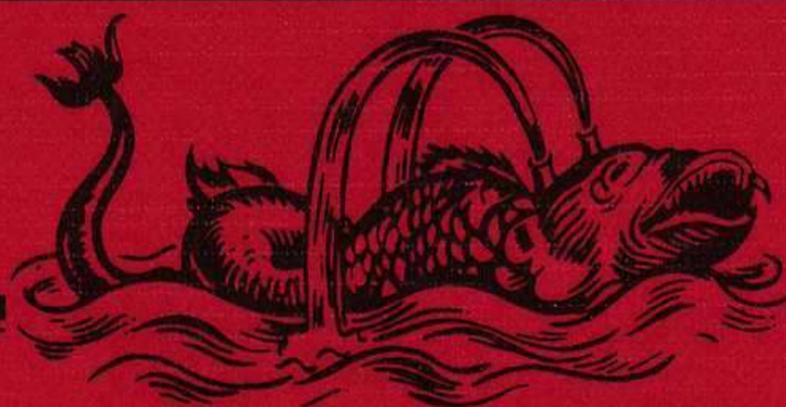


# Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS



PRIMAVERA 1984

II EPOCA

N.º 15

## LA UTOPIA HECHA PEDAZOS Ludolfo Paramio

ELECCIONES  
AL PARLAMENTO VASCO  
P. Brabo - C. Ortiz

IGLESIA  
Y GOBIERNO SOCIALISTA  
José Antonio Gimbernat

UN PROGRAMA ECONOMICO  
PARA LA CRISIS  
Luis Larroque

CRISIS ECONOMICA Y SOCIAL  
EN LA URSS  
F. Claudín - T. Zaslavskaja

LA VIGENCIA DE PRIETO  
Santos Juliá

LIBERAR A MARX DE MARX  
Luciano Pellicani

SER ANTINUCLEAR EN  
LAS SOCIEDADES SOVIETICAS  
A. Heller - F. Feher

BRECHT Y LA GUERRA  
CIVIL ESPAÑOLA  
Mario Merlino



# Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

## INDICE

Presentación .....

### ACTUALIDAD

P. BRABO - C. ORTIZ: *Las segundas elecciones de Parlamento* .....

J. ANTONIO GIMBERNAY: *La Iglesia y el Gobierno sueco* .....

LUIS LARROQUE: *Un programa económico frente a la crisis* .....

T. ZASLAVSKAYA - F. CLAUDIN: *Informe sobre la crisis económica en la URSS* .....

### ANÁLISIS Y DEBATE

LUDOLFO PARAMO: *La utopía hecha pedazos* .....

A. HELLER - F. FENEK: *El movimiento antinuclear en los países viétnam* .....

SANTOS JULIA: *La vigencia de Prieto* .....

LUCIANO PELLICANI: *Liberar a Marx de Marx* .....

RAMÓN VARGAS-MACHUCA: *Marx en Kresno* .....

### TEATRO

MARIO MERLINO: *Brecht: La guerra civil* .....

GUILLEMO FERRAS: *La resistible visión* .....

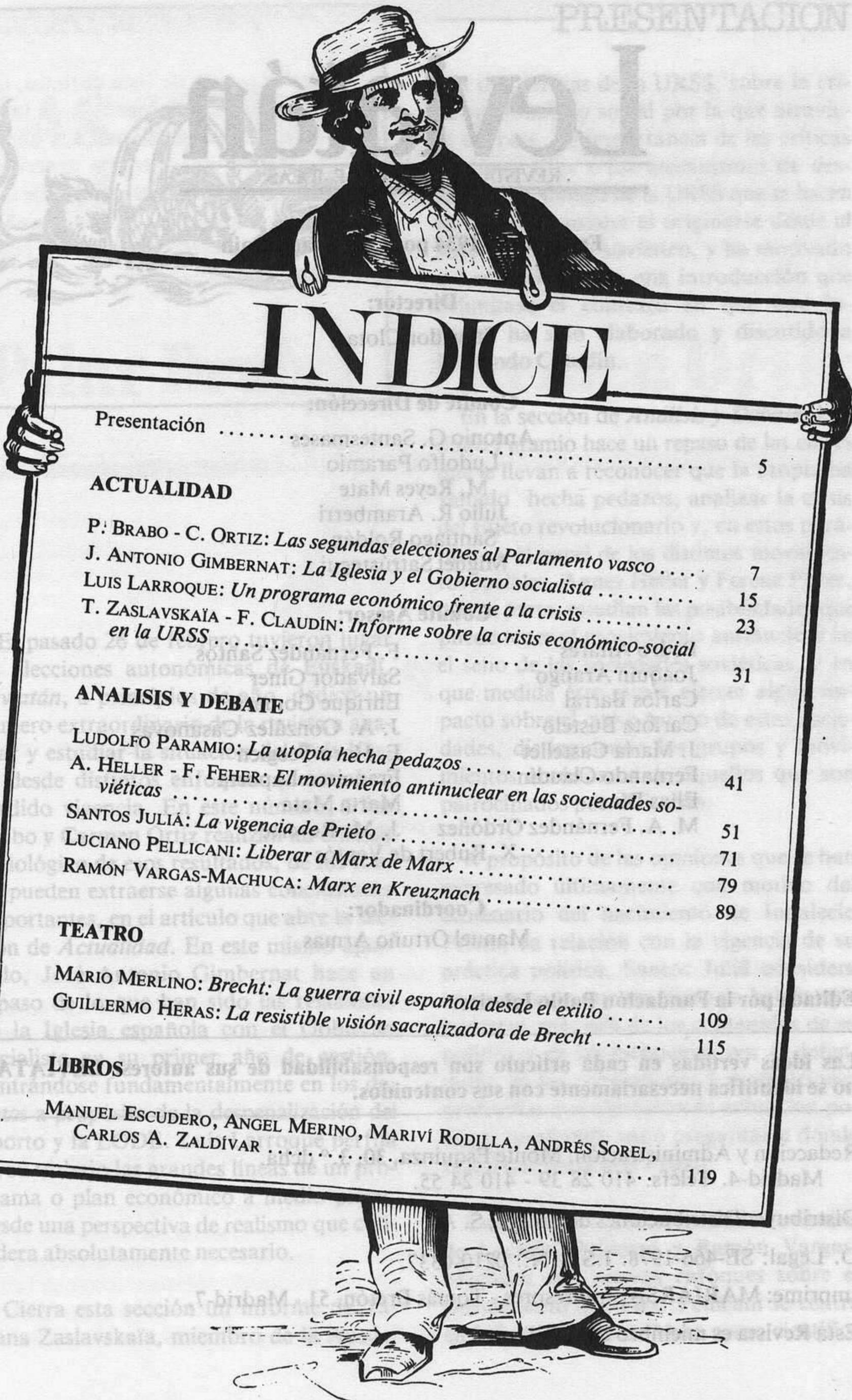
### LIBROS

MANUEL ESCUDERO, ANGEL MERINO, MARIAN BARRAL .....

CARLOS A. ZALDIVAR .....

# Levante

REVISTA DE HECHOS E IDEAS



# INDICE

Presentación ..... 5

## ACTUALIDAD

- P. BRABO - C. ORTIZ: *Las segundas elecciones al Parlamento vasco* ..... 7
- J. ANTONIO GIMBERNAT: *La Iglesia y el Gobierno socialista* ..... 15
- LUIS LARROQUE: *Un programa económico frente a la crisis* ..... 23
- T. ZASLAVSKAIA - F. CLAUDÍN: *Informe sobre la crisis económico-social en la URSS* ..... 31

## ANALISIS Y DEBATE

- LUDOLFO PARAMIO: *La utopía hecha pedazos* ..... 41
- A. HELLER - F. FEHER: *El movimiento antinuclear en las sociedades soviéticas* ..... 51
- SANTOS JULIÁ: *La vigencia de Prieto* ..... 71
- LUCIANO PELLICANI: *Liberar a Marx de Marx* ..... 79
- RAMÓN VARGAS-MACHUCA: *Marx en Kreuznach* ..... 89

## TEATRO

- MARIO MERLINO: *Brecht: La guerra civil española desde el exilio* ..... 109
- GUILLERMO HERAS: *La resistible visión sacralizadora de Brecht* ..... 115

## LIBROS

- MANUEL ESCUDERO, ANGEL MERINO, MARIVÍ RODILLA, ANDRÉS SOREL,  
CARLOS A. ZALDÍVAR ..... 119

# Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

Fundada en 1934 por Luis Araquistain

**Director:**

Salvador Clotas

**Comité de Dirección:**

Antonio G. Santesmases

Ludolfo Paramio

M. Reyes Mate

Julio R. Aramberri

Santiago Roldán

Miguel Satrústegui

**Comité Asesor:**

Pedro Altares

Joaquín Arango

Carlos Barral

Carlota Bustelo

J. María Castellet

Fernando Claudín

Elías Díaz

M. A. Fernández Ordóñez

X. Rubert de Ventós

F. Fernández Santos

Salvador Giner

Enrique Gomáriz

J. A. González Casanovas

E. Haro Tecglen

Francisco Laporta

Marta Mata

J. M. Reverte

**Coordinador:**

Manuel Ortuño Armas

**Editada por la Fundación Pablo Iglesias.**

**Las ideas vertidas en cada artículo son responsabilidad de sus autores. LEVIATAN no se identifica necesariamente con sus contenidos.**

Redacción y Administración: Monte Esquinza, 30, 3.º dcha.  
Madrid-4. Teléfs. 410 28 39 - 410 24 55.

Distribuye: Distribuciones de Enlace, S. A.

D. Legal: SE-466-1978. I.S.S.N.: 0210-6337.

Imprime: MARIARSA, Impresores - Tomás Bretón, 51 - Madrid-7.

Esta Revista es miembro de ASEI.



El pasado 26 de febrero tuvieron lugar las elecciones autonómicas de Euskadi. *Leviatán*, a principios de año, dedicó un número extraordinario de la revista a analizar y estudiar la situación del País Vasco desde distintos enfoques que no han perdido vigencia. En este número, Pilar Brabo y Carmen Ortiz realizan un análisis sociológico de esos resultados, de los cuales pueden extraerse algunas conclusiones importantes, en el artículo que abre la sección de *Actualidad*. En este mismo apartado, José Antonio Gimbernat hace un repaso de lo que han sido las relaciones de la Iglesia española con el Gobierno socialista en su primer año de gestión, centrándose fundamentalmente en los debates a propósito de la despenalización del aborto y la LODE. Luis Larroque perfila en su trabajo las grandes líneas de un programa o plan económico a medio plazo, desde una perspectiva de realismo que considera absolutamente necesario.

Cierra esta sección un informe de Tatiana Zaslavskaja, miembro de la Acade-

## PRESENTACION

mia de Ciencias de la URSS, sobre la crisis económica y social por la que atraviesa ese país. La importancia de las críticas y comentarios a los mecanismos de desarrollo económico de la URSS que se hacen en el mismo resalta al originarse desde el seno del sistema soviético, y ha motivado a *Leviatán* a pedir una introducción que delimitase el contexto en que este informe ha sido elaborado y discutido a Fernando Claudín.

En la sección de *Análisis y Debate*, Ludolfo Paramio hace un repaso de las claves que le llevan a reconocer que la utopía ha saltado hecha pedazos, analizar la crisis del sujeto revolucionario y, en estos parámetros, el papel de los distintos movimientos sociales. Agnes Heller y Ferenc Feher, por su parte, estudian las posibilidades que puede tener el movimiento antinuclear en el seno de las sociedades soviéticas, y en que medida éste puede ejercer algún impacto sobre el curso futuro de estas sociedades, distinguiendo los grupos y movimientos autónomos de aquellos que son patrocinados por el Estado.

A propósito de las opiniones que se han expresado últimamente con motivo del centenario del nacimiento de Indalecio Prieto, en relación con la vigencia de su práctica política, Santos Juliá considera en su artículo que esa vigencia habría que buscarse, más allá de los contenidos de su política y de las estrategias por él defendidas, en las convicciones y motivaciones profundas que alentaron su actuación política, resultando vano preguntarse dónde está o qué haría hoy Prieto.

Completan esta sección sendos trabajos de Luciano Pellicani y Ramón Vargas-Machuca con nuevos enfoques sobre el pensamiento de Marx. Pellicani se centra en la importancia de Marx como científico

social, que ha construido su edificio teórico utilizando, simultáneamente, la ciencia positiva de los hechos sociales y la ciencia dialéctica de la historia. Vargas-Machuca estudia la influencia en la formación de la conciencia filosófica de Marx que tuvo su retiro en Kreuznach durante el verano de 1843.

Desde dos puntos de vista distintos, Guillermo Heras y Mario Merlino, en la sección de *Teatro*, se aproximan a la obra de Bertolt Brecht; uno desde la experiencia personal y profesional, el otro desde el estudio de los lazos de Brecht con España y, en este caso concreto, su relación con la guerra civil española.

---

# LAS SEGUNDAS ELECCIONES AL PARLAMENTO VASCO

## Pilar Brabo y Carmen Ortiz

---



---

**Quizá el hecho más significativo de las segundas elecciones al Parlamento Vasco ha sido la atenuación de los dos rasgos que caracterizaron la consulta autonómica de 1980: la elevada abstención y los muy bajos porcentajes que obtuvieron los partidos de ámbito estatal y, más en concreto, el PSOE.**

En efecto, si en 1980 la abstención fue el 41,2 por cien del censo electoral, en esta ocasión se ha reducido al 31,5 por cien, y si entonces el porcentaje del PSOE fue el 14 por cien respecto al total de votantes, en las recientes elecciones autonómicas este partido conquistó el 22,8 por cien del total de votos emitidos. También hay que señalar que en 1980 UCD tan sólo alcanzó el 8,4 por cien de los votos y AP ni siquiera

concurrió a las elecciones. Desaparecida ahora UCD, AP ha alcanzado el 9,3 por cien.

Sin embargo, otras características de las elecciones autonómicas de 1980 se han vuelto a repetir. Por ejemplo, la gran diferencia entre el peso de los partidos nacionalistas y los de ámbito estatal. En 1980 la suma de los votos del PNV, EE y

HB representaban el 63,6 por cien del total de votantes, mientras que la suma del PSOE, AP y PCE sólo alcanzaba el 22,7 por cien. Si a estos votos sumamos

### **Se ha vuelto a repetir la gran diferencia entre el peso de los partidos nacionalistas y los de ámbito estatal.**

los de UCD suponían el 31,1 por cien. En 1984 los tres partidos de ámbito vasco —PNV, EE y HB—, han representado, en conjunto, el 64,2 por cien de los votos totales, mientras que el PSOE, AP y PCE han representado a tan sólo el 33,6 por cien.

Pero también hay que señalar que de los tres partidos específicamente vascos el único que ha obtenido un auge espectacular es el PNV, que ha alcanzado en estas elecciones la cota más alta de su historia, en 41,6 por cien de los votos, y el número de votos absolutos también más alto de toda su trayectoria. Al lado de ello, y como se observa en los cuadros, tanto HB como EE han perdido peso específico en el conjunto de Euskadi, aunque el primero haya ganado unos 5.000 votos respecto a 1980 y el segundo haya perdido una cifra similar de votantes con respecto a aquella misma elección.

Consolidación, por tanto, del PNV como primer partido indiscutible de Euskadi, continuación de la recuperación del PSOE y, en menor medida, de AP, y pérdidas leves del HB y EE es, por tanto, el resumen global que podemos hacer de las segundas elecciones al Parlamento Vasco.

#### ***Diferencia entre Elecciones Generales y Autonómicas***

El diferente carácter que tienen uno y otro tipo de elecciones se viene expresando, tanto en Euskadi como en Cataluña, en un aumento considerable de la abstención, que afecta sobre todo al electorado de los partidos de ámbito estatal, y en un trasvase de votos de éstos hacia los partidos de ámbito específicamente nacionalista.

En las recientes elecciones al Parlamento Vasco estos rasgos se han vuelto a poner de manifiesto, aunque también atenuados con respecto a lo que ocurrió en-

tre las Elecciones Generales de 1979 y las Autonómicas de 1980. En efecto, la abstención fue en las Elecciones Generales de 1982 tan sólo el 20,5 por cien —la más baja de la historia de Euskadi—, subiendo en las recientes elecciones hasta el ya mencionado 31,5 por cien. Respecto a las pérdidas y trasvases posibles de votos entre los partidos observamos que, entre las Elecciones Generales de 1982 y las Autonómicas de 1983, tan sólo un partido, el PNV, tiene una ganancia neta de votos absolutos, 69.970, aunque también hay que tener en cuenta a la nueva coalición Auzolán, que ha aparecido en el panorama político con 10.709 votos.

Todos los otros partidos descienden en su cifra de votos absolutos: el PSOE pierde 101.781 votos; AP, con respecto a la coalición UCD-AP que concurrió a las Elecciones Generales de 1982, pierde 38.357. El PCE, 6.150. Pero lo verdaderamente llamativo es que EE y HB, pese a su carácter de partidos de ámbito vasco, pierden votos también: EE, 6.150 y HB, 19.005. Si suponemos que los votos perdidos por estas dos formaciones han ido a parar a Auzolán, aún quedan 14.446 votos de ambas fuerzas que habrán pasado a engrosar, muy probablemente, los votos del PNV o bien la abstención.

El PNV ha podido beneficiarse también de los votos que obtuvo el CDS en 1982, 22.119, y que tras los homenajes y elogios a Suárez han podido encontrar un destinatario ideal en el PNV, y también han podido ir a parar al PNV una parte de los 44.586 nuevos votantes jóvenes con que se ha incrementado el censo entre 1982 y 1984. Pero tampoco hay que descartar, so pena de achacar todos los votos por el PSOE y AP a la abstención, que una par-

te de votantes de ambos partidos hayan preferido en esta ocasión dar sus votos al PNV.

No obstante, hay que decir que las pérdidas experimentadas tanto por el PSOE como por AP son reducidas. A nivel de porcentaje sobre total de votantes, el PSOE ha pasado del 28,6 por cien, obtenido en las Generales de 1982, al 22,8 por cien en las recientes Autonómicas, lo que supone una pérdida del 29,1 por cien del electorado de 1982, y ello, a los casi dos años de Gobierno socialista con el consiguiente desgaste de poder y teniendo en cuenta el diferente tipo de elección, es una proporción pequeña que da idea de una considerable fidelidad del voto socialista en Euskadi.

Los votantes de AP también han demostrado una parecida fidelidad, puesto que este partido entre las dos elecciones que estamos comparando pierde el 27,6 por cien de sus votantes lo que, dadas las circunstancias, tampoco es una proporción muy alta.

Conviene señalar que, pese al coro de voces consternadas por el aún elevado porcentaje que HB ha obtenido en las segundas elecciones al Parlamento Vasco, los votos perdidos por esta coalición, entre 1982 y 1984, suponen el 10,8 por cien de sus votantes de 1982, lo que es una pérdida bastante significativa, superior a la de EE., que es del 7,2 por cien. Es, además, la primera ocasión en que HB experimenta una pérdida de esta magnitud, y los 157.163 votos que en la última ocasión electoral ha conseguido son prácticamente los mismos votos que obtuvo ya en 1979, con lo que puede hablarse de un estancamiento del número de votantes en esta coalición y, por tanto, de una pérdida de peso relativo.

entre las Elecciones Generales de 1982 y las Autonómicas de 1984 a nivel de cada una de las circunscripciones electorales vascas, encontramos algunas circunstancias de interés.

Así, por ejemplo, el PNV gana votos absolutos tanto en Alava como en Guipúzcoa y Vizcaya. Pero su crecimiento más espectacular se produce en Alava, donde sus votos de 1982 se ven incrementados en un 40,6 por cien. En Vizcaya, el incremento es del 16,8 por cien y en Guipúzcoa es donde su crecimiento relativo es menor: tan sólo del 15,6 por cien.

El PSOE tiene su mayor pérdida en Alava, donde ve volatilizarse el 38 por cien de los votos que obtuvo en 1982; su pérdida menor es en Guipúzcoa, donde tan sólo pierde el 21,6 por cien, siendo el decremento que experimenta en Vizcaya de un 30,4 por cien.

HB experimenta su menor pérdida de votos absolutos en Alava: tan sólo pierde allí el 6,6 por cien de su electorado de 1982, mientras que su pérdida en Guipúzcoa es del 10,6 por cien y en Vizcaya del 11,7 por cien.

EE tan sólo experimenta un ligero aumento de votos absolutos en Vizcaya, donde gana un 1,5 por cien de votos sobre los que obtuvo en 1982. En Alava pierde un 4,7 por cien y en Guipúzcoa un 17,8 por cien.

AP, donde pierde más votos absolutos con relación a los que obtuvo en 1982, es en Vizcaya, donde ve desaparecer el 29,4 por cien de los votos que conquistó en aquella ocasión. Sigue a esta circunscripción la de Alava, donde pierde el 27,3 por 100. En Guipúzcoa es donde su

*Diferencias del voto entre las tres circunscripciones electorales vascas*

Si seguimos comparando lo ocurrido

**El PNV se consolida como primer partido en Euskadi, y continúa la recuperación del PSOE.**

voto se manifiesta más estable al perder sólo el 23,3 por cien de su electorado de 1982.

Podemos, pues, concluir que Alava, la

provincia que hasta ahora tenía un voto menos «nacionalista», ha experimentado en las recientes elecciones un cierto giro proporcionando las mayores ganancias relativas al PNV, las menores pérdidas a HB y el mayor descenso de los votos socialistas. También Alava ha sido la circunscripción con una mayor abstención: el 32,5 por cien.

Guipúzcoa, sin embargo, hasta ahora la provincia con voto más nacionalista, también ha experimentado un cierto giro, puesto que en ella tanto el PSOE como AP pierden menos votos en proporción con los que obtenían en 1982, mientras que es donde menos votos gana el PNV y donde más pierde EE, manteniéndose HB en una pérdida intermedia entre las que experimenta en las otras dos provincias. Coinciden estas circunstancias con el hecho de que Guipúzcoa es la circunscripción con una abstención más reducida: el 30,6 por cien.

Vizcaya se mantiene en una situación intermedia entre las dos analizadas hasta ahora, siendo de señalar que es en ella donde HB experimenta una mayor pérdida de votos, y en la única donde EE gana votos absolutos.

