluntad de construir un proyecto actual de socialismo, no ven qué pueda ganarse en el intento de utilizar en esta tarea materiales tomados del viejo edificio levantado por Marx. El problema no es pequeño, ya que no sólo deben considerarse superados algunos aspectos parciales del pensamiento marxiano, sino que su misma lógica interna, la explosiva combinación de la hipótesis revolucionaria con una filosofía teleológica de la historia, posee una indudable componente totalizante de la que se han nutrido los totalitarismos marxistas-leninistas (15). No es fácil criticar a quienes prefieren olvidarse de raíz del marxismo y empezar sobre otra base.

Ya he avanzado anteriormente mi opinión de que, sin embargo, hay ideas en la herencia de Marx que pueden contribuir decisivamente no sólo a la elaboración de un proyecto de socialismo sino también a la edificación de un paradigma para las ciencias sociales. Esta opinión se vincula con mi apuesta por una ciencia social dura,

etic, frente al usual predominio de la ciencia social blanda, *emic*; no implica, en cambio, un rechazo del individualismo metodológico, que creo perfectamente compatible con el marco teórico macro habitual en el materialismo histórico (16). Pero, en todo caso, no creo que tenga sentido intentar justificar *a priori* la apuesta por un determinado programa de investigación. Esa justificación sólo puede venir del mayor rendimiento de ese programa frente a otras alternativas, y ésa es la prueba que un hipotético posmarxismo deberá superar si desea afirmarse, tanto en la ciencia social como en el pensamiento socialista.

(1) Perry Anderson, *La cultura represiva: elementos de la cultura nacional británica*, Barcelona: Anagrama, 1977 («Components of the national culture», *New Left Review*, 50, julio-agosto de 1968, pp. 3-58); *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid: Siglo XXI, 1978 (*Considerations on Western Marxism*, Londres: NLB, 1976); y *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XXI, 1986 (*In the tracks of historical materialism*, Londres: Verso Books, 1983).

(2) Edward P. Thompson, «An open letter to Leszek Kolakowski», *The Socialist Register 1973*, Londres: Merlin Press, 1973, pp. 1-100; reimpresso en *The poverty of theory and other essays*, Londres: Merlin Press, 1978, pp. 93-192.

(3) Edward P. Thompson, «The peculiarities of the English», *The Socialist Register 1965*, Londres: Merlin Press, 1965, pp. 311-363; reimpresso igualmente, con algunas maldades adicionales, en *The poverty of theory*, pp. 35-91. El principal objetivo de Thompson era el artículo de Perry Anderson «Origins of the present crisis», *New Left Review*, 23, enero-febrero de 1964, pp. 26-53.

(4) «Aquí, pues, podemos ver por qué la 'crisis del marxismo' fue un fenómeno esencialmente *latino*: porque era precisamente en los tres principales países latinos —Francia, Italia y España— donde las posibilidades del eurocomunismo parecían más claras, y donde la caída subsiguiente fue más acusada». Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, p. 93.

(5) Una historia de los orígenes del eurocomunismo, junto con una valoración de sus perspectivas de futuro que, *ex post*, resulta sin duda demasiado optimista, puede verse en el libro de Fernando Claudín *Eurocomunismo y socialismo*, Madrid: Siglo XXI, 1977.

(6) Un anuncio precoz de la crisis sería el libro de Ernest Mandel *El capitalismo tardío* (México: Era, 1979), cuya primera edición alemana es de 1972. En el mismo año, una revista marginal de la extrema izquierda italiana publicaría un largo artículo del sociólogo Giovanni Arrighi, luego traducido al castellano, y que es probablemente el análisis más lúcido y arriesgado de los determinantes de la crisis actual. Pese a haber sido publicado también, posteriormente, en inglés, en una versión actualizada, la izquierda marxista, a nivel mundial, no se ha dado por enterada de su contenido. Tanto el libro de Mandel como el artículo de Arrighi manejan la idea de crisis de larga duración: el principal interés del texto de Arrighi estriba en el paralelismo que establece entre la Gran Depresión de 1873-1890 y la crisis

actual, rompiendo con la más común analogía que se suele hacer con la crisis de entreguerras. Véase G. Arrighi, «Una nueva crisis general», *Zona Abierta*, 5, 1975, pp. 77-112 («Towards a theory of capitalist crisis», *New Left Review*, 111, septiembre-octubre de 1978, pp. 3-24).