Finalmente, hay que señalar que la nueva coalición Auzolán obtiene sus mejores resultados en Guipúzcoa. Pero aún así lo exiguo de su porcentaje, el 1,7 por cien, apenas modifica las consideraciones que hemos hecho sobre el voto guipuzcoano.

#### *El voto en los veintisiete municipios vascos mayores de 15.000 habitantes*

Los veintisiete municipios mayores de 15.000 habitantes agrupan el 76,2 por cien del total de la población de derecho de Euskadi, y al 74,4 por cien del total de votantes en las recientes Elecciones Autonómicas de 1984.

La distribución de estos municipios por circunscripciones es la siguiente: dos de ellos están situados en Alava (Llodio y Vitoria), once en Guipúzcoa (Andoaín, Eibar, Hernani, Irún, Mondragón, Pasajes, Rentería, San Sebastián, Tolosa, Vergara y Zarauz) y catorce en Vizcaya (Amorebieta-Echano, Baracaldo, Basauri, Bermeo, Bilbao, Durango, Ermúa, Galdácano, Guecho, Guernica y Luno, Lejona, Portugalete, Santurce Antiguo y Sestao).

Si empezamos por analizar el peso que tienen estos municipios en el conjunto de los votos obtenidos por cada partido obtenemos los siguientes datos.

Votos obtenidos por cada partido en los municipios mayores de 15.000 habitantes respecto a sus votos totales en las Elecciones Autonómicas de 1984: PNV, 67,1 por cien; HB, 67,7 por cien; PSOE,

82,3 por cien; AP, 77,8 por cien; EE, 75 por cien, y PCE, 74,8 por cien.

Por tanto, de ello deducimos que existe un partido, el PSOE, para el cual lo que ocurre en estos veintisiete municipios es absolutamente decisivo para la formación de sus votos totales en Euskadi. O, dicho de otra manera, la influencia electoral del PSOE en Euskadi se ejerce, sobre todo, en estos veintisiete municipios.

Para AP, EE y el PCE, la proporción de los votos que obtienen en ellos es, más o menos, la que corresponde al peso que estos municipios tienen en el conjunto de Euskadi.

Sin embargo, para el PNV y HB la proporción en que el voto de estos municipios configura su voto total es relativamente reducida. O, dicho de otro modo, gran parte del peso electoral que, tanto el PNV como HB, tienen en Euskadi, depende del voto emitido en los municipios menores de 15.000 habitantes, que proporcionan a estas dos formaciones políticas un núme-

ro de votos muy superior al del peso electoral que esos pequeños municipios tienen en el conjunto de Euskadi.

Lo anterior puede expresarse también diciendo que la mayor concentración del voto nacionalista aparece en los municipios menores de 15.000 habitantes que son también, lógicamente, los municipios donde menor ha sido la influencia de inmigrantes no vascos y en los que, pese a participar en el desarrollo industrial, lo hacen a través de empresas pequeñas y medias de carácter semi-familiar.

También es interesante constatar que, a diferencia de HB y del PNV, EE no tiene un peso fundamental en los municipios menores de 15.000 habitantes, por lo que su voto, sin negar sus estrechos lazos con el nacionalismo tradicional, tiene, muy probablemente, otros componentes de carácter más urbano e industrial.

### *Resultados a nivel provincial*

Es aplastante la ventaja del PNV en el conjunto de los municipios de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya en las dos últimas Elecciones Autonómicas; como excepciones aparecen las siguientes localidades: en Alava, El Ciego e Iruña de Ocaña con ventaja del PSOE, Labastida y Laguardia con ventaja para AP; en Guipúzcoa y Vizcaya, el PSOE se situó por delante del PNV en Irún (36,9 por cien), Rentería (34,9 por cien), Urnieta (40,8 por cien), Echevarri (38,6 por cien), Ermúa (44,8 por cien), Portugalete (36,3 por cien), Santurce-Ortuella (33,6 por cien) y Sestao (37 por cien). Otro dato sobre la gran victoria peneuvista de estas Elecciones Autonómicas es el número de localidades vascas en las que este partido superó la mayoría absoluta de votos; corresponden veintinueve, de un total de cincuenta y uno, a Alava, agrupándose en ellas el 7 por cien de la población provincial; cua-

renta y un municipios, de un total de ochenta y dos, corresponden a Guipúzcoa, representando el 14,3 por cien de los guipuzcoanos; en setenta y cinco de las ciento dos localidades vizcaínas también obtuvo mayoría absoluta el PNV, en ellas se concentra un 15,2 por cien del total de la población de Vizcaya.

Fijando la atención en los municipios superiores a 10.000 habitantes, si bien en la mayoría de éstos el PNV se ha situado por delante de cualesquiera otras opciones electorales, son los menos aquellos en los que triunfa con mayoría absoluta; en concreto, con esta situación aparecen: Azcoitia, Azpeitia, Fuenterrabía, Oñate, en Guipúzcoa, y Amorebieta-Echano, Bermeo, Guernica y Luno, y Munguía, en Vizcaya. En el conjunto de municipios medianos y grandes del País Vasco, el reparto de votos para las distintas opciones electorales han tenido menor concentración que en los menores de 10.000 habitantes, pero, por lo general, triunfan los partidos nacionalistas.

Las excepciones en el País Vasco, donde el balance nacionalista-centralista es desfavorable a los primeros, se encuentra en Ermúa, municipio vizcaíno de 18.000 habitantes, donde triunfó el PSOE con un 44,8 por cien. En Alava ocurrió en El Ciego (951 habitantes) e Iruña de Oca (1.763 habitantes), con el PSOE como primer partido a nivel local; algo similar ocurrió en Labastida (986 habitantes) y Laguardia (1.585 habitantes) con la coalición de AP, mayoritaria.

### *El voto de Herri Batasuna*

La votación y el respaldo de un sector importante de la población vasca a la coalición de Herri Batasuna es un tema interesante o de preocupación para analistas, políticos, sociólogos y, en general, para gran parte de los ciudadanos españoles.

**La mayor concentración del voto nacionalista aparece en los municipios menores de 15.000 habitantes.**

A lo largo de todo el período electoral 1979-1984, y referido a las consultas generales o autonómicas, esta coalición electoral consiguió sus mejores resultados en las

**Las elecciones autonómicas han demostrado que HB continúa siendo la tercera fuerza política vasca.**

*Municipios de mayor influencia de Herri Batasuna*

Tomando como base mínima el 19 por cien a partir del cual consideramos que

Elecciones Legislativas de 1982, tanto en el conjunto de Euskadi como en cada uno de los tres territorios históricos integrados en la Comunidad Autónoma; esto ocurre si se fija la atención en el total de votos obtenidos por HB. En ese momento electoral ocupó la tercera posición en el espectro político del País Vasco con 176.168 votos (14,4 por cien), en el caso de Alava fue aventajada por la Coalición Popular (AP + UCD), quedando en el cuarto puesto; en Guipúzcoa y Vizcaya mantiene el tercer puesto.

Si nos atenemos a resultados porcentuales, el mejor momento electoral para Herri Batasuna fue la consulta autonómica de 1980, cuando la abstención fue elevadísima; llegó a ser el segundo partido de Euskadi, con el 16,3 por cien (152.162 votos) y once escaños en el Parlamento Autónomo.

La última consulta para la elección del Parlamento Vasco ha demostrado que HB continúa siendo la tercera fuerza política vasca; solamente pierde votos en el conjunto de la Comunidad si se comparan estos comicios con las Legislativas de 1982: en concreto, la pérdida se sitúa en 19.779 votos; con respecto a cualesquiera otras consultas habidas en el período 1979-1984, HB ha incrementado su número de votos en las Elecciones Autonómicas de febrero pasado. Esta situación difiere en las circunscripciones de Alava y Vizcaya, fundamentalmente en esta última, donde el volumen de votos obtenidos en 1984 es inferior a todas las elecciones anteriores, exceptuando las municipales de 1983; en el caso del territorio de Vizcaya se podría hablar de un claro retroceso de HB en favor de otras opciones nacionalistas que aceptan y apoyan el marco del Estatuto de Guernica y, concretamente, del PNV.

una opción política es bastante significativa en cuanto al apoyo electoral, se ha confeccionado el listado de municipios vascos en los que la coalición de HB ha superado esa cifra en dos o más elecciones a partir de las Generales de 1979.

En Alava son cuatro las localidades con más del 19 por cien de votos al menos en dos elecciones: ninguna de ellas supera los 4.000 habitantes y en ellas habita el 2,6 por cien del total de la población alavesa. En los cuatro casos la pluralidad mayor en las últimas Elecciones Autonómicas correspondió al PNV.

En Guipúzcoa, cincuenta y nueve de sus ochenta y dos municipios entran a formar parte del grupo de los de mayor influencia de Herri Batasuna; en ellos viven el 36,9 por cien de los guipuzcoanos. Superan los 10.000 habitantes seis de estas localidades: Hernani, Oñate, Pasajes, Rentería, Tolosa y Vergara. Los resultados de las autonómicas de 1984 en los cincuenta y nueve municipios no han marcado grandes diferencias con respecto a los porcentajes obtenidos por HB en las Elecciones Legislativas de 1982. La pluralidad mayor correspondió al PNV en la casi totalidad de este grupo de municipios, en dos casos también es ostentada por HB y, únicamente en Rentería, es el PSOE quien se sitúa con esta posición.

En Vizcaya son cuarenta y siete las localidades de mayor influencia de HB, en ellas habita el 18,8 por cien de la población vizcaína; seis superan los diez mil habitantes: Amorebieta-Echano, Bermeo, Durango, Guernica y Luno, Ondárroa y Santurce Antiguo. Los porcentajes de HB en 1984 han descendido con respecto a anteriores comicios en la mayoría de los cuarenta y siete municipios de este grupo.

Los datos apuntados anteriormente nos hacen insistir en una característica sobre la influencia de HB que ya habíamos señalado previamente a la celebración de los

**Los municipios con mayor apoyo del electorado a HB generalmente son los de menor volumen de población.**

coalición abertzale, y que apoya más o menos públicamente a ETA y sus métodos terroristas.

comicios autonómicos de febrero último: parece demostrado que los municipios con mayor apoyo del electorado a Herri Batasuna generalmente son los de menor volumen de población; se podría decir que son nacionalistas «a tope», pues entre HB y PNV superan el 60 y 70 por cien de votos.

Según algunas encuestas realizadas en los últimos meses en el País Vasco, parece que los votantes de Herri Batasuna corresponden a franjas del electorado joven, idealista, radicalizado, parados que no ven salida a la crisis económica y algunos sectores poco integrados en el marco convivencial de la sociedad actual vasca. No aceptan el marco de las instituciones democráticas, es decir, el Estatuto de Guernica y la Constitución. Difícilmente esta situación podrá modificarse en un futuro, pues es un electorado bastante fijo, fiel a la alternativa KAS propiciada por la

Con la presencia en la vida política vasca de HB y ETA, es muy difícil encontrar salidas para una convivencia pacífica de la sociedad vasca; la realidad demuestra que más de 150.000 ciudadanos vascos apoyan los métodos violentos como ejercicio de la actividad política, cuyos objetivos independentistas creen poder alcanzar a través de la desestabilización política en la sociedad vasca y española, más en concreto de algunas de sus instituciones, así como de la intimidación de un sector de la ciudadanía vasca.

Herri Batasuna es una fuerza política que algunos la sitúan en la izquierda radical y extrema, pero en ningún caso encaja en el espectro político de una izquierda occidental y progresista. A HB y ETA habría que situarlos más bien encajados entre una extrema izquierda tercermundista y los movimientos de guerrilla urbana, en cualquier caso desfasados histórica y políticamente.

**EUSKADI**

**Elecciones Autonómicas de 1980**

	Alava	%	Guipúzcoa	%	Vizcaya	%	P. Vasco	%
Censo electoral .....	179.844		520.316		884.417		1.584.577	
Total votantes .....	106.136		301.476		524.514		932.126	
Abstención .....	73.708	41,0	218.840	42,0	359.903	40,7	652.451	41,2
PSOE .....	14.694	14,7	41.100	13,6	74.749	14,2	130.543	14,0
PNV .....	31.640	31,6	111.274	36,9	207.369	39,5	350.283	37,6
UCD .....	20.616	20,6	22.954	7,6	34.740	6,6	78.310	8,4
PCE .....	3.172	3,2	9.016	3,0	24.863	4,7	37.051	4,0
HB .....	14.804	14,8	52.294	17,3	85.064	16,2	152.162	16,3
EE .....	9.659	9,7	40.137	13,3	40.268	7,7	90.064	9,7
AP .....	5.974	6,0	7.980	2,6	29.900	5,7	43.854	4,7

## EUSKADI

### Elecciones Generales de 1982

	Alava	%	Guipúzcoa	%	Vizcaya	%	P. Vasco	%
Censo electoral .....	183.109		500.820		854.204		1.538.133	
Total votantes .....	149.210	81,5	390.874	78,0	682.875	79,9	1.222.959	79,5
Abstención .....	33.899	18,5	109.946	22,0	171.329	20,1	315.174	20,5
PNV .....	31.889	21,4	125.057	32,0	224.037	32,8	380.983	31,1
PSOE .....	51.344	34,4	99.978	25,6	198.209	29,0	349.531	28,6
HB .....	14.499	9,7	74.215	19,0	87.454	12,8	176.168	14,4
EE .....	10.107	6,8	38.276	9,8	43.836	6,4	92.219	7,5
AP + UCD .....	28.031	18,8	31.201	8,0	79.752	11,7	138.984	11,4
PCE .....	1.593	1,1	4.815	1,2	14.663	2,1	21.071	1,7
CDS .....	5.693		6.395		10.095		22.119	

## EUSKADI

### Elecciones Autonómicas de 1984

	Alava	%	Guipúzcoa	%	Vizcaya	%	P. Vasco	%
Censo electoral .....	187.466		513.410		881.843		1.582.719	
Total votantes .....	126.622		356.307		601.561		1.084.490	
Abstención .....	60.844	32,5	157.103	30,6	280.282	31,8	498.229	31,5
PSOE .....	31.485	24,9	78.152	21,9	138.093	22,9	247.660	22,8
PNV .....	44.582	35,2	144.588	40,6	261.783	43,5	450.953	41,6
HB .....	13.539	10,7	66.364	18,6	77.260	12,8	157.163	14,6
EE .....	9.633	7,6	31.478	8,8	44.510	7,4	85.621	7,9
AP .....	20.381	16,1	23.941	6,7	56.305	9,4	100.627	9,3
PCE .....	1.120	0,9	3.220	0,9	10.581	1,8	14.921	1,4
AUZOLAN .....	1.367	1,1	4.982	1,4	4.360	0,7	10.709	1,0

1982: en concreto, la pérdida se sitúa en 19.779 votos; con respecto a algunas otras consultas habidas en el período 1979-1984, el HB incrementó su número de votos en 1982.

	Alava	Guipúzcoa	Vizcaya	P. Vasco
Censo electoral .....	187.466	513.410	881.843	1.582.719
Total votantes .....	126.622	356.307	601.561	1.084.490
Abstención .....	60.844	157.103	280.282	498.229
PSOE .....	31.485	78.152	138.093	247.660
PNV .....	44.582	144.588	261.783	450.953
HB .....	13.539	66.364	77.260	157.163
EE .....	9.633	31.478	44.510	85.621
AP .....	20.381	23.941	56.305	100.627
PCE .....	1.120	3.220	10.581	14.921
AUZOLAN .....	1.367	4.982	4.360	10.709

te, del PNV.

---

# LA IGLESIA Y EL GOBIERNO SOCIALISTA

José Antonio Gimbernat

---



# 2

---

**En un balance acerca de las relaciones entre la Iglesia española y el Gobierno, desde el triunfo electoral del PSOE, me debo ceñir al comentario y reflexión sobre los hechos notorios que han ido llegando a la opinión pública. Ciertamente, además, habría que referirse al revés de la trama que existe y es desconocido por la mayoría. Son los contactos, entrevistas, comisiones mixtas... que conforman la relación habitual del Ejecutivo con la Jerarquía de la Iglesia española y con los representantes del Vaticano.**

De su existencia hay que deducir, a pesar de las manifiestas y coyunturales tensiones, que existe una normalidad comunicativa y de relación; necesaria para ambas partes y buena para el desarrollo de una democracia todavía excesivamente joven. Situación de conflictos permanen-

tes, amenazas de ruptura, crispaciones exageradas y repetidas, en este país, en el que la historia conoce demasiado bien el carácter explosivo del factor religioso, provocarían efectos preocupantes para el proyecto democrático. Este, es cierto, cada vez nos parece más irreversible, pero

los conatos involucionistas no están absolutamente excluidos.

Pero después de esta constatación global, es patente que la conflictividad no ha estado ausente; sobre todo en la reacción de la jerarquía eclesiástica ante algunas leyes propiciadas por el Gobierno, pero también en una discrepancia más difusa de esa instancia ante el estilo y los valores que orientan los objetivos de los actuales gobernantes.

### Los conflictos

En esta etapa los dos puntos calientes de mayor impacto social han sido las controversias mantenidas a propósito de la limitada despenalización del aborto y de la ley de educación (LODE); en esta última polémica, los obispos españoles se han visto secundados y quizá también impulsados y desbordados por el celo activista de instituciones confesionales dedicadas a la docencia.

Para el observador no es fácil discernir lo que en la actitud dura y dramatizada de confrontación eclesiástica hay de estrategia —orientada a influir el máximo posible en el poder civil— y de convicciones inamovibles. Aludo con ello a un ejemplo pasado: la ley de divorcio —que afortunadamente para los socialistas fue un trabajo de UCD— se vio atacada por sectores eclesiásticos con una contundencia y radicalidad, en las valoraciones morales, que difícilmente se compaginan con el resignado silencio que ha seguido a su aprobación.

En la cuestión del aborto, por supuesto, no fue sorprendente la oposición de los altos niveles de la Iglesia, pues ésta habría sido la actitud normal de la mayoría o totalidad de los episcopados nacionales. Más matizada y plural había sido la opinión de muchos especialistas en teología moral, sobre todo teniendo en cuenta los

**No es fácil discernir lo que en la actitud dura y dramatizada de confrontación eclesiástica hay de estrategia y de convicciones inamovibles.**

fuertes límites de la ley aprobada en las Cortes. Mayor sorpresa produjo el camino argumentativo elegido. El punto de apoyo lo ofrecía el postulado, que no era

de carácter moral sino científico —más que discutible—, de que ya hay vida humana en el mismo instante de la fecundación del óvulo femenino. Pero, de hecho, como recordaba el Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación de la Fe, en una entrevista aparecida en el diario *Ya*, la doctrina dominante deduce la inmoralidad del aborto en razón de la *incertidumbre* sobre cuándo se debe situar el origen de la vida humana. En este presupuesto, la práctica del aborto debe ser rechazada en virtud del *riesgo* existente a que de hecho se atente contra una vida humana, que puede haber, y no por la certeza de tal vida.

Este tipo de argumento no es tan simple ni manejable; ni tan fácilmente comprensible en su enunciado por la opinión pública. De hecho, habría debilitado el frente político que, apoyado en la posición de la jerarquía, desataba su acoso interesado al Gobierno del PSOE en cuanto —según decía— legitimador de un crimen cierto contra la vida humana.

Además, la diferenciación entre lo que es responsabilidad moral y lo que debe ser castigado por la ley quedó casi siempre difuminada en la alta temperatura de la polémica pública, que no suele ser el espacio mejor para la racionalidad argumentativa. De hecho, en mi opinión, es exagerado afirmar que sin solución de continuidad se deduce con evidencia y desde lo sustantivo del mensaje evangélico que, por ejemplo, la violada y embarazada, que aborta la vida no deseada, debe ser, sin ninguna duda, criminalizada y penada con prisión.

En el fragor del debate parecía como si el Gobierno español, por patrocinar dicha ley, representara un ejemplo insólito de

malignidad en la civilización a la que pertenecemos. La realidad es bien distinta. Prácticamente todos los países afines han promulgado leyes despenalizadoras, en diversos supuestos, de intervenciones abortivas, en general con pretensión más amplia; algunas promulgadas por Gobiernos de partidos confesionales, y, en todo caso, no revocadas por éstos en sus turnos de poder. Esta pérdida de contexto hizo que el ataque moral-religioso al Gobierno, y utilizado políticamente por la oposición, al menos en su verbalización si no en su intención, fuera desmedido. El epílogo del desplante del Cardenal de Toledo al Ministro de Justicia con ocasión de la procesión del Corpus es una prueba de ello.

En la cuestión del aborto el conflicto aparecía en primer plano como un debate moral, aún cuando denotaba los nuevos problemas que se le vienen planteando a

la Iglesia española a causa del paso de un Estado confesional a otro de características laicas. En aquél, por decisión política, detentaba, si no el monopolio, sí un ámbi-

to privilegiado en la definición de la ética social. En un Estado democrático el influjo moral de los grupos e instancias confesionales o laicos debe venir dado por su capacidad persuasiva y no por el uso particularizado del poder. La libertad de conciencia y de religión es una de sus bases, aunque a veces distintos grupos sociales de orientación diversa pretendan la exclusividad de la verdad moral, legal o social. En la polémica acerca de la LODE la discusión alcanzó además un grado superior de efecto político. No es este el lugar, ni la competencia para entrar en una valoración técnica de las bondades, errores y disfuncionalidades posibles de la ley. Pero la cuestión desbordó ampliamente ese marco. Los adversarios la presentaron como un proyecto atentatorio de la libertad y transgresor de los derechos que hay que garantizar a las convicciones religiosas. Sobre todo la más importante entidad de

enseñantes religiosos, la FERE, hizo muestra de una enorme beligerancia social y, con el fin de obtener sus propósitos, aceptó apoyos políticos y sociales situados abiertamente en el espacio social conservador. Grupos que lógicamente deben ser respetados y aceptados pero que, por su concepción de la libertad de carácter elitista, apta para mantener privilegios en lugar de orientarla en una óptica solidaria y con sensibilidad para las limitaciones de otros sectores sociales, y por su interpretación conservadora del cristianismo, definían el horizonte en que las instituciones de la Iglesia decidían situar sus reivindicaciones. A mi modo de ver, para mal; ello ha significado, al menos coyunturalmente, la renovación de antiguas alianzas políticas del catolicismo español. De esta manera, las posiciones de esos religiosos han aparecido escoradas hacia la derecha social en una perspectiva en absoluto universalizable. Pienso que

ese alineamiento tan significativo ha sido perjudicial para su causa si pretendían un apoyo generalizado. La Iglesia debe aprender que la estrategia social como un

**La Iglesia debe aprender que la estrategia social como un grupo de presión más la sitúa perjudicialmente dentro de las discrepancias partidistas.**

grupo de presión más, con determinadas alianzas, la sitúa perjudicialmente dentro de las discrepancias partidistas, y su imagen se deteriora ante los que han elegido y se mueven en perspectivas opuestas.