(7) Especialmente desarrollada en los dos primeros volúmenes de su obra magna *El moderno sistema mundial*, I, *La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el Siglo XVI*, Madrid: Siglo XXI, 1979, y *El moderno sistema mundial*, II, *El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid: Siglo XXI, 1984 (*The modern world system*, I, *Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, Nueva York: Academic Press, 1974, y *The modern world system*, II, *Mercantilism and the consolidation of the European world-economy, 1600-1750*, Nueva York: Academic Press, 1980). Véase también *The capitalist world-economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

(8) «In England, a supine bourgeoisie produced a subordinate proletariat». Anderson, «Origins of the present crisis», p. 43.

(9) Véase Arno Mayer, *La persistencia del Antiguo Régimen*, Madrid: Alianza Editorial, 1984 (*The persistence of the Old Regime*, Nueva York: Pantheon Books, 1981).

(10) Pero cabe hacer una interpretación bastante negativa de este auge del pacifismo, viendo en él, antes que un proyecto emancipatorio, un síntoma de la inseguridad y de la pérdida de un horizonte de futuro de las sociedades occidentales, golpeadas por la crisis. El pacifismo, en este sentido, sería un retroceso respecto a los ideales ilustrados que han impulsado tradicionalmente a la izquierda democrática. Véase el libro de Agnes Heller y Ferenc Fehér *Sobre el pacifismo*, Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1985.

(11) El fracaso tuvo reflejo, por ejemplo, en la inviabilidad de una revista como *En Teoría*, que en sus diez números publicados entre 1979 y 1982 intentó ofrecer algunos materiales fundamentales para la renovación del marxismo tradicional.

(12) Véase Luciano Pellicani, «Liberar a Marx de Marx», *Leviatán*, 15, primavera de 1984, pp. 79-88.

(13) El término está tomado de Alec Nove, *The economics of feasible socialism*, Londres: Allen & Unwin, 1983.

(14) Andrew Glynn y Bob Sutcliffe, *British capitalism, workers and the profit squeeze*, Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

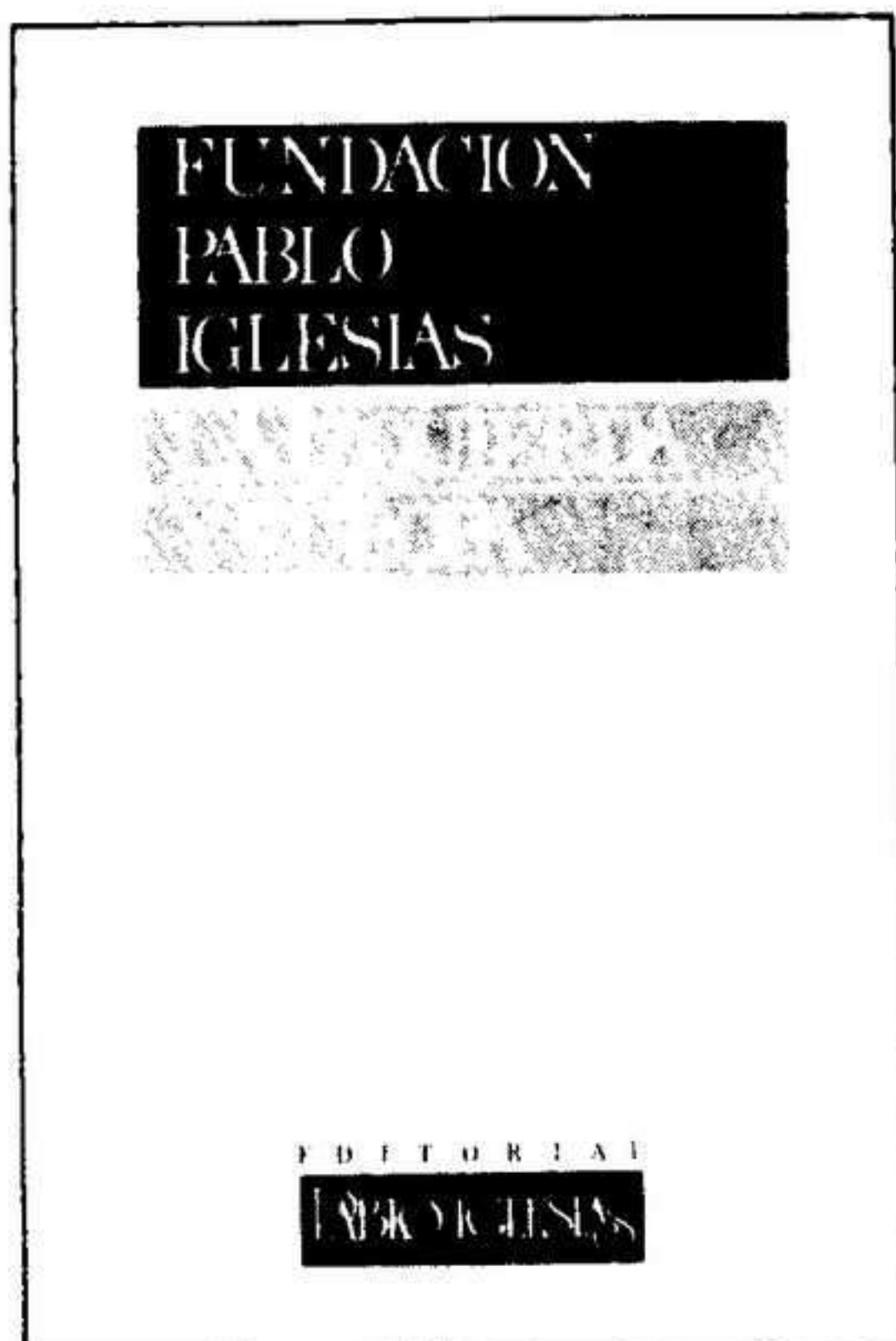
(15) Véase Luciano Pellicani, *Miseria del marxismo*, Milán: SugarCo Edizioni, 1984.