En toda esta actividad reivindicativa se ha percibido el intento de desconocer y reprimir el pluralismo real que existe entre los católicos españoles acerca de esta cuestión. Una ley de educación rara vez es un hecho teológico, sino un espacio definible de distinta y opinable manera, según sean las opciones políticas, las concepciones sociales y las líneas pedagógicas de quienes las proyectan. Se encuentra entre nosotros demasiado reciente el pasado, en el que fue legitimada una dictadura como católica, para no sentir aprensión ante quienes pretenden decirnos en los espacios laicos lo que son leyes «católicas» o «acatólicas». En un entorno de estas

características como lo es el que trata de definir una ley de enseñanza que tiene su propia autonomía, lo normal y pertinente es utilizar argumentos cívicos y no de carácter teológico. La exclusiva de las convicciones creyentes en la cuestión de la enseñanza no se encuentra en las denominaciones confesionales —en las que también ha habido diferentes criterios—, sino que en proyectos educativos privados, en sindicatos de enseñantes, en padres de familia que han apoyado la LODE, o a los que al menos no les ha parecido tan reprochable, existen cristianos que lo son y se expresan con el mismo derecho que los que airean sus siglas. No hay que olvidar que el PSOE fue elegido en las últimas elecciones con el voto de un gran porcentaje de creyentes que juzgaron legítimo que el proyecto de este partido, también en su propuesta escolar, no sólo era compatible sino que se correspondía mejor con sus convicciones que las otras ofertas políticas. Este comportamiento electoral es una señal del pluralismo político que afortunadamente ha alcanzado el catolicismo español, y resulta una terquedad olvidarlo cuando se apoyan las pretensiones de la autodenominada Asociación de Padres de Familia Católicos, de carácter conservador, de presentarse como el modelo en exclusiva.

Cualquier estrategia de la Iglesia española que presuponga la uniformidad en las cuestiones civiles de los católicos es inauténtica y hace injusticia a lo que es su propia realidad. Pretender acallar en su interior las distintas voces o desdeñar sus opiniones y opciones no es un buen aval cuando, como en la cuestión de la enseñanza, se levanta la bandera de la libertad.

La experiencia de la pluralidad político-social, que cruza también el cuerpo social de los cristianos, significa una novedad frente a hábitos eclesiales que estaban acostumbrados a definir posiciones unánimes en las cuestiones civiles. Teórica-

mente a partir del Concilio Vaticano II —algo más tarde en el catolicismo español— el pluralismo queda refrendado como legítimo y positivo, como consecuencia natural de la libertad aceptada. Sin embargo, a pesar de ello, se observa un apresuramiento eclesiástico en mostrar la opcional como definitivo y obligatorio para la conciencia creyente. La práctica del pluralismo dentro y fuera supone una tarea de aprendizaje paulatino, pero que comprensiblemente despierta el miedo ante lo insólito. Si no en la conciencia, al menos en el subconsciente colectivo de la institución eclesiástica, las expectativas sobre el propio desarrollo y la prosperidad de los valores que se ofrecen se sienten amenazadas por la diversidad democrática, el ejercicio de la crítica, la ausencia de la censura y la ocupación de un espacio de menor preeminencia en relación al pasado.

En este contexto se explica la fuerte reacción de algunos medios eclesiásticos cuando grupos cristianos han expresado públicamente una posición diferente a la oficial, que coincidía y apoyaba líneas de acción del actual Gobierno. Aparte de la dificultad que encuentran esos colectivos para que sus ideas no sean silenciadas por unos y otros, su discrepancia ha sido violentamente atacada.

Paradójicamente se han visto comparados a los integristas católicos, que apoyaban el ordenamiento jurídico de la dictadura de Franco, y que argüían religiosamente para exigir el sometimiento a los gobernantes de la época. Esta respuesta crispada ejemplifica los bloqueos que aún hoy existen para el pluralismo civil en el interior de la Iglesia. Sigue activo subyacentemente el esquema de una unanimidad sin fisuras, que se estima combatida

**Se ha percibido el intento de desconocer y reprimir el pluralismo real que existe entre los católicos españoles.**

por los que no se alinean. Sin hacer ahora énfasis en lo paradójico de que estas acusaciones proceden de los que callaban cuando estaba establecido el Estado confesio-

nal, parecería que la tesis oficial sobre cómo regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado, «independencia y colaboración», no son bien vistas cuando el Go-

**Ser no sólo sujeto,  
sino también objeto  
de la crítica, es un ejercicio  
no siempre fácil de  
democracia.**

bierno es socialista y quien colabora en un caso dado son grupos de base a quienes, por ello, se les imputa estar sacrificando su independencia. En vez de percibir sencillamente una protesta contra los intentos de uniformar ética-políticamente a los creyentes por el hecho de serlo.

Durante el período al que nos atenemos, otro punto de conflicto lo ha significado Televisión Española. Los capítulos de queja serían estos: a) Las críticas que aparecen a actuaciones de la Iglesia, a formas de manifestarse consideradas como irrespetuosas o injuriosas a la religión; b) las dificultades de acceso al medio.

Omitiendo los casos particulares en que haya habido excesos, conviene hacer la consideración general de que si los sentimientos anticlericales y antirreligiosos están presentes en la sociedad, lógicamente deberán transparentarse en un medio que debería ser reflejo de la realidad existente. Ciertamente, con exclusión de la injuria y la calumnia. Son los costes de la libertad de expresión que no sólo garantiza el derecho a criticar, sino que correspondientemente solicita la disposición a ser criticado. La Iglesia en este período no ha estado remisa en el ejercicio de la crítica, a veces muy dura, a la labor del Gobierno y a grupos sociales; y los medios de comunicación de masas así lo han transmitido a la sociedad. La Iglesia española en el pasado reciente ha participado sin demasiados escrúpulos en el monopolio cultural y ha detentado el religioso. No parece pues tan extraño que ahora se perciban reacciones de signo contrario, a veces injustas y desmedidas como lo fueron las efectuadas desde el catolicismo establecido. Ser no sólo sujeto, sino también objeto de la crítica, es un ejercicio, no siempre fácil, de democracia.

En lo referente al acceso al medio de Televisión, el descontento de la Iglesia no parece justo si se refiere al tiempo concedido a los espacios religiosos, similar al de

las restantes televisiones europeas. Desde luego no ha sido un tratamiento amistoso el traslado del principal programa religioso, en la primera cadena, del lunes tarde al domingo por la mañana.

Pero sí es muy posible que el cambio se ajuste a los deseos de los espectadores debido a la mala calidad del programa. Y hay que señalar que en esos espacios televisivos la escasa o nula oportunidad brindada a los diversos grupos y opiniones del catolicismo español de carácter progresista no es ningún modelo de tolerancia. Son, por lo general, programas sesgados, «oficialistas», apologéticos y poco ecuménicos. Merecen así en miniatura, en la esfera religiosa, la crítica tan repetida a televisión de monopolio y de ser utilizada en su favor por el partido al que corresponde gobernar. Además es cierta la ausencia injusta de otras confesiones religiosas en las programaciones de este medio. Y ello no parece que haya sido motivo de desasosiego para los responsables de la Iglesia española. Con motivo del centenario de Lutero se han escuchado muchos buenos propósitos ecuménicos que, de ser serios, también solicitan su reflejo en los medios de comunicación.

#### *La polémica de la identidad*

Hay, por último, una cuestión de amplio alcance y profundidad en lo que respecta a la nueva situación de la Iglesia española en una democracia, y que ha adquirido mayor conflictividad desde el acceso al gobierno del Partido Socialista. Es un problema de fondo que impregna y explica reacciones circunstanciales. En ámbitos eclesiásticos, de manera renovada, con lenguaje más tolerante y civilizado que en el pasado, vuelve a aparecer el te-

ma de la identidad, esencia y cultura genuina de España, en donde se quiere atribuir al factor católico el papel de aglutinador indispensable, de elemento integrador. Frente a esta tradición, las corrientes definidas como humanismos agnósticos, de moral discrepante, con caracteres laicistas, por sus formas anticlericales y también antirreligiosas, corresponderían —según esta interpretación— a una desvirtuación de la auténtica identidad y del patrimonio cultural de los españoles. Y algunos recelan que la llegada al poder del Partido Socialista, nacido en esa tradición opuesta, habría dado vuelos y aliento a estas tendencias ajenas a la identidad del pueblo español.

Este tipo de planteamiento, que a veces más se entrevé que es expresado, falsea en su simplificación la realidad. Si se contempla el pasado histórico, España es más una síntesis de culturas pluriconfesionales que un país de tradición unidimensional. Las fiestas populares de judíos, moros y cristianos nos recuerdan la encrucijada de culturas y religiones que configuró nuestra geografía. El influjo semita no está más presente debido a la persecución y expulsión sufridas por razones religiosas.

Más adelante; no es lícito afirmar que las corrientes culturales que nacen en la modernidad se puedan definir como cristianas, aun cuando el impacto de la tradición cristiana de Occidente sea manifiesto; pues también es evidente su carácter polémico y de confrontación con la antigua cultura cristiana. En el campo de las ciencias modernas, en las corrientes de pensamiento positivistas y neopositivistas, el agnosticismo es característica frecuente y común. Aun cuando el proceso de modernización cultural en España no es modélico, sino convulsivo, en gran parte por un mayor peso e intransigencia del catolicismo hispano, el nuevo talante cultural se hace presente en el siglo XIX, en los hom-

bres de la II República y en la cultura que la acompaña. Humanismos de carácter no confesional tienen excelentes representantes en la historia reciente y en la actual. Los movimientos sociales reivindicativos y de carácter obrero surgen extramuros de la Iglesia, debido sobre todo a la alianza de ésta con las fuerzas sociales conservadoras. Es verdad que en esta «otra cultura» ha estado presente muchas veces la intransigencia y el sectarismo como otra cara de la moneda del enorme sectarismo y virulencia de los medios católicos, que juzgaban que «el error carecía de derechos».

El sentido de reconciliación que significa el actual proyecto de democracia y convivencia, plasmado en la actual Constitución, es un intento nuevo y desacostumbrado de pacificación entre los españoles, admitiendo sus divergencias políticas, su libertad de creencias, sus convicciones diversas, y la variedad y oposición de propuestas culturales y científicas. Ello presupone —sin excluir la crítica— la aceptación de que tienen tanto derecho a ser estimadas como auténticas las distintas opciones que puedan tomar los españoles, sean creyentes, agnósticos o ateos y que la apelación a tradiciones culturales diversas no van en desdoro de la identidad nacional de los distintos grupos e individuos. Sabiendo que en ese pluralismo no es posible la síntesis, ni tampoco los privilegios de unas convicciones frente a las otras, sino la tolerancia democrática. No es difícil comprender desde la psicología social el hecho de que, dentro de la Iglesia, abandonada al fin la confesionalidad explícita del Estado, se propicien formas neoconfesionales o de confesionalidad larvada en la cultura y en la política. Y así los conatos de destacar tradiciones auténticas (confesionales) frente a las espúreas (laicas). Simultáneamente la aproximación a partidos afines y conaturales —hoy de confesionalidad encubierta— y el recelo ante los que vienen adscritos a la tradición laica.

**España es más una síntesis  
de culturas pluriconfesionales  
que un país  
de tradición  
unidimensional.**

Que existan fuertes discrepancias sociales no parece justo imputárselo al partido hoy en el Gobierno, más bien, porque se daban previamente en la sociedad, éste fue elegido por una mayoría que se sentía próxima a lo que era su pasado y, sobre todo, su presente, o por lo menos carente de los fuertes prejuicios históricos que aparecen en zonas de importantes sectores de la Iglesia. En las sociedades democráticas, éstas son las responsables de los Gobiernos que tienen, mientras que en las autoritarias es más plausible suponer lo contrario.

Estas son las reflexiones del cristiano crítico que soy, ciertamente no escritas desde la asepsia social, y que han intentado ir más allá de las anécdotas de los conflictos. La actitud de las instituciones, incluida la Iglesia, está lógicamente condicionada por el pasado, pero hay que hacer también énfasis que la experiencia de la democracia nos muestra que no son presa

de aquél. La Iglesia ha aceptado y asumido los supuestos de la democracia. Si a veces se aprecian signos de involución en determinados ámbitos, éstos son de carácter doctrinal, pero no afectan a la afirmación de la superioridad ética de la democracia sobre los sistemas autoritarios. Ello, aunque en razón de las respectivas historias, la política de un gobierno socialista no le haga sentirse a la Iglesia precisamente «en casa», también señala los límites de sus disidencias. Además, el proceso creciente y palpable de pluralismo político de los cristianos españoles determina lógicamente una mayor flexibilidad de la Institución que, en el caso de que sus componentes estuvieran uniformemente situados en la derecha social, según fue en el pasado. Por ello, aunque haya que prepararse para nuevas tensiones, la convivencia de la Iglesia española con un gobierno socialista, en democracia, es una página inédita de aprendizaje en nuestra historia.

**EL DESAFIO EUROPEO**  
André Gunder Frank  
124 pags. 300 Ptas.

**CAMINOS DE LA DEMOCRACIA EN AMERICA LATINA**  
Seminario organizado por la Fundación Pablo Iglesias  
324 pags. 750 Ptas.-

E D I T O R I A L

**PABLO IGLESIAS**

**Pedidos:** Editorial Pablo Iglesias  
Monte Esquinza 30 - 3º Dcha.  
Madrid 4

---

# UN PROGRAMA ECONÓMICO FRENTE A LA CRISIS

Luis Larroque

---



# 3

---

**Hablar de planificación económica hoy en nuestro país, exige, con carácter previo, un proceso intelectual iconoclasta, de destrucción de dos estereotipos heredados. Uno, el recibido de los manuales editados y, con buena o mala fortuna, puestos en práctica por los países de economía centralizada y autoritaria. Y otro, el de la planificación indicativa a la francesa, traducido a nuestra economía durante los años sesenta por los teóricos del desarrollismo, los conocidos «liberales reprimidos», que condujeron durante quince años la nave hasta encallarla en la crisis de 1973.**

## *Dos modelos a olvidar*

El primer estereotipo tuvo, como es sabido, buenos progenitores. Engels escribiría en el *Anti-Dühring* que, al convertirse

bajo el socialismo los medios de producción en patrimonio de la sociedad, «se hace posible la producción social con arreglo a un *plan* trazado de antemano» (el subrayado es, obviamente, nuestro). *Có-*

mo debiera ser este plan, su carácter abierto o cerrado y su grado de centralización, fue la tarea asumida gustosamente por Lenin que, sin dudar y sin dejar lu-

gar a ninguna duda, estableció que ese plan consistía en «la transformación de todo el mecanismo económico del Estado en una gran máquina única».

La incompatibilidad teórica y práctica entre el modelo leninista del Plan y la vigencia de un sistema político de libertades democráticas es, y debe ser en cualquier caso, la primera crítica que lo pone al margen. Sin olvidar las sucesivas irracionalidades en que han incurrido los planificadores centralistas e imperativos y que se reflejan en las periódicas y ocultas crisis de sus sistemas productivos.

Pero en España la experiencia ha sido bien otra, aunque sospechosamente coincidente en cuanto a la disparidad de las previsiones y los resultados. La Comisaría del Plan de Desarrollo, creada en febrero de 1962 y travestida en 1973 por arte de Decreto en Ministerio de Planificación del Desarrollo, logró con éxito pleno que los planes no fueran vinculantes para el Sector Público ni indicativos para el Sector Privado. El carácter tecnocrático de su elaboración y la ausencia de mecanismos reales de discusión y concertación de los agentes económicos fue la raíz podrida de sus escasos frutos. La economía española creció al margen del Plan y muchas veces contra el Plan.

Es por todo ello preciso rescatar la idea básica de que la economía, en nuestro contexto temporal y espacial, es una actividad social que comporta decisiones públicas y privadas de inversión o de consumo, de formación de capital o de producción de bienes finales en un marco, nacional e internacional, de incertidumbre, progreso técnico, nivel de empleo de los factores y tendencias complejas de los sistemas productivos. Y que, como tal acti-

## **El problema más agudo de la sociedad española es hoy el bajo nivel de actividad económica.**

vidad social compleja, orientada, por definición, hacia el porvenir, requiere unas previsiones que anticipen los objetivos y seleccionen los caminos a transitar para

alcanzarlos. Esta mínima «desideologización» del problema nos sitúa en una perspectiva de realismos absolutamente necesaria.

La experiencia inédita de un Gobierno socialista, en la España de la crisis, pone en el primer punto del orden del día la cuestión del Plan o Programa económico para superarla. Y ya no tanto como un debate teórico sobre el carácter central del órgano de planificación o la naturaleza vinculante o indicativa de sus propuestas. La operación de derrumbe de los viejos mitos que antes ha quedado apuntada la han hecho por su cuenta los trabajadores, los políticos y los empresarios. Si no por *las prioridades del Programa* y la naturaleza del proceso que lo defina, lo realice y controle su andadura.

### *Los datos del problema*

Es obvio que el problema más agudo de la sociedad española es hoy el bajo nivel de actividad económica, manifestado dramáticamente en el todavía creciente desempleo de la población activa y en el bajo nivel de ésta en relación a la total y a los porcentajes habituales en los países industrializados. Una tasa anual de crecimiento demográfico del orden del 0,8 por cien conduce a un horizonte aún más desalentador.

La tasa de paro española en 1973 se cifraba en un 2,3 por cien, parecida a las tasas que arrojaban países como la República Federal Alemana, Francia o Gran Bretaña, y relativamente inferior a Italia, Canadá o Estados Unidos. Para nuestra desgracia, en 1982 nuestra tasa de paro duplicaba a la media de todos los países citados, alcanzando un techo cercano al

17 por cien de la población activa. El empleo industrial, índice de síntesis en las economías modernas, caía, según datos de la OCDE, durante el período 1975-1980, en 816.000 puestos de trabajo, mientras que en Francia sólo perdía 421.000, Inglaterra 370.000, Italia 533.000, con una población activa industrial de mayores volúmenes absolutos que la nuestra. Canadá, Japón, Alemania y Estados Unidos creaban, mientras tanto, cientos de miles de empleos en el sector industrial.

La otra cara de la moneda estaría constituida en materia de empleo por la evolución de los costes del factor trabajo. Utilizando como base 100 el coste laboral en 1970 por unidad de producto en la industria española y en la de los siete grandes países industrializados, que analizan el INE, el Banco de España y la OCDE, los costes del factor trabajo en España se

multiplicaron por seis en el plazo de doce años (1970-1982), y registraron un crecimiento superior al doble de los siete países de referencia. La inmediata y sistemática

traslación de los incrementos salariales a los precios provocó una tasa de inflación acelerada que multiplicaba por dos o por tres las tasas europeas y ensanchaba el porcentaje diferencial de nuestros precios respecto a los exteriores. El efecto inevitable fue la contracción del crecimiento de las exportaciones desde el 17,4 por cien en 1970, al 9 por cien en 1973 y al 6,6 por cien en 1982.

El diagnóstico es de una evidencia abrumadora, sean cuales fueren las ideologías subyacentes de los doctores que rodean al enfermo, a condición de que realmente quieren atajar el morbo. La terapéutica ya es otro cantar. Hay quienes pretenden o desean que la «mano invisible» de la economía de mercado produzca el milagro de la recuperación del moribundo, e, incluso, de la resurrección del muerto. Y hay quienes aceptando que el mercado es un sistema eficaz de asigna-

ción de recursos se plantean la necesidad de actuar en una doble dirección: disminuir en lo posible los costes sociales del desempleo y la inflación, y organizar un cuadro de medidas que operen positivamente en el mercado de trabajo, en el crecimiento del PIB y en el sector exterior.

La programación a medio plazo es la estructuración en el tiempo de este cuadro de medidas económicas. Esta es la voluntad explícita del Gobierno socialista.

### *Escenarios de la programación*

Todo el arsenal de medidas debe ser situado en la dirección que exigen los objetivos. Y éstos, además de ser deseables, son posibles.

La interdependencia de la economía es-

**La reducción de los salarios reales por persona ocupada en los primeros pasos del programa es una condición necesaria para la recuperación del empleo.**

pañola con el entorno económico internacional es un punto de partida para contrastar y determinar nuestras posibilidades. ¿Qué va a ocurrir previsiblemente en

las economías de nuestros compradores y vendedores de bienes y servicios?

Doce institutos públicos y privados de significación internacional, entre los que se encuentran el Banco Mundial, la Comisión de las Comunidades Europeas o la *London Business School*, han elaborado unas estimaciones sobre el crecimiento del PIB durante el período 1983-1987. De acuerdo con sus cálculos, la media de las proyecciones del crecimiento del PIB de los países que integran la zona OCDE será de un 2,5 por cien. Y la media de la expansión de sus exportaciones será de un 3,5-4,5 por cien. Ambas cifras consolidarían una evolución positiva de la producción y del consumo, por encima de las cifras de 1982, que sería el año de inflexión de la tendencia anotada en la década 73-82. La tasa de aumento de la inflación (precios al consumo) rondaría el 6 por cien para el pe-

río 1983-1986 según los institutos profetas. Y los precios del petróleo no deben ser una variable forzosamente negativa durante el período estimado.

La cuestión a resolver es la de aprovechar la prevista recuperación de la economía mundial para introducir en la economía española elementos de revitalización y de enganche con la ola exterior.

El escenario macroeconómico, además de su apoyo en la evolución económica mundial, debe partir de los datos suministrados por nuestra propia historia, tal y como los reflejamos más arriba. La reducción de los salarios reales por persona ocupada en los primeros pasos del programa es una condición necesaria para la recuperación del empleo. Los bajos niveles actuales de los excedentes empresariales o la financiación de pérdidas vía Presupuesto de las empresas públicas, no soportarían más un encarecimiento de los precios del factor trabajo por encima de los precios, a menos de aumentar la tasa de desempleo y la destrucción de puestos de trabajo e incrementar el déficit del Sector Público. Y esta disminución de la renta real de los trabajadores empleados para asegurar su propio futuro y favorecer la creación de empleo donde no lo hay, debe conjugarse con una tasa de productividad que mantenga nuestros precios interiores en posición de competitividad con los exteriores.

La presencia eminente de los Sindicatos en las instituciones socio-económicas, su desarrollo y consolidación y su participación real en la dirección de una auténtica democracia industrial, deben constituir el ineludible envés de la política de austeridad preconizada.

Bajo estas premisas, y sólo en este caso, los escenarios previstos como objetivos posibles, según los datos de que actualmente se disponen en el equipo económico del Gobierno y que han sido parcial-

mente recogidos en los medios de comunicación, aparecen en la tabla al final de este trabajo.

Como se observa en el cuadro, la inflación reduce su tasa de crecimiento en un 14 por cien al finalizar 1982 y a un 6 por cien al terminar 1986. Las exportaciones crecen un 8,3 por cien en el trienio considerado, lo que produce, en relación al ritmo de las importaciones, una reducción del déficit corriente de la balanza de pagos desde un 2,2 por cien del PIB a un 0,3 por cien en diciembre de 1986.

Y lo que es la entraña misma del Programa: la reducción de los costes laborales en su doble dimensión (salarios reales y cotizaciones sociales), unida a una reforma del mercado de trabajo, permite la creación de alrededor de 690.000 puestos de trabajo durante el trienio.

Y las medidas de contención del déficit público, con la ampliación consecuente de la financiación al Sector Privado, generador mayoritario del empleo en el país, y la mejora del excedente empresarial, inciden positivamente en la formación bruta de capital que aumentaría, durante el período considerado, a una tasa media anual del 6,6 por cien.

Si el contexto económico internacional evolucionara en el sentido marcado por las estimaciones altas de los institutos antes mencionados, la mejora del sector exterior se produciría más rápida e intensamente, alcanzándose al final del período el equilibrio de la balanza por cuenta corriente. Y el incremento mayor del PIB español permitiría la creación de unos 115.000 puestos de trabajo adicionales sobre los estimados en el escenario básico.

#### *Las medidas necesarias*

Los escenarios como el descrito pertenecen a la categoría de fines. Son no tanto extrapolaciones de tendencias, cuyo resultado no dejaría de ser una profecía auto-cumplida, sino *inversiones de las tenden-*

**La reducción de los costes laborales y la reforma del mercado de trabajo permite la creación de 690.000 empleos durante el trienio.**

*cias detectadas* a través del análisis de los datos de la experiencia económica española registrados durante los últimos diez años.

---

**La flexibilización necesaria, dirigida a la creación de empleo, debe tener contrapartidas inmediatas.**

---

Como tales escenarios-objetivo, exigen unas previas acciones que produzcan o faciliten el logro de los resultados apetecidos. Medidas sectoriales como la reconversión industrial y la reindustrialización del tejido productivo, el ajuste de la oferta agro-ganadera a la demanda actual y potencial, la promoción de empresas que incorporen tecnologías avanzadas, los subprogramas de vivienda, transportes y comunicaciones, son algunas de las urgentes medidas que requiere el estado crítico de determinados sectores. Pero las actuaciones sectoriales deben establecerse en un juego nuevo de todas las instituciones económicas básicas.

Sin ánimo arbitrista de listar los compromisos del nuevo juego económico-institucional, y con la paladina intención de dejar constancia de lo que es en cualquier caso necesario, hay que referirse en un repaso rápido a las siguientes reformas:

*Primera.*—La reforma del mercado de trabajo, en el sentido que permita la contratación temporal de nuevos trabajadores cuando lo precise la expansión de la empresa sin que ésta hipoteque *sine die* su futuro, que deberá adaptarse a las fluctuantes circunstancias del mercado.

La contratación a tiempo parcial completaría la reforma. Los países integrantes de la OCDE, con porcentajes de población activa muy superior a la nuestra y unas tasas de desempleo mucho más bajas, tienen un porcentaje de contratación a tiempo parcial del 15 por cien sobre su total de contratación, mientras que nuestro porcentaje apenas es de un 2 por cien.

La flexibilización necesaria, dirigida a la creación de empleo, debe tener la con-

trapartida inmediata de la modificación y mejoras del sistema de prestación de desempleo y del fomento del empleo sobre todo en determinados colectivos de desempleados (jóvenes, cooperativas, trabajadores autónomos).

*Segunda.*—La reducción del déficit del sector público es otra medida exigida por el Programa tal y como se ha diseñado. El crecimiento del Gasto Público ha tenido un incremento tal que su participación en el PIB ha pasado de ser del 21,9 por cien en 1974 al 35,8 por cien en 1982. Y los ingresos públicos han llegado a un práctico estancamiento desde 1979 hasta 1982, con un ligero crecimiento en 1983. La conveniencia de frenar los gastos públicos estructurales y un inevitable aumento de la aún baja presión fiscal española deberá compensar el incremento derivado de los «gastos de la crisis» (desempleo, etc.), que se contendrán en la medida que se consigan los objetivos del Programa.

*Tercera.*—La reforma de las Administraciones Públicas y de la empresa pública en la línea de la desburocratización, la eficiencia social y la rentabilidad económica cuando compiten en el mercado: las transferencias corrientes y de capital a empresas públicas y privadas procedentes de los Presupuestos Generales del Estado fueron, en 1981, 299.645 millones de pesetas, y en 1983, 510.671 millones de pesetas. Los contratos-programas del Estado con las empresas públicas y la reforma de la función pública son variables que hay que poner en marcha en el primer año del Programa.

*Cuarta.*—El diseño de un nuevo escenario financiero que, partiendo de una política monetaria coherente con el crecimiento previsto del PIB mundial, permita una financiación adecuada al proceso de expansión del sector privado creador de empleo. Los coeficientes de caja y de inversión obligatoria, con un plan a medio

plazo de actuación del Instituto de Crédito Oficial y la reforma de las Cajas de Ahorro, son elementos básicos del nuevo escenario.

*Quinta.*—Una política de apoyo diferencial y riguroso a la pequeña y mediana empresa, por su baja relación capital-empleo y su adaptación al entorno económico, permitiría el trasvase de miles de trabajadores desempleados y en busca de su primer empleo a la población ocupada en la industria, el comercio y los servicios. Las políticas recomendadas por la OCDE, la CEE y las experiencias de los países industrializados constituyen un cuerpo de doctrina y una práctica tan sólida como poco materializada en nuestro país.

### *Concertación y Parlamento*

Hace 40 años Keynes escribía que «los planes deben llevarse a cabo en una comunidad en la que vuestra posición moral sea compartida por la mayor parte posible de personas, lo mismo de dirigentes que de ciudadanos». El aviso es de una actualidad rabiosa cuando se trata de un planeamiento y programa para salir de la crisis, de un planeamiento frente al paro y la inflación, de un planeamiento inexorablemente lastrado de renunciaciones y sacrificios a corto plazo y esperanzadamente cargado de expectativas realizables a medio y largo plazo.

Si la negociación y el compromiso son una regla de oro en la compleja sociedad industrial o postindustrial, lo son doblemente cuando los agentes económicos, capital y trabajo, deben forzosamente perder posiciones relativas inmediatas. No es posible, por lo tanto, un Programa de esta naturaleza sin la concurrencia de ciertas condiciones o requisitos ineludibles en una sociedad democrática.

Se trata, en primer lugar, de la *concertación* o compromiso de los agentes eco-

nómicos, públicos y privados, respecto a los objetivos básicos del Programa y a la idoneidad de las medidas previstas y de los instrumentos puestos en juego.

Los sindicatos y las patronales son los interlocutores privilegiados en esta concertación. Ninguno de ellos puede declinar su responsabilidad en el comportamiento de los salarios, las inversiones y el empleo ni en la incidencia de sus dimensiones sobre el porvenir de estas variables.

La rápida instalación en el cuadro institucional español del Consejo Económico y Social, como órgano de concertación para la planificación económica, facilitará, sin duda, los medios formales y el clima «objetivo» para el ejercicio pleno por los sindicatos y las patronales de las responsabilidades que hoy son indeclinables.

Pero el Sector Público es, como antes

**Es necesario un nuevo escenario financiero que permita una financiación adecuada al proceso de expansión del Sector Privado creador de empleo.**

quedó expuesto y asimismo, un elemento de notable repercusión en el crecimiento, directo e indirecto, del PIB, tanto las Administraciones Públicas, estatales o auto-

nómicas, como las Empresas Públicas que operan en la producción de bienes y servicios. Los Presupuestos Generales u operacionales del Sector Público, así entendido, deben ajustar sus magnitudes y proporciones internas hacia la consecución de los objetivos del Programa.

La concertación de los agentes económicos sería incompleta, en consecuencia, si el Sector Público no explicita los compromisos del Programa, ni se compromete públicamente a un comportamiento económico y político congruente con sus objetivos. La discusión en el Parlamento del Estado, y en su caso, en los Parlamentos Autonómicos, es una necesidad de la Programación democrática y una condición para su eficacia. Si los sacrificios son para todos deben ser hechos públicos en las Cortes Generales. La política presupuestaria del próximo trienio obtendría

así sus bases de coherencia y proporcionaría una guía de extraordinaria fuerza económica y peso moral para los exigentes y exigibles acuerdos de los agentes económicos.

### Y al final, la utopía

Salir de la crisis es una tarea a plazo medio, bajo las condiciones interiores y exteriores expuestas. Pero en las atormentadas y ciegas economías modernas, tan llenas de inercias fatales y posibilidades creadoras, hay que atreverse a dar un paso más. Hay que inscribir la programación a medio plazo dentro de la planificación o la prospectiva a largo plazo. La división internacional del trabajo, los recursos naturales disponibles y su degradación o sobreexplotación por un sistema

rapaz, los caminos ambiguos entreabiertos por la ciencia y la técnica, la reorganización económica de una producción para el consumo colectivo y no para el beneficio privado, los problemas de la paz y los peligros de la guerra «final», la evolución demográfica, la utilización del tiempo libre como ocio y no como ociosidad..., son el fuego que Prometeo tiene que arrebatarse hoy a los dioses de la fatalidad. Nada está aún definitivamente escrito a condición de que hoy nos pongamos a trabajar en estos «escenarios» a largo plazo.

Una perspectiva socialista de la sociedad y el Estado debiera contar con un Instituto de Estudios y Planificación a largo plazo como respuesta a las decisivas demandas planteadas. Para que la cotidiana y tenaz utopía no sea sólo una quimera.

### Variaciones anuales en % en volumen

	1980-82 Media anual	1984	1985	1986	1984-86 Media anual
Consumo Privado .....	0,2	0,5	1,2	1,7	1,1
Consumo Público .....	3,3	2,5	2	2	2,2
Formación bruta de capital.	— 0,5	4,5	7,8	7,6	6,6
Demanda interior .....	0,3	1,5	2,6	2,9	2,4
Exportaciones, bienes y servicios .....	5,2	8,5	7,9	8,5	8,3
Importaciones, bienes y servicios .....	1	3	5,3	5,9	4,3
PIB a precios de mercado ..	0,9	2,5	3,1	3,5	3
IPC $\Delta$ % Dic.-Dic. ....	14,5	8	7	6	7
Saldo balanza pagos en % PIB .....	— 2,1	— 1,5	— 1	— 0,3	— 0,9
Salario real por persona . . .	1,1	— 1,5	— 0,5	0	— 0,7
Productividad por persona $\Delta$ .....	3,1	0,8	0,5	0,8	0,7
Empleo total $\Delta$ % .....	— 2,5	1,7	2,6	2,7	2,3

FUENTE: Programa económico a medio plazo. Documento n.º 1.

# Fundación Pablo Iglesias

## PUBLICACIONES

### La izquierda ante la crisis económica mundial.

Textos de las jornadas organizadas por la Fundación Pablo Iglesias los días 19 y 24 de mayo de 1980. Giovanni Arrighi, Jacques Attali, Enrique Barón, Fernando Claudín, André Granou, Stuart Holland, Serge-Cristophe Kolm, Ernest Mandel, José María Maravall, Juan Muñoz, Ludolfo Paramio, Santiago Roldán, Julio Segura, Bruno Trentin, Rainer Zoll. 186 pp. 400 Ptas.

### El tema de las Nacionalidades.

La teoría de la nación en Otto Bauer, Manuel García Pelayo. 68 pp. 200 Ptas.

### Vida y obra de Marx y Engels.

José Luis Aranguren, Fernando Claudín, Elías Díaz, Helmut Elsner, Carlos Paris, Ignacio Sotelo, Enrique Tierno Galván. 101 pp. 200 Ptas.

### Homenaje a Pablo Iglesias.

(En el año del centenario de la fundación del PSOE, con 60 contribuciones de escritores, poetas y profesionales.) 203 pp. 400 Ptas.

### 100 años de socialismo en España.

Bibliografía del socialismo español, 1979. 216 pp. 250 Ptas.

### 100 años por el socialismo.

Historia ilustrada del PSOE, 1979. 225 Ptas.

### Catálogo de Publicaciones Periódicas

pertenecientes a la Hemeroteca de la Fundación Pablo Iglesias. 82 pp. 50 Ptas.

## DISTRIBUCION A LIBRERIAS

**EN MADRID:**  
Visor Libros  
Roble, 22  
Madrid-20  
Teléf. 279 34 43

**CATALUNYA Y RESTO PAIS:**  
Les Puntxes, S.L.  
Escornalbou, 12  
Barcelona-26  
Teléfs. 235 22 08-235 61 08

---

---

# INFORME SOBRE LA CRISIS ECONÓMICO-SOCIAL EN LA URSS

Tatiana Zaslavskaia

Prólogo: Fernando Claudín

---

---



4

---

---

El informe de Tatiana Zaslavskaia que a continuación publicamos viene a demostrar la persistencia de un pensamiento reformista radical entre economistas y sociólogos soviéticos, aunque hoy sea difícil delimitar su importancia. Por el interés de este trabajo, «LEVIATAN» ha solicitado a Fernando Claudín un prólogo que enmarque el escenario donde se dan estos planteamientos de los cuales el presente informe es representativo.

*En marzo de 1983 tuvo lugar en Moscú un seminario organizado por la Sección económica del Comité Central del PCUS, la Academia de Ciencias de la URSS y el Gosplan (máximo órgano técnico de la planificación central). Corrían los primeros meses del breve reinado de Yuri Andropov, y los problemas económicos he-*

*redados del largo reinado de Leonid Brezhnev figuraban entre las mayores preocupaciones del Kremlin, como sigue sucediendo con Konstantin Chernienko.*

*A esos problemas estuvo dedicado, sin duda, el seminario, pero su desarrollo sigue siendo hasta hoy un secreto, salvo un*

documento de excepcional interés intitulado Informe sobre la necesidad de un estudio más profundo del mecanismo social del desarrollo de la economía en la URSS, presentado por la economista Tatiana Zaslavskaja, miembro de la Academia de Ciencias de la URSS; jefe del Departamento de problemas sociales del Instituto de Economía y de Organización de la Producción Industrial, dirigido por el conocido economista Abel Aganbegian, y perteneciente a la Academia de Ciencias de Novosibirsk; informe distribuido en sesenta copias confidenciales entre los participantes en el seminario. Algunos de éstos debió facilitar que el documento llegase a manos del corresponsal en Moscú del Washington Post. Así emprendió el camino de su difusión fuera de la URSS al mismo tiempo que de su difusión interna se encargaba el samizdat. Esto sucedía en agosto de 1983. Durante una conferencia de prensa con los corresponsales extranjeros acreditados en Moscú, celebrada ese mismo mes, Nikolai Baibakov, jefe del Gosplan, declaró desconocer por completo la existencia de los «papeles de Novosibirsk», aunque su «desconocimiento» no le impedía afirmar que presentaba una «falsa descripción de la economía soviética». A los periodistas les fue imposible establecer contacto con Tatiana Zaslavskaja.

La ciudad siberiana de Novosibirsk es uno de los centros científicos más importantes de la URSS y se ha distinguido en varias ocasiones como vivero de ideas poco ortodoxas. Ahora confirma esa fama, porque bajo su muy académico y neutro título el «informe» de Tatiana Zaslavskaja —cuya presentación en el citado seminario difícilmente ha podido hacerse sin el conocimiento y la aquiescencia de otras autoridades científicas— contiene un severo y lúcido análisis del sistema económico-social soviético.

Los economistas de Novosibirsk no utilizan la palabra «crisis» para calificar la situación de ese sistema, pero su texto pone en evidencia que se trata de una precaución de lenguaje, como otras que pueden detectarse en el texto, para no chocar demasiado frontalmente con el discurso oficial. Según Zaslavskaja, el continuo descenso de la tasa de crecimiento econó-

mico en los últimos quince años ha llegado a un punto que ya «no permite garantizar ni el ritmo necesario de aumento del nivel de vida de la población ni una renovación intensiva de los bienes de producción»; el sistema ha generado una degradación del comportamiento de los trabajadores que el informe caracteriza en los siguientes términos: «bajísimo nivel de disciplina en el trabajo y en la producción, indiferencia frente al trabajo efectuado, baja calidad del trabajo suministrado, inercia social, muy débil valoración del trabajo como medio de realización personal, orientaciones fuertemente consumistas, bajo nivel de moralidad». Lo cual se traduce, entre otros fenómenos, en «la extensión adquirida por la actividad de los distribuidores de sobornos, el desarrollo de transacciones dudosas en detrimento de la sociedad, la extensión de circuitos de producción «paralelos», la atribución de sueldos independientemente de los resultados efectivos del trabajo, la manipulación de los objetivos fijados por el plan». (En el lenguaje de los economistas soviéticos, como en general en el lenguaje oficial, el concepto de «trabajador» incluye a todos los agentes de la producción, desde los altos gestores hasta los obreros, pasando por técnicos, ingenieros, etc., aunque a veces pueda utilizarse más restrictivamente.)

Estos fenómenos económicos y sociales Zaslavskaja no los atribuye a causas coyunturales sino claramente estructurales, localizadas en los mecanismos esenciales del sistema. En el fondo se trata de que las relaciones de producción —que en el sistema soviético son, ante todo, las existentes entre el Estado-patrón y los trabajadores de todo tipo, indisociables de las existentes entre el partido único dueño del Estado y el conjunto de la sociedad— no corresponden desde hace tiempo a las necesidades del desarrollo de las fuerzas productivas, ni a las necesidades sociales de la población. Esta tesis central de Zaslavskaja significa, nada menos —y lo dice explícitamente—, la refutación de uno de los dogmas básicos de la ideología oficial según la cual, a diferencia de lo que ocurre en el capitalismo, en el socialismo (identificado con el sistema soviético) las relaciones de producción se desarrollan

siempre adecuadamente a las fuerzas productivas: no puede surgir contradicción entre ellas. Pero esta contradicción básica existe —constata Zaslavskaja— y se traduce en una serie de fenómenos cuyo análisis encontrará el lector en el texto de la economista de Novosibirsk: hipercentralización, graves desequilibrios sectoriales, desconocimiento de la realidad económico-social, falseamiento de la información a todos los niveles, etc. Al final de su texto, Zaslavskaja no vacila en calificar de «descomposición» el estado actual del mecanismo social, que ya «no tiende a activar sino, al contrario, a agarrotar la actividad económica útil de la población».

De ahí la necesidad urgente de reformas cualitativas, capítulo sobre el cual el informe es particularmente prudente, aunque el sentido de las mismas se deduce fácilmente del análisis. Entre los planteamientos más sugestivos figura el de la conflictividad social latente en el sistema, la existencia en todas las esferas de una lucha soterrada entre grupos sociales con intereses opuestos, y la imposibilidad de que las reformas puedan abrirse paso sin movilizar a unos —los interesados en dichas reformas— contra otros, los que se aferran a situaciones de privilegio o de rutina. Claro está, Zaslavskaja se sitúa formalmente —y no podía ser de otra manera— dentro del sistema, dando por sentado la inmutabilidad de algunos de sus principios fundamentales, en especial el «papel dirigente del partido». Aunque no lo dice abiertamente en el texto, es fácil leer entre líneas que para ella la cuestión decisiva estriba en que dentro del grupo dirigente del partido se imponga la comprensión y la voluntad de la reforma cualitativa.

El análisis de la economista en Novosibirsk no descubre nada nuevo a los especialistas occidentales en el tema (véase, por ejemplo, las ponencias del simposio sobre el sistema soviético organizado por la Fundación Pablo Iglesias en diciembre de 1983) \*, pero además de confirmar lo

(\*) Las ponencias de este simposio se publicarán próximamente en un libro de la Editorial Pablo Iglesias.

que éstos saben tiene el interés añadido de su procedencia. Como del propio texto se deduce y otras informaciones reafirman, no se trata de una voz aislada sino de la expresión de una importante corriente que incluye no sólo economista sino especialistas de otras disciplinas y también cuadros políticos; una corriente que pugna por transformaciones cualitativas dentro del propio sistema aunque de hecho lo pone en cuestión, porque, ¿cómo llevarlas a cabo en el mecanismo económico-social sin reformar también el régimen político inextricablemente imbricado en aquél?

No es la primera vez que discusiones y análisis de este género se producen en la Unión Soviética. Los hubo ya en los años cincuenta y sesenta, durante la agitada década de la «desestalinización» kruscheviana. También entonces los intentos de reforma económica tropezaron con la imposibilidad de hacerla sin introducir modificaciones en el sistema político. Los problemas debatidos eran muy parecidos a los actuales, pero ahora se presentan agravados por la profundización, que señala Zaslavskaja, de la contradicción básica entre las exigencias del crecimiento de las fuerzas productivas, de la complejización de la economía, del desarrollo social, técnico y cultural de las nuevas generaciones, por un lado, y, por otro, el inmovilismo del sistema socio-económico.

No es casual que esta discusión, y otras que probablemente han tenido lugar pero no han atravesado aún la barrera del secreto aunque se reflejan críticamente en los textos oficiales, se produzcan en la incierta fase abierta con la muerte de Brezhnev. Todos los signos inducen a pensar que existe una creciente presión reformista de amplios y muy diversos sectores de la sociedad soviética, aunque carezcan de cauce legal para expresarse abiertamente, y que a esa presión corresponde una aguda pugna en los medios dirigentes. Pero cualquier pronóstico sobre el curso que pueden tomar las cosas en la colosal Esfinge que es la Unión Soviética sería temerario: habría que manejar factores que pueden ser decisivos y, hoy por hoy, son imponderables.