(16) Una de las líneas en las que más ha avanzado el marxismo anglosajón en tiempos recientes es la de una nueva fundamentación del materialismo histórico en términos de lo que tradicionalmente se ha conocido (y

condenado) como individualismo metodológico. Un panorama y una buena bibliografía se pueden encontrar en John Roemer, comp., *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. El lector español puede ver también los artículos de J. Elster, G.A. Cohen y Ph. van Parijs en *Zona Abierta*, 33, octubre-diciembre de 1984, pp. 21-101.

E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS



Los días 29 y 30 de noviembre de 1986 tuvo lugar en Sigüenza un debate organizado por la Fundación Pablo Iglesias sobre el tema *La izquierda y Europa*. En la reunión participaron más de cuarenta intelectuales y políticos españoles y de otros países europeos. La discusión se desarrolló sobre la base de una ponencia presentada por la Fundación Pablo Iglesias y distribuida a los participantes con un mes de antelación. El presente volumen recoge íntegramente la ponencia y el debate (cada participante revisó la transcripción de sus intervenciones), así como las contribuciones presentadas antes o después de la discusión. El Presidente del Gobierno y Secretario General del PSOE, Felipe González, tuvo un encuentro con los participantes en el debate.

J. Arango, D. Aranguren, M. Azcárate, J. Astelarra, E. Barón, J. Borja, M. Cabrera, F. Claudín, S. Clotas, J. M. Colomer, R. Debray, J. Elleinstein, M. Escudero, M. A. Fernández Ordóñez, R. Figueroa, T. Fichter, G. Fuchs, A. Gauron, K. Hansch, D. Koniecki, N. Lechner, J. Lerma, E. Lluch, J. Martínez Reverte, C. Miranda, I. Molas, J. A. Moreno, M. Muñiz, G. Napolitano, R. Obiols, M. Ortuño, L. Paramio, J. Pradera, J. R. Recalde, M. Rodríguez, M. Satrustegui, C. de la Serna, J. Solé Tura, I. Sotelo, G. Stedman Jones, J. F. Tezanos, P. Vilanova, A. Viñas, C. Virgili, C. A. Zaldívar.

LA IZQUIERDA Y EUROPA
Fundación Pablo Iglesias
Editorial Pablo Iglesias
312 págs. 1.500 ptas.

Pedidos:
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30, 2.º dcha.
28010-Madrid - Tels. 410 46 96 y 410 47 98