Fernando Claudín

El desarrollo de la economía soviética se ha caracterizado durante varias décadas por unos ritmos de crecimiento altos y por una gran estabilidad. Esto ha hecho nacer inconscientemente la idea de que estas características eran rasgos orgánicos de una economía socialista planificada. No obstante, a lo largo de los doce o quince últimos años se ha manifestado una tendencia sensible a la baja de los ritmos de crecimiento del producto nacional en el desarrollo de la economía soviética. Si a lo largo del octavo quinquenio (1966-1970) el crecimiento anual medio fue todavía de un 7,5 por cien, y de un 5,8 por cien a lo largo del noveno (1971-1975), durante el décimo bajó a un 3,8 por cien, y para los primeros años del onceavo quinquenio (1981-1985) no sobrepasa el 2,5 por cien. Una tasa de crecimiento como ésta no permite garantizar ni el ritmo necesario de aumento del nivel de vida de la población ni una renovación intensiva de los bienes de producción.

El aumento de la productividad y la aceleración de los ritmos de desarrollo constituyen una tarea prioritaria del partido, del pueblo y de los investigadores. Cuando analizan las causas de las tendencias negativas aparecidas en la vida económica, determinados grupos de economistas subrayan el deterioro de las condiciones de extracción de materias primas, la frecuencia de los años de sequía, los desequilibrios estructurales de la economía nacional (retraso del sector de inversiones, de transportes), el débil interés de los trabajadores en los resultados de su trabajo, el bajo nivel de disciplina en el trabajo. Todos estos factores desempeñan efectivamente un papel en la aparición de las tendencias más arriba descritas. Pero sólo las explican en parte, máxime cuando el deterioro de los índices económicos se observa en la mayoría de los sectores y regiones. Por ello, hay que buscar una causa más general de este fenómeno. En nuestra

opinión radica en el retraso adquirido por el sistema de las relaciones de producción y por el mecanismo de gestión de la economía que se deriva de él, con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas o, más concretamente, radica en la incapacidad de este sistema para asegurar una utilización sistemática y suficientemente eficaz del potencial de mano de obra y del potencial intelectual de la sociedad.

#### *Un sistema que data de los años 30*

Las características principales del sistema actual de gestión estatal de la economía (y por lo tanto las del sistema de relaciones de producción) se formaron hará unos cincuenta años. Desde entonces dicho sistema ha sido modificado, modernizado, mejorado en distintas ocasiones, pero en ningún momento ha sido objeto de una transformación cualitativa que haya reflejado los adelantos esenciales efectuados a nivel de las fuerzas productivas.

El sistema de gestión centralizado, basado en métodos administrativos, correspondía en lo esencial al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad soviética en los años 30. La base material y técnica de una producción socialista a gran escala tan sólo empezaba a establecerse, el nivel de socialización real del trabajo era aún relativamente bajo. Las relaciones entre las ramas, las empresas, las regiones, podían aún captarse fácilmente desde el centro y definirse «desde arriba». La aplastante mayoría de los obreros en la industria estaba constituida por individuos recién llegados del campo, con una conciencia muy poco desarrollada de sus derechos, y sin ninguna pretensión a participar en la gestión de la economía. Para la mayoría de ellos los estímulos materia-

**A lo largo de los doce últimos años existe una tendencia sensible a la baja de los ritmos de crecimiento del producto nacional.**

les primaba ampliamente sobre los estímulos sociales y morales. Dado su débil nivel de desarrollo, no podían ser más que objeto (y no sujeto) de la gestión.

En el ámbito económico, la posibilidad para los trabajadores de elegir entre diferentes comportamientos correspondientes a sus intereses estaba relativamente limita-

**El sistema actual de gestión estatal de la economía no ha sido objeto de una transformación cualitativa en estos 50 años.**

da. Aunque formalmente no hubiera paro en el país, existían excedentes estructurales ocultos de mano de obra en numerosos sectores y regiones. El temor a perder su empleo, así como las dificultades para obtener una vivienda, bloqueaban toda movilidad de los trabajadores y los mantenían bien sujetos a sus empresas. La ausencia de pasaportes, la necesidad para los koljozianos de obtener el visto bueno de la asamblea del koljoz para desplazarse, limitaban la emigración de la población del campo a la ciudad. El nivel medio de los sueldos ascendía apenas el mínimo necesario para mantener a una familia. Así, la mayor parte de los trabajadores no tenía más que una pequeñísima posibilidad de elección en cuanto a su comportamiento en su lugar de trabajo. Toda su energía se consumía en efectuar un trabajo fijo, con el fin de mejorar la situación material de su familia. También tenían que ahorrar algo en previsión de los «días negros», en la medida en que no existían ni seguro de enfermedad ni sistema de pensiones. Hay que añadir a todo lo que hemos comentado la introducción en las empresas, a finales de los años 30, de medidas de disciplina casi militar: juicio por un simple retraso en el trabajo o una ausencia sin justificar, pena de arresto por robo por muy insignificante que éste fuera, etc. Se trataba de un sistema social en el marco del cual las personas eran consideradas sistemáticamente como «engranajes» del mecanismo económico, y se comportaban casi con la misma docilidad que las máquinas y los materiales.

**Complejidad y desequilibrios**

Desde este período se han sucedido décadas, y la situación política y económica de la sociedad soviética ha cambiado radi-

calmente. El estado actual de las fuerzas productivas difiere del de los años 30 no sólo cuantitativamente (es decir, en volumen) sino también cualitativamente (en

varios grados y debido a las nuevas generaciones). La complejidad de la estructura de la economía ha sobrepasado desde hace mucho tiempo el umbral más allá del cual no es posible asegurar de forma eficaz su funcionamiento a partir de un centro único. La aparición y la agravación continua, a lo largo de los últimos quinquenios, de desequilibrios económicos, de desequilibrios entre las regiones y los sectores, prueban que la gestión centralizada administrativa de la economía ha agotado todas sus posibilidades y que en adelante es necesario utilizar de forma mucho más activa los factores «automáticos» de regulación de la producción, desarrollando el papel del mercado. En estas condiciones, los economistas que se empeñan en defender el carácter directamente social del trabajo socialista y el carácter «específico» de las relaciones mercantiles socialistas hacen un flaco servicio a la sociedad.

También se han realizado progresos importantes en lo que al tipo social de trabajador se refiere. Su nivel de formación y de cultura, su grado de información, su conciencia social, así como la toma de conciencia de sus propios derechos, ya no son comparables con lo que eran entonces. El núcleo central de los obreros cualificados, de los cuales depende en gran medida la eficacia del proceso de producción, posee hoy un horizonte político y económico amplio; se muestra capaz de apreciar de forma crítica la actividad de los dirigentes económicos y políticos; tiene clara conciencia de sus intereses y sabe defenderlos cuando es necesario. El campo de necesidades e intereses de los obreros de hoy en día es mucho más amplio y rico que el de los trabajadores de los años treinta; incluye, además de las necesidades económicas, necesidades sociales y morales. Si la personalidad de los trabajadores ha expe-

rimentado un enriquecimiento sustancial, esto significa también que en el marco de la gestión ya no se puede tratar a los trabajadores como a meros objetos.

Por otra parte, este cambio en las características del tipo dominante de trabajador hubiese sido imposible sin progresos esenciales en lo referente al entorno socio-económico en el cual se lleva a cabo la actividad de los individuos. La democratización de la vida política, la ampliación y la inscripción en la Constitución de los derechos de la persona, la extensión al conjunto de la sociedad del sistema de pasaportes, la elevación significativa del nivel de vida, la introducción del seguro de enfermedad y del seguro de vejez, así como el déficit de mano de obra que se ha dado en estos últimos años en la mayoría de los sectores económicos y en diferentes regiones del país, han contribuido a dar una mayor libertad a los trabajadores en la elección de su comportamiento en la vida económica y, por este mismo hecho, han aumentado la importancia de los factores subjetivos en el desarrollo de la economía.

Estas distintas mutaciones tienen como resultado, por un lado, un aumento de las exigencias tecnológicas en lo que se refiere al comportamiento de los trabajadores y, por otro, una disminución de la eficacia del sistema de gestión centralizado, basado en una reglamentación administrativa de la actividad de los escalones inferiores por parte de los escalones superiores. Este sistema, concebido para un nivel relativamente bajo de desarrollo de los trabajadores, se muestra incapaz de regular el comportamiento de trabajadores dotados de una personalidad mucho más rica y beneficiarios de una mayor libertad en la elección de su comportamiento económico: es, asimismo, incapaz de asegurar una utilización lo suficientemente eficaz de su potencial intelectual y laboral.

### *Conceder mayor margen al comportamiento personal de los trabajadores*

El comportamiento socio-económico de los trabajadores, tal y como a éstos les viene dictado por sus intereses personales y de grupo, tiene una influencia fundamental sobre todos o casi todos los aspectos de la vida económica, y constituye una de las fuentes de su desarrollo espontáneo. El papel del comportamiento espontáneo, es decir, no reglamentado, de los trabajadores, no es unívoco.

En determinados casos puede provocar violaciones de la planificación, la aparición de desequilibrios, la caída de los ritmos de producción. En cambio, otros aspectos demuestran la liberación de las fuerzas creadoras de los trabajadores, el aumento de su parte de iniciativa en el tra-

### **La gestión centralizada administrativa de la economía ha agotado todas sus posibilidades.**

bajo, la utilización dinámica de las reservas sociales que favorecen la eficacia de la producción. La gestión del comportamiento económico de los trabajadores se ha convertido en algo complejo.

La frontera entre la actividad «en sí» y su aspecto subjetivo —el comportamiento de los trabajadores en el marco de esta actividad en su aspecto global— es móvil. Depende del grado de rigidez de la reglamentación de esta actividad. Por ejemplo, cuando la disciplina de trabajo es débil, los trabajadores tienen la posibilidad de no trabajar más que una parte del tiempo normal de trabajo, de ausentarse, de tener tiempos muertos, de beber en sus lugares de trabajo, etc. De una forma más general, cuanto más rígida es la reglamentación externa del trabajo y de la actividad económica, tanto más se restringe el marco del comportamiento personal, así como su influencia sobre el desarrollo de la producción. Pero hay que preguntarse cuál es la interdependencia real entre la rigidez de la reglamentación administrativa y la eficacia del desarrollo económico.

¿Es realmente cierto que el más rígido control de todos los aspectos de la actividad de los trabajadores garantiza los mejores resultados? Tenemos que contestar negativamente a esta pregunta por toda una serie de razones.

En primer lugar, toda reglamentación administrativa del trabajo y de la actividad económica conlleva la centralización. Se aplica, pues, independientemente de las condiciones concretas de cada región, cada sector, cada empresa. Debido a la diversidad de estas condiciones, la aplicación de reglas y normas se encuentra en la práctica con dificultades considerables, y no da necesariamente resultados positivos.

En segundo lugar, todo endurecimiento de la reglamentación aumenta la necesidad de un control administrativo del respeto a las normas establecidas, lo que implica una extensión del trabajo no productivo y un deterioro de los índices económicos de las empresas. En la práctica, falta el control diario y las reglas no se respetan. Se llega a menudo a esa situación paradójica en la cual la posibilidad para los trabajadores de dar pruebas de iniciativa positiva se ve reducida a la nada debido a la multiplicación de las coacciones administrativas, mientras que el espectro de los comportamientos asociales queda muy abierto.

Por ello, la sociedad socialista tiene el mayor interés en que el comportamiento personal sea lo suficientemente amplio, estando los aspectos clave de la actividad socio-económica debidamente reglamentados. De ahí la necesidad de dirigir este comportamiento, es decir, la actitud subjetiva de los trabajadores frente a su actividad socio-económica. Los métodos ad-

ministrativos de gestión se revelan importantes en este caso. Sólo puede hacerse de forma indirecta, por medio de estímulos que tengan en cuenta las necesidades so-

ciales y económicas de los trabajadores y que orienten sus intereses en un sentido útil para nuestra sociedad. Además, no basta con orientar los intereses de cada clase o grupo social. Es necesario llegar a coordinar los intereses generales, colectivos e individuales «de forma vertical», por una parte, y por otra a integrar en un plano «horizontal» los intereses de clases y grupos en interacción.

Estos objetivos suponen una transformación seria del sistema de gestión estatal consistente en el abandono de los métodos administrativos de gestión y de la hipercentralización, y en el paso combinado y sistemático a los métodos económicos de regulación de la producción.

### *Obstáculos para la reforma*

A nivel ideológico, la concepción dominante en la actualidad en lo que se refiere al perfeccionamiento de las relaciones de producción bajo el socialismo constituye un freno a cualquier reforma. En los manuales de economía política se dice que en una sociedad socialista, a diferencia de lo que ocurre en los países capitalistas, la modificación de las relaciones de producción carece de contenido social, y no es lo que está en juego en la lucha de intereses entre distintos grupos sociales. En la última edición del *Diccionario filosófico* (1980) se puede leer que, en un régimen socialista, no hay grupos interesados en mantener relaciones de producción caducas y que, por consiguiente, toda modificación o mejora se lleva a cabo sin conflictos sociales.

El análisis de las últimas décadas desde el punto de vista del desarrollo de nuestra economía nos lleva a dudar de semejante

**El núcleo central  
de los obreros cualificados  
posee hoy  
un horizonte político  
y económico amplio.**

punto de vista. Resulta que el proceso de mejora de las relaciones de producción se desarrolla de forma mucho más compleja, en la medida en que la reforma del sis-

tema debe ser llevada a cabo por unos grupos sociales que ocupan una posición elevada en el sistema existente y que están apegados a él debido a intereses personales. Una transformación radical de la gestión de la economía afecta de forma sustancial a los intereses de un gran número de grupos: para algunos de ellos significa una mejora en su situación; para otros supone, al contrario, un deterioro.

Por esta razón, los intentos hechos por parte de los órganos superiores del poder para mejorar las relaciones de producción, adecuándolas a las necesidades de las fuerzas productivas, no pueden realizarse sin conflictos. Una solución positiva no es posible más que apoyándose en una estrategia social cuidadosamente elaborada, que apunte a la vez a movilizar los grupos interesados en el cambio y a paralizar la actividad de aquellos grupos susceptibles de obstaculizarlo. Los intentos de reforma emprendidos a lo largo de los últimos quinquenios no tenían en cuenta los aspectos sociales del problema, y esta es una de las razones de su fracaso.

Los obstáculos son también de tipo social. Se trata de determinar cuáles son los grupos cuyos intereses se ven afectados por el paso de métodos de gestión esencialmente administrativos a métodos esencialmente económicos. Para muchos economistas soviéticos, una de las características del actual sistema de gestión es la participación relativamente pequeña que permite, por un lado, al escalón superior, es decir, a los organismos que representan los intereses generales del Estado y, por otro lado, al escalón inferior, es decir, a los agentes directos de la producción. En cambio, y con total evidencia, las funciones del escalón intermedio —ministerios, administraciones y sus representantes a nivel local— están hipertrofiadas.

*¿Quién se beneficiaría con una reforma?*

Toda transformación seria de la gestión de la economía va acompañada de una cierta redistribución de los derechos y de las atribuciones entre los distintos grupos de trabajadores que participan en la gestión. Además, la ampliación de los derechos de un grupo está ligada a un aumento de sus prerrogativas, e inversamente, toda disminución de los derechos conlleva una reducción correspondiente de las atribuciones. Esto explica que la actitud de la mayoría de los grupos frente a la reforma presente aspectos contradictorios. Así, una parte de los trabajadores de los órganos centrales de gestión —cuyo papel debe ampliarse en una perspectiva de reforma— temen una complejización sustancial de sus atribuciones, en la medida en que los métodos económicos de gestión exigen una mayor cualificación que los métodos administrativos. Este temor

**La concepción actual en cuanto al perfeccionamiento de las relaciones de producción bajo el socialismo constituye un freno a cualquier reforma.**

frente a la idea de un paso consecuente hacia los métodos económicos, se pone de manifiesto en la afirmación, infundada, de que un paso así supondría una dismi-

nución de la importancia del plan.

Para los trabajadores de los ministerios de ramas y de los órganos territoriales que dependen de aquéllos, la reforma supone una disminución y una simplificación sustancial de sus atribuciones. Implica también una disminución sensible de sus derechos, de su influencia económica y de sus efectivos numéricos —en particular con la liquidación de un gran número de departamentos, administraciones centrales y secciones que se han multiplicado en las últimas décadas. Está claro que una perspectiva así no conviene a los trabajadores que en la actualidad ocupen todos esos puestos «confortables», con atribuciones mal definidas pero con buenos sueldos.

Como es lógico, las personas más interesadas en la adopción de métodos económicos de gestión son, por un lado, los di-

rectores de empresas y uniones, cuyos derechos deben ampliarse considerablemente, y por otro, los obreros, técnicos e ingenieros que podrán desarrollar su capa-

**Hay que reconocer  
que el mecanismo social del desarrollo  
de la economía en la URSS  
no da resultados  
satisfactorios.**

cidad personal, trabajar con mayor eficacia y percibir sueldos más altos. Sin embargo, en la práctica, estos dos grupos tienen una actitud diferenciada. Los representantes más cualificados, más enérgicos y más activos de estos grupos consideran que en la situación actual no trabajan a pleno rendimiento. Desean realizarse plenamente en su trabajo, tener mejores condiciones de vida y, por consiguiente, son partidarios de una intensificación de la actividad económica. En cambio, una parte de los trabajadores —la más pasiva, de edad relativamente avanzada y menos cualificada— teme que la mayor complejidad de sus atribuciones, el aumento de la intensidad del trabajo y la mayor responsabilidad económica en lo que a resultados se refiere, sean el precio que deben pagar por la ampliación de sus derechos y el aumento de sus ingresos. Esto no complace a todos, tanto más cuando el sistema, tal y como existe desde hace décadas, ha formado trabajadores esencialmente pasivos.

*¿Cómo activar la participación  
de los trabajadores en la gestión?*

La elaboración del mecanismo concreto de gestión de la economía, basado en estímulos económicos, está por hacer. Se han estudiado muy poco los aspectos sociales de una reforma como ésta: ¿cómo armonizar los intereses generales, los intereses de grupo y los intereses individuales? ¿Cómo llegar a formas positivas de comportamiento económico? ¿Cómo activar la participación de los trabajadores en la gestión de la economía y de la sociedad?

El «modelo» de relaciones de producción en vías de elaboración debe tener en cuenta: el carácter complejo, «pluridi-

mensional» y a menudo conflictivo de los intereses de los grupos que intervienen en el ámbito económico, de las regularidades subyacentes a su comportamiento, a su

interacción; el contenido de su «diálogo» con las instituciones sociales y los órganos de gestión. Del mismo modo, la elaboración de una estrategia de transformación de las relaciones de producción presupone un conocimiento serio de la situación social, de las necesidades, de los intereses, del comportamiento actual y potencial de los grupos que pueden ejercer una influencia decisiva sobre el curso de las reformas.

Sin embargo, todas estas cuestiones están extremadamente poco estudiadas. Desconocemos por completo, incluso en lo que a la parte superior del *iceberg* se refiere, las relaciones socio-económicas: nos referimos con esto a especificidades concretas acerca de la situación de los grupos de trabajadores en cada rama, cada profesión, cada región (nivel y fuentes de ingresos, condiciones de vivienda, nivel de los servicios, estructura del consumo, etc...). Desconocemos tanto o más, si cabe, el contenido y las peculiaridades de la conciencia socio-económica de estos grupos: escala de valores y su orientación, nivel y estructura de las necesidades, contenidos y formas de expresión de sus intereses, etc. Por ello nos parece decisivo poner en primer plano el estudio del mecanismo social del desarrollo de la economía. Al hablar de este mecanismo nos referimos al sistema estable de interacción de los distintos grupos socio-económicos en la producción de la vida del hombre, en la utilización del medio ambiente, en la creación y consumo de bienes materiales y de servicios. La regulación de este sistema se basa, por un lado, en las instituciones sociales tal como se han constituido históricamente, y, por otro, en la actividad habitual de los órganos de gestión de la economía. En cuanto a la forma específica de funcionamiento de este sistema, está de-

terminada por el comportamiento socio-económico de los grupos tal y como viene definido por la situación y los intereses de cada uno de ellos.

La actividad de los órganos de gestión estatales define las condiciones económicas y jurídicas en las que se inscribe el comportamiento de los grupos socio-económicos. Además, estos grupos son partícipes con pleno derecho del «diálogo» con los órganos de gestión. Incluso en el marco de una reglamentación extremadamente rígida del comportamiento en el ámbito económico, siempre le queda a la población una cierta opción en cuanto a las reacciones frente a los límites impuestos por el Estado, reacciones que muy a menudo no son comprendidas ni incluso percibidas. De ahí surge la posibilidad de conflictos ocultos o declarados entre los intereses de los grupos y los de la sociedad en su conjunto. Pero el contenido de este mecanismo no se reduce al «diálogo» de la población con el Estado. Su otro aspecto radica en la interacción entre los distintos grupos. Cuando los intereses de los distintos grupos coinciden, éstos se unen para alcanzar juntos sus objetivos. En cambio, si estos intereses divergen, cosa que se produce a menudo, aparece la posibilidad de conflictos. En determinados casos estos conflictos se resuelven por sí mismos; en otros es necesario recurrir a los árbitros, que son las instancias del partido y del poder, en tanto que ambos definen normas de comportamiento entre los interlocutores socio-económicos.

Como dijo Marx, la personalidad se presenta como la «marca» de todas las relaciones sociales en las cuales está y ha estado implicada. De este modo, cada sistema de relaciones de producción da lugar a un tipo social de hombre en tanto que agente económico, a un tipo social de tra-

bajador acorde con la esencia de este sistema. Hay que reconocer que el mecanismo social del desarrollo de la economía, vigente hoy en la Unión Soviética, no da resultados satisfactorios. El tipo social de trabajador no corresponde ni a los objetivos estratégicos de una sociedad socialista desarrollada ni a las exigencias de la producción actual. El bajísimo nivel de disciplina en el trabajo y en la producción, la indiferencia frente al trabajo efectuado, la baja calidad del trabajo suministrado, la inercia social, una muy débil valorización del trabajo como medio de realización personal, unas orientaciones fuertemente consumistas, un bajo nivel de moralidad, caracterizan a un gran número de trabajadores cuyo comportamiento se ha forjado a lo largo de los últimos quinquenios. Bastará recordar la extensión adquirida por la actividad de los distribuidores de sobornos, el desarrollo de transacciones dudosas en detrimento de la sociedad, la extensión de circuitos de producción «paralelos», la atribución de sueldos independientemente de los resultados efectivos del trabajo, la manipulación de los objetivos fijados por el plan.

Estamos convencidos de que el esfuerzo de estos rasgos negativos así como el descenso de los ritmos de crecimiento de la producción son el resultado de la descomposición del mecanismo social de desarrollo de la economía. En la actualidad, este mecanismo no tiende a activar sino, al contrario, a agarrotar la actividad económica útil de la población.

Traducción: Magalí Martínez

Tomamos el texto de la versión francesa publicada en la revista *L'Alternative*, París, n.º 26, marzo-abril 1984.

---

# LA UTOPIA HECHA PEDAZOS

Ludolfo Paramio

---

*análisis y debate*

---



1

## *El mito de la sociedad reconciliada*

Como ya se ha señalado en innumerables ocasiones, la obra de Marx es a la vez una cierta culminación de la tradición ilustrada y una importante ruptura respecto a ella. Entre los puntos en que Marx recoge la herencia de la Ilustración se puede subrayar su creencia en el mito de la sociedad reconciliada, la sociedad sin conflictos internos. La meta a la que apunta más de un siglo de pensamiento europeo es la de una sociedad unificada, no escindida, en la que los conflictos de intereses ya no obstaculizarían la formación de la voluntad general. Es frecuente en nuestros días remitir a Rousseau en busca de los orígenes de una idea totalitaria de democracia en la que la disidencia no sería posible. Pero para hacer justicia a Rousseau hay que recordar que él parte del supuesto de que en la sociedad nacida del nuevo contrato social no van a existir razones para la disidencia.

En una sociedad sin conflictos el Estado pierde su razón de ser. Si no existen voluntades contrapuestas no tiene sentido una institución destinada a mediar entre esas voluntades o a imponer —parcial o totalmente— una de ellas mediante el recurso último a la coerción. Una sociedad reconciliada es también una sociedad transparente, una sociedad que puede conocerse a sí misma más allá de todo engaño y de toda opacidad. La ideología es la deformación del conocimiento consecuencia de la protección de un interés particular frente a otros intereses, más o menos mayoritarios. Una sociedad reconciliada es una sociedad sin intereses particulares, por definición, luego es una sociedad sin ideología, una sociedad perfectamente (auto) cognoscible. Sólo en una sociedad semejante cobra sentido el lema de Engels, el paso del gobierno de las personas a la administración de las cosas, como sólo en ella se puede pensar que una simple cocinera sin especial preparación esté capacitada para llevar a cabo esta administración de las cosas, según la aún incumplida profecía de Lenin.

El hilo conductor que lleva del pensamiento ilustrado a Lenin es la idea de que existe una esencia o naturaleza humana que se ha visto traicionada por la historia. El error, el falso conocimiento provocado por los prejuicios o por el engaño deliberado del clero, impide a los hombres organizar la sociedad de forma acorde con su naturaleza. La infelicidad humana, como de continuo subraya Rousseau, es fruto de la creciente disparidad entre lo que le exige su naturaleza y las artificiales apariencias que le impone la sociedad. Pero suponiendo que podamos recuperar la naturaleza humana anterior a los extravíos de la historia de la sociedad, o si cuando menos podemos construir el concepto de hombre natural, estaremos capacitados para reconstruir la sociedad sobre una nueva base, a la medida de la naturaleza humana.

Afirmar que Marx mantiene esa creencia en la existencia de una esencia humana, de una naturaleza inmutable del hombre, resulta desde luego muy polémico. Resulta mucho más sencillo pensar que Marx rompe con esa creencia y —a partir de la sexta tesis sobre Feuerbach— reduce toda supuesta naturaleza humana a un conjunto de relaciones sociales. Según esta posición, muy común, la necesidad del comunismo en el pensamiento de Marx no sería consecuencia de su mayor adecuación a la naturaleza humana, ya que el Marx *maduro* —para entendernos— no habría creído en la existencia de semejante entelequia, sino que sería consecuencia de las leyes de movimiento del capital, de la dinámica interna del capitalismo.

Esta tesis ha sido muy común, repito, en el pensamiento marxista de los años 70, heredero a su vez del antihumanismo que en los años 60 difundiera Louis Althusser en respuesta al ambiguo humanismo marxista en el que el llamado marxismo occidental <sup>1</sup> había tratado de encontrar una salida al laberinto del estalinismo <sup>2</sup>. Pero, en primer lugar, no resulta en absoluto autoevidente. Norman Geras acaba de argumentar de una forma tan sugestiva como convincente en el sentido opuesto, tratando de mostrar, por una parte, que la sexta tesis no implica una negación de la existencia de una naturaleza humana, y que, aunque Marx le hubiera dado esa significación, eso sólo demostraría, a la luz de la obra madura de Marx y del sentido común, que en un mal momento de la primavera de 1845 Marx hizo una observación descabellada (*a freak remark*) <sup>3</sup>.

Pero se puede ir más allá y conceder que Marx no se permitía a sí mismo en su obra madura la creencia en una naturaleza humana. Aún así, cabría sospechar con Colletti <sup>4</sup> que en su crítica del capitalismo Marx sostiene seriamente que éste constituye una realidad *invertida*, lo que parece exigir un concepto latente de naturaleza humana y, consiguientemente, de sociedad *natural*. Según esta interpretación Marx habría sido siempre un pensador internamente contradictorio, lo que resulta muy verosímil para quienes pensamos que efectivamente existe algo así como una naturaleza humana, y que forma parte indisoluble de esta naturaleza una cierta tendencia a la incoherencia.

Supongamos, sin mayores implicaciones, que Marx apuesta moralmente por el comunismo sobre la base de un concepto *latente* de naturaleza humana. Ahora bien, esto no nos puede permitir negar que en cualquier caso Marx cree demostrar la inevitabilidad del comunismo como consecuencia de las leyes de movimiento del capital. Las contradicciones internas del modo de producción capitalista determinarían de forma inexorable su sustitución por el modo de producción comunista, tras un intermedio llamado socialismo. A diferencia de éste, en el que aún subsistirán las clases sociales, si bien bajo una ordenación política transparente —la dictadura del proletariado—, el comunismo será ya una sociedad reconciliada, sin clase, en la que por no tener sentido la mediación ni la coerción el Estado estará condenado a extinguirse.

Tenemos así una historización del concepto de naturaleza humana, o, mejor dicho, la introducción de un concepto históricamente determinado que cumple en la filosofía de la historia de Marx el mismo papel que el concepto de naturaleza humana desempeña en la filosofía social de la Ilustración. Y no es muy trabajoso imaginar al origen del nuevo planteamiento. Por una parte, el concepto en sí de modo de producción es una reelaboración del concepto de modo de subsistencia de la Ilustración escocesa<sup>5</sup>. Por otra parte, su función en el pensamiento de Marx es la de sustituir al *Volkgeist* hegeliano como esencia históricamente determinada para la periodización del progreso humano hacia la libertad. El modo de producción es la versión materialista del idealista espíritu de los pueblos: en todo caso de tratar de hallar una explicación esencial de los momentos históricos-universales de la historia humana.

Lo que aquí importa es subrayar que el modo de producción se convierte en el pensamiento de Marx en una esencia que en su despliegue da cuenta de *todos* los aspectos de la vida social. En el contexto de la teoría sociológica contemporánea se ha subrayado que «la síntesis marxiana de la teoría sistémica de las crisis con una teoría de la acción social (lucha de clases) en el marco teórico de una sola crítica daba por descontada la existencia de un solo sistema social subyacente —el modo de producción capitalista— cuya lógica estructuraba y penetraba todas las esferas de la vida»<sup>6</sup>. El capitalismo, en efecto, explica en Marx tanto la dinámica del *sistema* como el comportamiento de los *agentes sociales*.

Esta doble explicación, a su vez, exige una reducción: los agentes sociales deben ser agentes determinados *inmediatamente* por el modo de producción: las clases sociales, en el planteamiento de Marx. Desgraciadamente, esta reducción, que ya en tiempos de Marx era bastante problemática —véase *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*—, se iría haciendo progresivamente insostenible en el siglo posterior a su muerte. Hoy en día resulta bastante evidente que, por una parte, los conflictos de clase no se traducen inmediatamente en conflictos políticos, sino que lo hacen a través de una compleja red de mediaciones, difractándose, por decirlo así, en formas interclasistas: el mejor ejemplo es el de los partidos políticos, concebidos en el marxismo clásico como partidos *de clase*, y evidentemente interclasistas en su realidad actual. Y por otra parte, también resulta obvio que los conflictos de clase no agotan las contradicciones sociales: el feminismo, el nacionalismo, los movimientos religiosos, pacifistas o de conservación ambiental pueden aparecer estrechamente entrelazados con conflictos de clase, pero desde luego no son explicables por ellos ni se reducen a ellos.

En este sentido parece obvio que el modo de producción no da cuenta de la acción social, lo que es otra forma de decir que sería ilusorio pensar que un cambio en el modo de producción pudiera llevarnos a una sociedad sin conflictividad, a una sociedad reconciliada. No sólo sería ilusorio; sabemos que *es* peligroso, pues el ejemplo de las sociedades del Este nos muestra que en nombre del mito de la sociedad reconciliada

se puede pretender negar cauce social de expresión a la conflictiva real, latente en estas sociedades, e incluso triturar toda identidad social que se oponga a la generalidad del partido/Estado. Aquí ya no se niega simplemente la posibilidad de oponerse a la voluntad general —siguiendo el peligro ya apuntado en Rousseau—, sino que una minoría institucionalizada, la *intellegentzia teleológica*, afirma representar la voluntad general por su conocimiento científico del proceso histórico<sup>7</sup>. El conocimiento de una esencia —el modo de producción— justifica a la vez la representación de la voluntad general y el carácter totalitario de dicha voluntad.

Más allá del argumento que los países del Este ofrecen para temer una interpretación esencialista de la sociedad en términos del modo de producción, la propia importancia de la economía como instancia determinante de la dinámica social también ha sido puesta en duda. Hay una lógica indudable en el razonamiento: el modo de producción es una categoría económica; si el modo de producción no explica la sociedad, bien puede ser porque la economía no posea una especial importancia dentro de la totalidad social. El argumento se ha visto reforzado por un renacer de la atención hacia las sobreestructuras —por contraposición a la infraestructura o base económica— que es uno de los rasgos dominantes del marxismo occidental, y al que incluso autores muy críticos hacia esa corriente han sucumbido —en el sentido de dejarse arrastrar en esa dirección más de lo que cabía esperar— en alguna ocasión<sup>8</sup>.

Ahora bien, no es evidente que una cosa conduzca a la otra. La publicación de una interpretación materialista clásica de la teoría de la historia de Marx parece haber devuelto recientemente una gran verosimilitud a la vieja tesis marxiana sobre el carácter determinante de la economía en la dinámica social<sup>9</sup>. Pero esta interpretación, elaborada en términos de explicación funcional, puede dejar campo no sólo a formas de acción social no determinadas económicamente, sino en general a una teoría del conflicto que lejos del reduccionismo clásico deje amplio campo a la distinción entre relaciones de dominación y relaciones de explotación<sup>10</sup>, distinción que incluso podría llevar a que los conflictos de clase, ejemplo paradigmático de conflictos originados en relaciones (*económicas*) de explotación, pudieran resultar subsumibles bajo el epígrafe más general de los conflictos originados en relaciones (*políticas*) de dominación<sup>11</sup>, en el marco de lo que los marxistas fundamentalistas critican como *hiperpolitización* de la economía por los teóricos neorricardianos<sup>12</sup>.

Pero incluso si se acepta que el plano de lo económico, de la reproducción *material* de la sociedad, posee una primacía a la hora de explicar la totalidad social, parece evidente que no la agota, que no constituye su esencia en el sentido literal del término. Por tanto, es necesario abandonar la ilusión central en Marx según la cual un cambio en el modo de producción permitiría la conciliación de la ordenación social con las exigencias de una naturaleza humana explícita o latente, y consiguientemente es preciso olvidar el mito de una sociedad reconciliada y transparente que habría sido el origen de la historia humana y debería ser su inevitable o cuando menos deseable culminación. El comunismo primitivo, o el hombre natural de Rousseau, probablemente no existieron nunca, pero al menos han sido ficciones útiles para el pensamiento social ilustrado. La pregunta es si el mito del comunismo sigue cumpliendo una función positiva para orientar la reflexión sobre la sociedad o la acción política emancipatoria en el mundo de finales del siglo XX.

La respuesta podría ser que no. Es muy posible que el mito de una sociedad sin clases, que por serlo sería transparente y reconciliada, no sólo sea un mito, lo que al fin y al cabo no tendría por qué ser un argumento negativo, sino que constituye un mito nocivo, en cuanto al propugnar la posibilidad de una sociedad sin disidencia justifique la represión de la disidencia real en sociedades tan sólo pretendidamente re-

conciliadas, y en cuanto al pretender la existencia de un núcleo esencial de la conflictividad social desorienta al pensamiento sociológico llevándolo a perder de vista el carácter descentrado de dicha conflictividad. Lo que, a su vez, lleva, cerrando el círculo, a justificar el establecimiento del orden monológico del totalitarismo: la pretensión teórica de que existe un centro de la conflictividad y de las necesidades (radicales) de la sociedad conduce en buena lógica a la justificación de la dictadura sobre las necesidades que sería la esencia de los regímenes del Este <sup>13</sup>.

Si admitimos todo lo que antecede debemos reconocer que la utopía ha saltado hecha pedazos. La esencia de la utopía es su unidad y su coherencia. Que su condición de posibilidad sea la superación del error o la superación (en el sentido hegeliano) de un modo de producción que encerraría en su seno la raíz de toda conflictividad, eso, al fin y al cabo, es secundario. En todo caso se parte de un obstáculo central cuya disolución, ideal o material, llevaría a la epifanía del orden perfecto, coherente y unitario.

¿Qué nos queda si se disuelve el espejismo de la utopía? ¿Cómo podemos orientar nuestras propuestas de acción social si admitimos que no existe ninguna raíz única del enfrentamiento y del conflicto? El inevitable resultado del estallido de la utopía ha sido una profunda crisis del pensamiento progresista, que ya no sabe articular en un modelo social único las reivindicaciones parciales de los múltiples agentes *antisistema*, por utilizar la terminología de Immanuel Wallerstein <sup>14</sup>. Y al desaparecer las propuestas globales también ha entrado en crisis la vieja visión de la historia como proceso centrado y encabezado por un sujeto.

### *La crisis del sujeto revolucionario*

Antes se ha apuntado la idea de que el modo de producción desempeña en el materialismo histórico clásico el mismo papel que correspondía al *Volkgeist* en la filosofía de la historia hegeliana. La otra cara de la moneda es que el Espíritu universal se encarna en una sucesión de clases sociales histórico-universales, de las que siempre cabrá sospechar, sin embargo, que sean manifestaciones históricamente determinadas de una misma esencia humana que bien podría seguir acechando —pese a su aparente desaparición de escena— desde más allá de los bastidores.

Lo que resulta indudable, en todo caso, es que con el proletariado la naturaleza humana pasa a primer plano como protagonista absoluto de la escena, bajo la forma «de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título histórico sino su título humano... Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre y por tanto sólo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el proletariado» <sup>15</sup>.

Con esta plena encarnación de la esencia humana a la que el proletariado se ve abocado precisamente por representar su completa alienación, el orden puede reinar en la historia, o, mejor, puede comenzar al fin la historia y cerrarse ese infausto período de *prehistoria* en que la humanidad ha estado fuera de sí. El proletariado es así el protagonista indudable del drama de la reconciliación de la sociedad, del establecimiento definitivo de la racionalidad en el orden social.

Tan filosóficas visiones tendrían un inesperado resultado político. Consagrado por Marx como sujeto de la historia, el proletariado se vio mitificado como único y decisivo agente de cambio social. Siguiendo la visión reduccionista de Marx, el proletariado se organiza en un partido de clase cuya toma del poder de forma revolucionaria debe abrir las puertas de una época histórica. Pero eso significa que cualquier fuerza no proletaria que pretenda desempeñar un papel histórico progresivo debe forzosamente subordinarse al proletariado, y aceptar políticamente la dirección de su partido.

Esta teoría chocó bien pronto con anomalías. El campesinado sería una de las más graves. Descartado por Marx como clase fundamental, es decir, capaz de establecer un modo de producción propio y peculiar, su destino debía ser el de la proletarización. Barrido por las inexorables leyes de la historia del escenario social, el campesinado sólo podría hallar una justificación última aliándose con el proletariado ascendente. «En la sociedad actual el campesino se encuentra constantemente ante el mismo dilema: o bien oponerse con uñas y dientes a todo progreso, lo que significa su decadencia definitiva, o bien ser barrido por el capital expropiador. Tan sólo el socialismo le ofrece la posibilidad de participar en el progreso social sin ser expropiado»<sup>16</sup>. Pero no hay que hacerse ilusiones: lo que el socialismo ofrece al pequeño campesinado es una muerte indolora en cuanto clase, su progresiva conversión en proletariado de grandes explotaciones colectivas, y tampoco tiene más interés en esta apuesta que el de tratar de impedir un choque político quizá innecesario. «La socialdemocracia probablemente nunca podrá ganarse al campesino que conserva el antiguo modo de explotación. Pero no hay que excluir la posibilidad de conseguir su neutralidad, lo que ya sería un triunfo considerable. Es cierto que el desarrollo económico pasará por encima de él y que también la socialdemocracia podrá con él aunque se resista. Pero todavía hoy constituye una fuerza que no hay que subestimar y, si fuese posible eliminar su efecto obstaculizador, sería insensato no hacerlo»<sup>17</sup>.

La idea está clara: el proletariado y su partido no necesitan a nadie, pero tampoco buscan peleas innecesarias con quienes acepten ser sus aliados —evidentemente subordinados— o mantener una digna actitud de neutralidad. El problema de la insuficiencia de este planteamiento estalló dramáticamente cuando Lenin debió hacer una insólita concesión al campesinado —lanzar la consigna de reparto de la tierra— para hacer posible la revolución de Octubre. El régimen bolchevique se sentiría siempre prisionero de su alianza con un campesinado abiertamente despreciado, y pese a toda la oratoria sobre su carácter central para la construcción del socialismo no es difícil rastrear la violenta incomodidad de los dirigentes soviéticos ante una clase de la que nada bueno se espera<sup>18</sup>.

Este es el origen práctico de un largo debate que ha recorrido al marxismo del siglo XX: el llamado problema de las alianzas. Hoy por hoy, el proletariado y su partido necesitan aliados, ya que la historia no ha madurado hasta el punto de darles una fuerza abrumadora frente a sus enemigos. Es preciso optar entonces por postergar toda acción política eficaz hasta la llegada de tiempos mejores o aceptar aliados —o, más aún, *buscarlos*— en otras clases y grupos sociales. ¿Cuáles pueden ser las relaciones del partido de clase con estas otras fuerzas?

Se atribuye normalmente a Gramsci el haber superado este problema con su concepción de la hegemonía. En vez de presuponer un conjunto de actores sociales preconstituidos que deben pactar entre sí, Gramsci proponía la formación o construcción de un agente social que será el resultado de la asunción como propios, por parte del proletariado, de los objetivos y reivindicaciones sociales de carácter progresivo procedentes de todos los sectores sociales. De esta forma el proletariado construye un bloque social revolucionario en torno a su propia hegemonía: «El hecho de la hegemonía presupone,

indudablemente, que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía»<sup>19</sup>.

La propuesta gramsciana, sin embargo, es claramente insuficiente, y nada lo revela mejor que la actual crisis del sujeto revolucionario. En los años 70 se ha generalizado el sentimiento, entre los autores progresistas no demasiado encorsetados por la ortodoxia, de que ni el proletariado es un agente revolucionario en el sentido literal del término, ni tampoco los agentes sociales que apuestan por el cambio presentan muchas muestras de converger objetivamente con el proletariado. El ejemplo más conocido es el del feminismo. La historia del movimiento obrero está llena de espectaculares desencuentros con las sucesivas oleadas del feminismo desde el siglo pasado, pero en la pasada década la crisis ha llegado a mayores —con el feminismo como con otros de los llamados nuevos movimientos sociales— con el repudio explícito del supuesto papel revolucionario y central del proletariado. La misma noción de sujeto revolucionario *único* entra en crisis, y las relaciones entre el movimiento feminista y el movimiento obrero se reconocen abiertamente como conflictivas<sup>20</sup>.

En medio de esta crisis han aparecido posiciones diversas. Ciertamente no faltan las feministas que consideran la problemática socialista como escasamente significativa para la lucha de la mujer, pero también hay una amplia corriente feminista-socialista que reconociendo la conflictividad entre ambos movimientos se plantea la posibilidad de llegar a articularlos. Y es en este punto donde desde la tradición marxista se ha enarbolado la noción de hegemonía. El movimiento obrero sería, en esta perspectiva, el eje de cualquier bloque progresista, pero sólo podría asentar su hegemonía y aglutinar dicho bloque si hace suyas las reivindicaciones de las demás fuerzas progresistas, y muy en particular del feminismo.

Desgraciadamente las cosas no son tan sencillas. Desde un punto de vista filosófico, en primer lugar, es fácil ver que la hegemonía mantiene lo que podríamos llamar el privilegio ontológico<sup>21</sup> del proletariado en la medida en que (a) la hegemonía es entendida como un hecho social *con sujeto*, y (b) se mantiene en cualquier la idea de que sólo el proletariado puede ser concebido como eje de la construcción de un bloque social progresivo. El segundo punto ha sido criticado por Laclau y Mouffe desde la perspectiva de la teoría del discurso, pero habría que pensar, sin embargo, que en la medida en que se mantenga la idea de que la hegemonía posee un sujeto es bastante razonable suponer que el único posible es el proletariado, por su posición estructural en el modo de producción capitalista. La consecuencia sería en todo caso que el proletariado seguiría siendo el sujeto de la historia en una versión más sofisticada del esencialismo hegeliano.

Desde el punto de vista político real las cosas están todavía peor. La noción de hegemonía parte del supuesto de una cierta compatibilidad entre los intereses fundamentales del grupo hegemónico y los de los grupos a los que se pretende subordinar, lo que parece implicar una cierta armonía preexistente. Esta armonía, por supuesto, se deduciría naturalmente del modelo clásico, en cuanto toda contradicción o conflicto social sería el despliegue de la contradicción central entre el capital y el trabajo, esencia del modo de producción capitalista. Pero si no existe nada similar a una esencia de las contradicciones sociales, si abandonamos la explicación esencialista y hegeliana de la conflictividad social, cabe sospechar que semejante armonía no exista.

Esto es lo que revela la experiencia histórica, por supuesto. Cuando el movimiento obrero denuncia el feminismo *burgués* o manipula descaradamente a las organizaciones de mujeres socialistas para mantenerlas en los límites de lo previsto por la política del partido obrero, en vez de asumir sus reivindicaciones, lo que se pone claramente de relieve es la falta de armonía entre las reivindicaciones de uno y otro movimientos.

En nuestros días, sin embargo, se pretende que la incompatibilidad entre los distintos movimientos sociales y los partidos obreros (convertidos ya a estas alturas en evidentes partidos interclasistas) no tienen raíces objetivas sino subjetivas. Sería la ceguera y el particularismo de los dirigentes políticos lo que explicaría su incapacidad para asumir las reivindicaciones de los movimientos sociales, asentando así una nueva hegemonía. Volvemos de esta forma a la explicación subjetivista de la historia: así como Lenin culpó a los dirigentes traidores de la socialdemocracia del fracaso de la revolución en Occidente, así ahora culparemos a Lenin de la incapacidad histórica de la izquierda para asumir las reivindicaciones feministas.

Esta solución, sin embargo, podría ser demasiado fácil. Lenin, qué duda cabe, tenía un carácter sumamente idóneo para no comprender en absoluto los planteamientos feministas, pero quizá las cosas son más complejas. Puede suceder, simplemente, que a corto plazo que es como se define la política *real*, los diferentes movimientos sociales —incluyendo el movimiento obrero— posean intereses parcialmente incompatibles, y que un partido político deba optar siempre por representar en mayor o menor medida a uno u otro movimiento. El caso actual de la política frente al paro es bastante obvio: si se favorece la contratación de mano de obra femenina en igualdad de condiciones se perjudica a corto plazo al movimiento obrero realmente existente, sin ganar inmediatamente ningún apoyo social nuevo. No es extraño que la política sindical en este terreno sea más bien conservadora —protección de los puestos de trabajo de los trabajadores varones y consideración marginal del trabajo femenino excepto en las ramas en que éste es el preponderante—, ya que se trata simplemente de una estrategia defensiva a corto plazo.

Naturalmente es posible condenar estas políticas abocadas a lo inmediato en nombre de los intereses estratégicos generales. Pero es más fácil formular esa condena que ofrecer alternativas prácticas que no conduzcan a fuertes desgastes y pérdidas de representación. Lo que sucede es que desde la oposición es más fácil ignorar las contradicciones objetivas que enfrentan a corto plazo a los distintos movimientos, y limitarse a sumar las distintas reivindicaciones como si fueran evidentemente homogéneas. El problema surge cuando se llega al gobierno o, simplemente, cuando se intenta elaborar un programa de gobierno realista y no demagógico. Entonces surgen las cuestiones reales y dolorosamente prácticas: ¿se defienden los puestos de trabajo masculinos o se fomenta la contratación de mujeres? ¿Se bloquea el programa nuclear o se da prioridad a los puestos de trabajo en la industria de la construcción y de bienes de equipo? ¿Se desarrolla un programa de defensa de las libertades públicas o se aceptan las demandas de orden público de las asociaciones vecinales?

Llegados aquí es evidente el problema central que surge del derrumbamiento del mito del sujeto revolucionario único: una vez que no hay un sujeto preconstituido de la historia, que puede asumir las reivindicaciones *secundarias* de otros agentes sociales, nos encontramos con una pluralidad de agentes, ninguno de los cuales puede reclamar, *a priori*, más privilegios que los que se deriven de su fuerza social real. Ahora bien, eso implica que es preciso establecer compromisos entre esos diversos agentes para conseguir integrarlos en acciones comunes. No es posible contar con una convergencia automática de los distintos movimientos, y en muchos casos esa convergencia sólo se podrá lograr al precio de recortar los respectivos programas, o de introducir calendarios de prioridades que den ventaja a unos respecto a otros; dicho de otra forma, es preciso redescubrir la política con su realidad de negación, acuerdo y compromiso.

Pero en este punto surge un nuevo obstáculo, especialmente en los países del sur de Europa. En efecto, en ellos la desintegración del sujeto revolucionario no ha sido

sólo la ruina de un concepto, sino la fragmentación *real* de un grupo social. La crisis del sujeto revolucionario ha sido, de hecho, la crisis y desaparición de la nueva izquierda de los años 60, incluyendo el aparente fracaso del notable intento de renovación de la izquierda tradicional que supuso la aparición del eurocomunismo. Recientemente se ha señalado que la crisis del marxismo es un fenómeno circunscrito a los países en los que el eurocomunismo gozó en su momento de credibilidad: Italia, Francia y España <sup>22</sup>. Resulta en cualquier caso evidente que en los tres países se ha producido el derrumbamiento casi simultáneo de una cierta cultura de izquierda.

El resultado de ese derrumbamiento es bien conocido: el desencanto, el regreso a la vida privada, la aparición de nuevas formas de cinismo político <sup>23</sup>. Pero en otro sentido el efecto ha sido el opuesto: el viejo radicalismo, que antes se encauzaba hacia la idea de una transformación *global* de la sociedad a través de los partidos, encuentra ahora su salida en los movimientos sociales, en especial el pacifismo y el feminismo. En algunos casos se trata de una transferencia directa de personal, antiguos militantes comunistas o de la nueva izquierda que ahora dedican su tiempo a los movimientos sociales, pero en la mayor parte de los casos se trata de una transferencia de energías sociales, de focos de interés o de capacidad movilizadora.

El problema surge de que en el caso de la globalidad a la particularidad, de los partidos a los movimientos, se ha perdido de vista el problema de la formación de la voluntad política general, y al mismo tiempo se ha mantenido en una nueva versión el viejo milenarismo que alimentó a la izquierda de los años 60. Al fin y al cabo, se ha podido subrayar, la obsesión por el apocalipsis que es la clave del pacifismo de los años 80 no es más que la vieja visión utópica de los años 60 vuelta del revés, la antiutopía en que de nuevo sería posible fundir reivindicaciones y movimientos que en el terreno de la política práctica cotidiana se muestran incapaces de entenderse <sup>24</sup>.

Pero el nuevo radicalismo de los movimientos sociales mantiene por ello mismo las reglas del juego tradicionales: la definición mítica de las tareas pendientes y el carácter absoluto de las reivindicaciones. El propio carácter del movimiento pacifista es significativo: lo que moviliza en contra del despliegue de los misiles no es la convicción de que éstos son inútiles o peligrosos para el mantenimiento de la paz, sino el puro temor a la guerra, sin mayores cálculos ni elaboraciones <sup>25</sup>. El pacifismo funciona —en cuanto movimiento social— dentro del horizonte mítico, más allá de toda estrategia política, de todo cálculo racional. Es, en el sentido weberiano, manifestación de una visión mágica de la sociedad.

¿Existen alternativas a la creación de unos nuevos mitos, a la reaparición de las viejas utopías ahora transformadas en antiutopía? ¿Es la amenaza del milenio, ya sea bajo la forma de guerra nuclear o de catástrofe ecológica, lo único que puede devolver la unidad al viejo sujeto revolucionario hoy fragmentado, a la utopía ya hecha pedazos?

<sup>1</sup> Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

<sup>2</sup> Véase, de Louis Althusser y otros, *La polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1968.

<sup>3</sup> Norman Geras, *Marx and human nature: refutation of a legend*, Londres, Verso, 1983, pág. 58.

<sup>4</sup> Véase «Marxismo y dialéctica», en *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1977.

<sup>5</sup> Véase Ronald L. Meek, *Los orígenes de la ciencia social: el desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Madrid, Siglo XXI, 1981, y el capítulo 6 de Göran Therborn, *Ciencia, clase y sociedad: sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

<sup>6</sup> Jean L. Cohen, *Class and civil society: the limits of Marxian critical theory*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982, pág. 194.

<sup>7</sup> Véase G. Konrad e I. Szelenyi, *Los intelectuales y el poder*, Barcelona, Península, 1981, y Szelenyi, «La posición de la *intelligentzia* en la estructura de clase de las sociedades socialistas de Estado», *En Teoría*, núm. 5, abril-junio de 1980, págs. 29-64.

<sup>8</sup> Véase la discusión de Perry Anderson del papel de las sobreestructuras en el feudalismo en su *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979, y, sobre todo, en *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979. Las posiciones de Anderson fueron criticadas por Gerald A. Cohen en su *Karl Marx's theory of history: a defence*, Oxford, Oxford University Press, 1978, lo que condujo a una autocrítica de Anderson: véase su *Teoría, política e historia: una discusión con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1984 (en Prensa).

<sup>9</sup> Cohen, *Karl Marx's theory of history*, *op. cit.*

<sup>10</sup> Samuel Bowles y Herbert Gintis, «Sobre la reducción explotación/dominación de clase», *Zona Abierta*, núm. 28, abril-junio de 1983, págs. 69-101.

<sup>11</sup> Esta es la crítica que hace Erik Olin Wright en «The labor theory of value and class analysis: a reconsideration», University of Wisconsin, multicopiado, 1981.

<sup>12</sup> Una buena exposición de la economía política neorricardiana surgida a partir de la obra de Piero Sraffa, es el clásico artículo de Edward Nell, «Economics: the revival of political economy», en Robin Blackburn, comp., *Ideology in social science*, Fontana/Collins, 1972.

<sup>13</sup> Véase G. Markus, F. Feher y A. Heller, *The dictatorship over needs*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

<sup>14</sup> Immanuel Wallerstein, *Historical capitalism*, Londres, Verso, 1983.

<sup>15</sup> Karl Marx, «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en *Obras de Marx y Engels*, vol. 5, Barcelona, Crítica, 1978, págs. 222-223.

<sup>16</sup> Karl Kautsky, *La cuestión agraria*, México, Siglo XXI, 1974, pág. 535.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 525.

<sup>18</sup> Véase, con cierta reserva, Chantal de Crisenoy, *Lénine face aux moujiks*, París, Le Seuil, 1978. Y también —para panorama general— Theodor Shanin, *La clase incómoda*, Madrid, Alianza, 1983.

<sup>19</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 1975, pág. 1.591.

<sup>20</sup> Ludolfo Paramio, «Feminismo y socialismo: raíces de una relación infeliz», *En Teoría*, núm. 6, abril-junio de 1981, págs. 49-71.

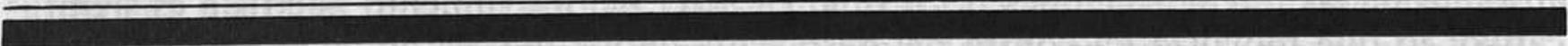
<sup>21</sup> La expresión es de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau. Véase su entrevista con David Plotke, «Hegemonía y nuevos movimientos políticos», *Zona Abierta*, núm. 30, enero-marzo de 1984.

<sup>22</sup> Perry Anderson, *In the tracks of historical materialism*, Londres, Verso, 1983.

<sup>23</sup> Ludolfo Paramio, «El final del desencanto», *Leviatán*, núm. 9, otoño de 1982, págs. 17-32.

<sup>24</sup> Hans Magnus Enzensberger, *Migajas políticas*, Barcelona, Anagrama, 1984, págs. 209-210.

<sup>25</sup> Ferenc Feher y Agnes Heller, «Las antinomias de la paz», *Leviatán*, núm. 10, invierno de 1982, págs. 63-75.



---

# EL MOVIMIENTO ANTINUCLEAR EN LAS SOCIEDADES SOVIÉTICAS

Agnes Heller y Ferenc Feher

---

*análisis y debate*

---



2

## *Introducción*

Este artículo trata de justificar una predicción que contradice las esperanzas, ilusiones o, en ocasiones, incluso errores del movimiento pacifista occidental. Dicho crudamente, nuestra predicción es la siguiente: de todos los posibles movimientos sociales de carácter autónomo, el movimiento antinuclear es el menos susceptible de llegar a revestir importancia y el menos susceptible de ejercer algún impacto sobre el curso futuro de las sociedades soviéticas<sup>1</sup>.

Formulado de forma algo más suave podemos afirmar que, si surgieran movimientos antinucleares a gran escala en las sociedades soviéticas, inmediatamente se convertirían en portavoces de otras causas sociales más amplias y más complejas, o degenerarían hasta convertirse en carnavales pacifistas patrocinados por el Estado. Es esta la tesis que trataremos de defender aquí.

No estamos especialmente interesados en entrar en el debate sobre cuáles de los grupos «pacifistas» o «antinucleares» existentes en las sociedades soviéticas están patrocinados por el Estado y cuáles son realmente autónomos, aun cuando la posibilidad de establecer una distinción entre unos y otros sea crucial para nuestra argumentación. En pocas palabras, las organizaciones pacifistas oficiales forman parte de la táctica y la estrategia de las capas dirigentes en la Unión Soviética, por razones que o bien son obvias o bien quedarán claras en nuestra exposición. Por otro lado, y principalmente en la URSS, ha habido y quizá habrá de nuevo militantes independientes que traten de llevar a cabo una auténtica campaña en favor del desarme nuclear bilateral. Su destino es a la vez previsible e inevitable: la mayoría de ellos han sido ya detenidos y serán condenados por «calumnias a la sociedad socialista». Su actividad no ha suscitado un gran interés en esta sociedad, ni es probable que lo suscite en el futuro, por razones que constituyen el tema de este artículo. En un solo país, Alemania Oriental, existe un movimiento *pacifista* de carácter predominantemente —aunque no en exclusiva— religioso, débil pero no carente de apoyos en ciertos sectores de la sociedad, que finge estar de acuerdo con la ideología del partido (cosa que simplemente está obligado a hacer para sobrevivir) pero es en cierta medida autónomo, y pacifista en sentido estricto, y por consiguiente no específicamente antinuclear. En el extremo opuesto hay un régimen soviético, Rumania, donde el Estado desempeña, en unas campañas oficiales por todo lo alto y con el inconfundible *Beigeschmack* de las operetas vienesas, el papel de un movimiento pacifista autónomo que sigue de cerca un guión estrictamente orquestado y supervisado. Hungría es, una vez más, una sociedad «abierta» y extraordinariamente inventiva: intenta la cuadratura del círculo. Ha inventado un movimiento pacifista no oficial, pero tampoco del todo autónomo, que se protege enérgicamente contra la presencia de elementos disidentes en sus filas, demostrando con ello su grado de autonomía. En definitiva, no es un invento demasiado impresionante, y a continuación trataremos de explicar las causas del desinterés generalizado por las iniciativas pacifistas o antinucleares en las sociedades soviéticas, algo que contrasta notablemente con lo que sucede en Europa Occidental.

Parece necesaria otra matización. Aquí nos basamos enteramente *en nuestras experiencias personales*, así como *en las experiencias personales de otros observadores* debidamente relatadas y registradas, y no en un estudio o sondeo de opinión a gran escala sobre bases científicas, con todas las incertidumbres e inexactitudes que este método implica. Sólo podemos garantizar que no hemos desfigurado retrospectivamente nuestras impresiones, experiencias y recuerdos personales.

Finalmente, es necesario establecer una distinción entre las siguientes perspectivas cuando se analizan las actitudes en las sociedades soviéticas ante las armas nucleares y su posible uso: el punto de vista de la cúspide y el de la base, el oficial y el no oficial, el soviético (en el sentido ruso) y el europeo oriental. La cúspide, es decir, lo que se entiende por *nomenklatura* o aparato dirigente, ha creado un medio homogéneo de comunicación pública que trataremos de analizar más adelante. Por ahora señalemos simplemente que la *nomenklatura* reivindica para sí el papel de único abogado y campeón de la paz. De acuerdo con sus declaraciones políticas, el destino de la paz depende directamente de la fuerza de la Unión Soviética, incluyendo su poderío militar. Cuando otros reúnen un arsenal nuclear se les califica de amenaza para la paz mundial. Cuando, por el contrario, son ellos quienes lo hacen, su único motivo es la defensa de la paz mundial. Por consiguiente, los funcionarios, incluidos los «pacifistas» profesionales, por amplios de miras que sean y dispuestos que estén a admitir pasados errores y excesos, jamás reconocerán, ni siquiera de forma hipotética, que las armas nucleares soviéticas *pudieran* ser una *amenaza potencial* para la humanidad.

La «base» social tiene un punto de vista diferente sobre esta cuestión, como de hecho lo tiene sobre otras muchas. En lo que respecta a las armas nucleares, sin embargo, este

distanciamiento de la postura oficial es claramente visible en su *argumentación*, aunque no en lo que respecta al *resultado final*. Sin embargo, la «base», que en las sociedades soviéticas casi siempre se explaya en conversaciones confidenciales y, en algunos casos, a través de publicaciones de tipo *samizdat*, se diferencia netamente de la «cúspide»: tiene sus propios intereses, consideraciones y formas de pensar. La distinción entre lo «oficial» y lo «no oficial» es muy similar —pero no idéntica— a la distinción entre la «cúspide» y la «base». La «cúspide» podría jugar con los sentimientos de la «base», que no pueden expresarse en el lenguaje y los medios de comunicación oficiales sino sólo a través de «reuniones informativas confidenciales». Y, a la inversa, la «base» habla en ocasiones el lenguaje de la «cúspide» también en la esfera privada, aunque a veces con tal franqueza que los funcionarios no pueden reconocerlo abiertamente como suyo. Por consiguiente, la distinción entre lo «oficial» y lo «no oficial» coincide en buena medida con la distinción entre la «cúspide» y la «base», pero no abarca el mismo espacio.

Más consideración merece la distinción entre lo soviético (lo ruso) y lo europeo oriental, aunque aquí, una vez más, la conclusión que sacamos es en gran medida la misma: que el movimiento antinuclear no tiene grandes posibilidades en ninguna de las versiones de la sociedad soviética, si bien por distintas razones. Uno de los principales rasgos del consenso (enormemente reaccionario) entre la «cúspide» y la «base» en el Estado paternalista postestalinista es el chovinismo ruso. No disponemos aquí de espacio para analizar este fenómeno, al que se ha prestado mucha atención en diversos estudios recientes<sup>2</sup>. Para lo que nos proponemos, bastará citar un reciente artículo de los «marxistas disidentes» Roy y Zhores Medvedev<sup>3</sup>, que asimila casi por entero los puntos de vista del aparato dirigente soviético-ruso que, por otra parte, critican de forma abierta (aunque con una cierta estrechez de miras), al menos en lo que a las armas nucleares se refiere. La identificación con el aparato ruso, sus intereses y sus consideraciones es algo que, por razones obvias, está totalmente ausente del escenario de la Europa Oriental ocupada. Esto hace que sea metodológicamente necesario analizar por separado ambos escenarios.

### *La nomenklatura y la amenaza nuclear*

Como antes dijimos, la imagen oficial e insistentemente aireada que el aparato dirigente ofrece de sí mismo es la de su completa y exclusiva identificación con la «causa de la paz»: de acuerdo con esta imagen, él es el único que representa a la humanidad amante de la paz frente a toda clase de partidarios de la guerra. ¿Ha de ser esto entendido como una simple forma de engañar a los políticamente ingenuos, como un mero ejercicio de propaganda? La respuesta es por fuerza dialéctica: sí y no. Por supuesto, hay engaño y hay propaganda. En primer lugar, los dirigentes de la URSS no han renunciado, ni podrán renunciar nunca, a su reivindicación de la victoria en lo que ellos llaman el «proceso revolucionario mundial» y que, en términos más sencillos, significa el triunfo global del sistema soviético de la «dictadura sobre las necesidades» (otra cuestión es en qué medida esta dominación exclusiva sería una solución viable a largo plazo). Esta opción es obviamente incompatible con la reivindicación del amor y la paz que constantemente hacen los «pacifistas» oficiales del régimen. Al menos teóricamente, el objetivo declarado del «proceso revolucionario mundial» tiene que conllevar la guerra como una de sus opciones, y posible, aunque no necesariamente, también la guerra nuclear limitada o al menos el uso limitado de las armas nucleares<sup>4</sup>.

Hoy en día casi nadie recuerda, a pesar de que se trata de un hecho histórico, que Stalin, en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando habría tenido que ser consciente de que en el futuro todas las guerras mundiales desembocarían, antes o des-

pués, en un conflicto nuclear, declaraba rotundamente que sólo se podría impedir una «guerra determinada»: las guerras como tales seguirían siendo inevitables mientras existiera el capitalismo. Es cierto que esta tesis suya, junto con varias otras, fue rectificada por el XX Congreso del PCUS. Pero el XX Congreso está ahora muerto y enterrado, y sus principales decisiones, las críticas muy superficiales y limitadas de Krushev a Stalin, han sido en buena medida revocadas. En concreto, ¿quién sabe si las tesis estalinistas de la inevitabilidad de las guerras han sido o no «confidencialmente» restauradas y tienen plena validez? Lo único cierto es que la dirección Brezhnev-Andropov aprueba el desarme unilateral nuclear o no nuclear (en el caso de otros), pero no lo practica ni lo imita. Finalmente, es difícil entender de dónde sacan los Medvedev la siguiente convicción: «En ninguna declaración oficial se ha planteado jamás seriamente la posibilidad de que la URSS ganara esa guerra (nuclear). De hecho, a la población soviética se le ha dicho que la guerra nuclear a escala global es una locura y que nadie sobreviviría a ella»<sup>5</sup>. Obviamente, hay mucha confusión en las declaraciones acerca de una cuestión tan delicada como la de una guerra nuclear «ganable», y los mariscales soviéticos o los ministros de Defensa de Europa Oriental, al igual que los presidentes norteamericanos, hablan de forma irresponsable y engañosa sobre este tema. Sin embargo, el hecho es que, comenzando por el mariscal Malinovski y su discurso ante el XXII Congreso del PCUS, se podrían citar frases de *todos* los ministros de Defensa soviéticos y de *todos* los comandantes en jefe del Pacto de Varsovia que afirman o sugieren que la «comunidad socialista» pagaría con la misma moneda en caso de ser objeto de un ataque nuclear, y estas represalias llevarían a la aniquilación del capitalismo. Implícitamente, esto sólo puede significar que la guerra nuclear es considerada *ganable*. Y lo que es aún más importante —y esto se aplica a *ambas* superpotencias—: nadie sacrifica tanto dinero y tantas energías en los preparativos de una guerra que los respectivos dirigentes políticos consideran como impensable. Pero volver esta frase del revés para decir que los preparativos de la guerra nuclear implican *ipso facto* que las potencias en cuestión están de hecho preparadas para emprender una guerra termonuclear sería igualmente erróneo, también en ambos casos. Lo más probable es que reine una cierta inestabilidad en las especulaciones estratégicas acerca de la ganabilidad de una guerra nuclear en los principales círculos políticos, lo que, en cualquier caso, es un factor extremadamente peligroso. Esta inestabilidad está alimentada por la total irresponsabilidad moral de los dirigentes tanto soviéticos como americanos. Unos y otros piensan sólo en el éxito y ninguno considera moralmente inconcebible (aunque sí la consideren físicamente posible) la perspectiva de que sobrevivamos en un mundo en el que los seres humanos hayan sido exterminados en su mayor parte por una guerra desencadenada como resultado de sus esfuerzos conjuntos. Así pues, la pretensión de los miembros de la *nomenklatura* de ser los apóstoles de la paz es un ejercicio de propaganda descaradamente fraudulenta.

Por otra parte, en esta pretensión hay también elementos auténticos. Aunque en varias ocasiones hemos afirmado que la dictadura soviética sobre las necesidades *no* es un sistema socialista<sup>6</sup>, hasta ahora al aparato dirigente le ha resultado imposible romper formal y públicamente con el vocabulario socialista y plantear explícitamente los verdaderos objetivos sociales de la nueva sociedad. Sin embargo, mientras permanezcan dentro del marco de una fraseología socialista, simplemente no pueden descartar la paz como consigna central de su política, al ser inseparables los objetivos últimos del socialismo y el sueño de una paz eterna. Por consiguiente, los gestos de paz son engañosos pero forman parte integrante de su actuación pública. Y, lo que es mucho más importante, Rusia sufrió tanto en las dos guerras mundiales que la palabra «paz» resulta allí atractiva para todos, y el rechazo del objetivo último de la paz sería prácticamente imposible para cualquier gobierno. Pero hay incluso indicios de que en ciertos períodos, y durante el gobierno de ciertos dirigentes, la inestabilidad de las especulaciones estratégicas antes mencionadas estuvo presente en un grado mucho menor que en otros. Por ejemplo, tras la

muerte de Stalin, Malenkov pareció adoptar la postura de que una guerra nuclear que amenazara a toda nuestra civilización no sería ganada (aunque es difícil decir si lo hizo por razones tácticas o de otro tipo). Kruschev, a pesar de ser un comediante nato, parece haberse sentido auténticamente escandalizado por las humanitarias ideas de Mao Zedong acerca de la emancipación mundial<sup>7</sup>. Fue el «moderado» y «realista» Brezhnev quien puso todas sus esperanzas en la superioridad militar de la URSS y quien, por consiguiente, posiblemente se hiciera ilusiones acerca de la ganabilidad de una guerra nuclear. Pero incluso en su caso encontramos indicios de lo contrario. Su insistencia en los tratados SALT, por supuesto, entra dentro de las consideraciones puramente tácticas pero indica, incluso en este hombre mediocre y por lo demás totalmente carente de escrúpulos, una cierta dosis de realismo resultante del miedo.

En la actualidad, hasta donde podemos ver, los principios y consideraciones por los que se guía el aparato dirigente soviético en lo referente a la ganabilidad de una guerra nuclear están compuestos y condicionados (dejando a un lado los conocimientos tecnológicos, con respecto a los cuales dependen por completo de sus especialistas) por las siguientes tesis, a menudo contradictorias. En primer lugar, temen constantemente ser superados por los americanos. Los hermanos Medvedev afirman con razón —y este es un resultado de la naturaleza tecnológicamente parasitaria y dependiente de la economía de la dictadura sobre las necesidades— que siempre que ha habido una innovación, las nuevas familias de armas nucleares y sus aviones de transporte han sido siempre introducidos por el complejo militar americano (lo que no añaden, por supuesto, es que los soviéticos no sólo han copiado inmediatamente los nuevos inventos sino que, además, los han producido regularmente en grandes cantidades, con la vana esperanza de que el nuevo intento fuera la «última palabra» y les diera por tanto la superioridad final). Así pues, los dirigentes soviéticos están constantemente alerta y preparados para un nuevo ciclo en la carrera de armamentos. En segundo lugar, y en flagrante contradicción con lo anterior, si bien los soviéticos tienen un complejo de inferioridad en el terreno tecnológico, en el terreno sociológico y político tienen un creciente sentimiento de superioridad sobre Occidente. Están cada vez más convencidos, especialmente desde Vietnam y el asunto Watergate (que fue para ellos la prueba definitiva de la despreciable falta de autoridad en esa sociedad ingobernable), que Occidente tiene los pies de barro y que una combinación de gestos de amenaza y frases de paz obligará a los países de Occidente a hacer importantes concesiones políticas y económicas. En tercer lugar, la relativa fuerza del complejo militar-industrial en la Unión Soviética crece constantemente. Las tesis de Castoriadis acerca de la «estratocracia», sociedad dirigida por militares, es discutible, incluso después de los sucesos de Polonia y la ley marcial. Sin embargo, la tesis de Medvedev según la cual no hay un complejo militar-industrial en la URSS porque todo está controlado por el partido no es una afirmación digna de ser tomada en serio, porque no sólo es sociológicamente absurda, sino que además es lógicamente incorrecta. El hecho de que el Partido tenga el control y el arbitraje final no impide la existencia de un complejo militar-industrial. La cuestión es cómo cortar y repartir el pastel, y aquí todos los grupos de presión, y el ejército no menos que otros, tienen voz en el asunto. Finalmente, para añadir un dato más al conjunto de contradicciones, mientras que el papel de los militares crece constantemente, de forma que no se puede excluir en algún momento del futuro una toma oficial del poder (aunque esto implicaría una ruptura *oficial* con la fachada socialista, grave convulsión en la historia soviética), el único *telos* que legitimaría el dominio del ejército —la victoria en una guerra nuclear de carácter mundial— parece, en última instancia, excluido. Esto se debe en parte a que en ambos sistemas los militares están mejor informados y son, por consiguiente, más escépticos que los civiles por lo que respecta a las posibilidades de supervivencia, y esta consideración prevalecerá finalmente, o al menos así lo esperamos, sobre la inestabilidad de las especulaciones estratégicas. Sin embargo, esto también se debe en parte a que, como señalan los Medvedev refiriéndose a

Europa Occidental, aunque la Unión Soviética quisiera conquistar el mundo, ciertamente no querría heredar un espacio lleno de escombros nucleares.

Hemos descrito las dos estrategias alternativas del aparato dirigente soviético en materia de guerra nuclear. En definitiva, cualquiera que sea la alternativa puesta en práctica, está excluida la existencia de movimientos antinucleares autónomos, por lo que a las intenciones de la «cúspide» se refiere, y en una medida mucho mayor que la existencia de cualquier otro movimiento que aspire a una cierta autonomía. Si el aparato dirigente decidiera desencadenar una guerra nuclear en una jugada suicida y comenzara a prepararse para ella, es obvio que no toleraría la existencia de movimientos antinucleares autónomos. Sin embargo, si se decidiera por la otra alternativa, incomparablemente más realista —y en nuestra opinión esto es lo que hará en última instancia—, y utilizara la igualdad nuclear, o su mínima superioridad eventual, como escudo e instrumento para una expansión mundial, tampoco podría tolerar una agitación antinuclear. De hecho, es más fácil y más realista imaginar un compromiso entre un movimiento obrero políticamente moderado y neutralizado (posible sucesor de *Solidaridad*) y el aparato dirigente, que un compromiso entre este último y cualquier movimiento antinuclear medianamente serio. No hay ningún miembro de la oligarquía dirigente, ya sea halcón o paloma, partidario de la línea dura o «liberal», que no esté absolutamente convencido de que la oligarquía tiene la prerrogativa exclusiva de tomar decisiones en materia nuclear.

### *La base*

Se podría objetar que el análisis anterior es igualmente aplicable al comportamiento de la élite del poder en Estados Unidos. Sin duda lo es. Después de todo, si pudiéramos escuchar las conversaciones del Capitolio o del Pentágono oíríamos, muy probablemente, tesis notablemente similares, aun cuando estuvieran apoyadas en argumentos tecnocráticos de diferente tipo. Sin embargo, no es la existencia de una democracia y una opinión pública en una de las sociedades y su ausencia total en la otra lo que queremos subrayar aquí, aun cuando discrepemos profundamente del neoleninismo de los hermanos Medvedev, que consideran las diferencias insignificantes. Lo que nos gustaría subrayar más bien es que la base social, aun cuando sus intereses estén lejos de ser los mismos que los de la «cúspide», por una serie de razones que analizaremos más adelante, no está en su inmensa mayoría interesada en apoyar un movimiento antinuclear serio. Los militantes de tentativas en este sentido pueden sufrir persecuciones y cumplir largas condenas de cárcel sin adquirir siquiera la aureola de mártires conferida a algunos de sus compañeros de persecución (por ejemplo, los militantes de movimientos religiosos o nacionalistas).

El primer y principal factor es que mientras que la vida del ciudadano medio en Occidente está determinada por la *inseguridad* (especialmente reforzada durante la última década como consecuencia de una depresión capitalista cada vez más profunda), la vida del súbdito de las sociedades soviéticas está determinada por una *falta total de libertad*. La inseguridad general dominante y en rápido aumento proporciona una respuesta a la pregunta: ¿por qué ha surgido el movimiento antinuclear *precisamente ahora*, tras una coexistencia de casi cuatro décadas con la bomba? <sup>8</sup>. De hecho, el incremento de la inseguridad es la única respuesta global que podemos encontrar al «fenómeno antinuclear». Aunque parece fuera de toda duda que la administración Reagan es el peor gobierno de los Estados Unidos en toda la postguerra, no creemos que un análisis objetivo pudiera señalar un solo hecho que corroborara que el peligro realmente mayor de una guerra nuclear haya sido causado por esta administración. Hay, por supuesto, muchos aspectos de las actividades de esta superpotencia que refuerzan tales apariencias, como la ruptura casi total de comunicaciones con la otra superpotencia ya mencionada. Tampoco negamos

el hecho de que el presupuesto militar haya sido incrementado enormemente bajo el mandato de Reagan, ni el carácter socialmente escandaloso de este presupuesto cuando se le compara con el intento de destruir progresivamente el sistema de asistencia social. Lo que negamos terminantemente es que un incremento del presupuesto militar sea un indicio automático de un incremento de la amenaza de guerra nuclear.

Si aceptamos esto veremos en los movimientos antinucleares de Occidente unos movimientos simbólicos, llenos de aspectos democráticos positivos, pero también llenos de la intolerancia y la retórica de los gestos románticos que dan rienda suelta a los sentimientos de inseguridad engendrados por el hundimiento de la sociedad opulenta, la desaparición de la seguridad en el trabajo, el temor a un medio realmente amenazado y una forma de vida amenazada por una industrialización excesiva e incontrolada. Esto también explicaría el hecho de que el movimiento está lastrado por importantes elementos de nacionalismo antiamericano, especialmente en Alemania Occidental y el Reino Unido. Este nuevo antiamericanismo, justo castigo a la arrogancia de una posición dominante ahora perdida, muy probablemente para bien, es un sentimiento que, pese a su vocabulario a menudo izquierdista, no tiene necesariamente un carácter de izquierdas (de hecho, en Alemania puede ser, y a menudo es, ultraderechista, o es portavoz de agravios antiguos y ocultos por las «humillaciones de la guerra») y es esencial para el movimiento. La argumentación, no sociológica sino psicológica, contra los peligros inminentes de la actual situación utilizada por el movimiento antinuclear, principal portavoz de este sentimiento antiamericano, es sumamente reveladora en lo que respecta a la atmósfera reinante de inseguridad como base del movimiento. Si se planteara la cuestión de si Europa Occidental está o no *directamente* expuesta a un peligro por parte de Estados Unidos nadie respondería afirmativamente. Una afirmación como esta normalmente no tendría sentido. Por lo que respecta a la amenaza soviética, nos encontramos, en cambio, con una minimización y una subestimación casi histérica del peligro muy real de que se produzca una finlandización de Europa, hasta el punto de que activistas como Rudolf Bahro están abogando, de hecho, por esa opción<sup>9</sup>. Así pues, hablando en términos lógicos, queda en pie el argumento psicológico que dice así: la alianza occidental es demasiado fuerte, demasiado amenazadora. Esto podría o bien llevar a una pérdida del autocontrol por su parte, o bien provocar una pérdida del autocontrol por parte de los otros. En ambos casos lo más probable es que los habitantes de Europa Occidental fueran sacrificados. Está muy claro que éste es un caso obvio de preocupaciones suscitadas por la inseguridad, un caso en el que la bomba pierde realmente su carácter disuasorio ya que, después de todo, ¿quién podría ser disuadido de algo si en el otro extremo hay personas que se ven en la compleja situación mental de ser demasiado débiles por ser demasiado fuertes<sup>10</sup>.

Nada semejante puede hallarse en la atmósfera opresiva del Estado neoestalinista. Básicamente estamos de acuerdo con Zaslavsky en su descripción estructural del paternalismo postestalinista que está tan falto de libertad como el Estado estalinista, pero que, en tiempos de Krushev, puso término a los devastadores períodos y ciclos de la «revolución desde arriba» y, a cambio de la libertad confiscada, proporciona un cierto tipo de seguridad. Se trata de la seguridad de una vida falta de libertad, de una vida sin objetivos ni actividades políticas, una vida sin una auténtica cultura, una vida sin la responsabilidad de tener opiniones propias, pero innegablemente una vida no expuesta, salvo en la cúspide, a los riesgos de la competición, de la pérdida del propio prestigio a causa de la incompetencia o simplemente de la mala suerte en una sociedad dinámica y egoísta, de una vida que no exige la molesta tarea de decidir el propio destino. Por consiguiente, todo lo que a la gente le gusta y le disgusta en este mundo tiene poco que ver con la inseguridad y sólo se puede expresar en y a través de una categoría primordial: la falta de libertad<sup>11</sup>.

Por supuesto, todo esto no significa que el *miedo* no desempeñe un papel en la vida de la sociedad soviética. Por el contrario, en tiempos de Stalin el miedo se convirtió en una forma de vida para el ciudadano soviético y lo ha seguido siendo desde entonces. Pero este miedo es un sentimiento definido, fácilmente comprensible, fácilmente interiorizable, muy distinto de la ansiedad polifónica y sin objeto que surge de la inseguridad causada por el capitalismo occidental. Ni que decir tiene que la falta de inseguridad (el anverso de la cual es la autorrenuncia a la libertad) no es algo positivo. Sus devastadores resultados se pueden observar en los dos polos de la vida soviética: en la búsqueda por Solzhenitsyn de una autoridad fuerte y su desprecio hacia una «democracia débil» y en la conciencia creciente del aparato dirigente, a veces reflejada, incluso, en publicaciones todavía esporádicas e inmediatamente reprimidas, que trata a la libertad como una quimera y al Estado fuerte y al gobierno paternalista como las únicas realidades sociales.

¿De qué tienen miedo las sociedades soviéticas (las rusas, no las de Europa Oriental) y de qué no lo tienen? Sobre todo, el «ciudadano» medio no vive allí bajo el miedo a la guerra nuclear. De hecho, la amenaza nuclear apenas ocupa un espacio en su pensamiento y reflexiones cotidianos. Cuando los hermanos Medvedev escriben que «un ataque preventivo por parte de los Estados Unidos... es una posibilidad imaginable y aterradora para los dirigentes soviéticos»<sup>12</sup>, muy bien pudieran estar en lo cierto. Sin embargo, lo que hacen una vez más es identificarse con su tema favorito, el aparato dirigente. Por lo que respecta al ciudadano medio, sus sentimientos son muy diferentes. Ni siquiera la famosa cuestión ecológica, el uso pacífico de la energía nuclear, ha sido un tema ampliamente debatido por la opinión pública no oficial en las sociedades soviéticas (rusas o no rusas) por razones bastante obvias. Las sociedades regidas por la «dictadura sobre las necesidades» son sociedades «estúpidas». Han llevado la industrialización hasta extremos patológicos, pero no han satisfecho nunca sus necesidades consumistas. Por consiguiente, la gente, consciente de que no hay forma de volver atrás, suspira ahora por la satisfacción, e incluso la saturación, de los bienes de consumo y no se preocupa en absoluto por la contaminación, las consecuencias ecológicas y los peligros potenciales del uso pacífico de la energía nuclear. Es totalmente cierto, a este respecto, que existe una discrepancia entre los sentimientos populares y las actitudes de los intelectuales disidentes. Una parte significativa de la oposición, especialmente en la URSS, está muy interesada por los problemas del medio ambiente y el crecimiento «canceroso» de la industria. Los hermanos Medvedev (de los cuales, especialmente Zhores, durante sus años de emigración, llevó a cabo una valiosa labor revelando las catástrofes ocurridas en centrales nucleares de la Unión Soviética, catástrofes que, ni decir tiene, no han sido nunca mencionadas en la prensa) alertaron a la opinión pública acerca de ciertas consecuencias irreversibles de las aventuras agrícolas de Kruschev ya a comienzos de la década de 1960. Para Solzhenitsyn, quien fue el primero en hablar del crecimiento «canceroso», la industrialización ha sido uno de los principales blancos de su odio. Sin embargo, al menos en esta etapa, estos sentimientos son, en su inmensa mayoría, exclusivos de los intelectuales y, en general, se contraponen a los de la población, que desea más bienes de consumo sin tener en cuenta el coste natural al que sean producidos.

Por otra parte, las autoridades soviéticas (tanto en la URSS como en Europa Oriental), han hecho todo lo posible por *mantener a la imaginación social al abrigo del miedo a un holocausto nuclear*. Cuando los hermanos Medvedev dicen que «no hay planes en la URSS para una supervivencia masiva en caso de conflicto nuclear: en los nuevos barrios residenciales de Moscú no existen refugios, mientras que el entrenamiento de la defensa civil en provincias se limita a rutinarios viajes en autobús a los bosques»<sup>13</sup>, la afirmación, de acuerdo con nuestras experiencias personales, es correcta. Sin embargo, interpretar todo esto como un signo de intenciones pacíficas refleja una confianza excesiva en la humanidad de un gobierno que envió a millones de personas a los campos de exterminio (o lo hicieron sus predecesores, cuya continuidad histórica han aceptado). Esta ne-

gligencia total (y criminal, si los dirigentes soviéticos se creen una sola palabra de su propia propaganda) de la protección de la población forma parte de un plan más amplio. Las autoridades soviéticas conocen muy bien, gracias a los informes de la policía secreta, el desinterés de la población por la amenaza nuclear, y desean que siga en ese estado de desinterés. Por consiguiente, todo lo que de lejos recuerde los peligros de un holocausto nuclear es eliminado de la vista del público. No sólo no hay refugios, ni planes, ni ejercicios en un programa de entrenamiento para la defensa civil. Las películas que proliferan en los programas de cine y televisión occidentales acerca de la catástrofe nuclear están, generalmente, prohibidas en los medios de comunicación soviéticos<sup>14</sup>. En los cursillos de entrenamiento militar para civiles (en las universidades y, a veces, para los estudiantes de enseñanza media), las conferencias minimizan las consecuencias eventuales de un ataque nuclear a veces a nivel de tebeo. Por consiguiente, una condición previa para una libre planificación estratégica y un ejercicio exclusivo y sin trabas de las prerrogativas del aparato dirigente en cuestiones estratégicas es mantener a la imaginación social en un estado de peligrosa pasividad. De este modo, la población no se entromete en las sabias decisiones del aparato, o lo hacen en mucho menor grado.

Tampoco la población de la sociedad soviética (rusa) tiene miedo al «enemigo occidental». Esta afirmación requiere una matización inmediata. El argumento general que se esgrime en apoyo de las «pacíficas intenciones soviéticas» es el hecho de sus enormes pérdidas en la Segunda Guerra Mundial. Aparte del pequeño fallo de este argumento de que fue, sobre todo, la población, incomparablemente más que el aparato incluso en términos relativos, la que sufrió las pérdidas (la dirección del partido en Leningrado sobrevivió al bloqueo mientras que cientos de miles de personas morían de hambre), y aun admitiendo que éste no sea simplemente un argumento racista prorruso, se le pueden hacer dos objeciones. Si bien la población no olvidará ciertamente la Segunda Guerra Mundial (y ésta es la razón por la que la consigna de la paz deberá siempre formar parte de los objetivos políticos oficialmente declarados), la experiencia de la abrumadora mayoría de la población de la URSS que tiene menos de 45 años no está ya configurada por los recuerdos de la Segunda Guerra Mundial, sino por otros acontecimientos cuya importancia veremos inmediatamente, en la medida en que influyen sobre las oportunidades de los movimientos antinucleares. Además, la amplitud de las pérdidas en una guerra anterior actúa en más de un sentido en cualquier comunidad nacional: puede tanto cohibir como reforzar el militarismo<sup>15</sup>. En este mismo espíritu, podríamos decir, sin faltar a una nación tan sufrida, que ciertos sectores de ella, desgraciadamente muy amplios, se comportan como cualquier otra comunidad nacional: son sumamente reacios a participar en una guerra que implicaría excesivas bajas y están dispuestos a apoyar cualquier acción militar que asegure una victoria fácil y poco costosa<sup>16</sup>. Dado que la población soviética, repetimos, no tiene miedo al «enemigo occidental», esta simple pero fundamental bifurcación en este caso *no favorece, sino que perjudica*, a los movimientos antinucleares.

Pero, ¿por qué no tienen miedo a Occidente? La respuesta podría ser dividida en dos partes. En lo que se refiere a las actitudes generales de las sociedades soviéticas (rusas) hacia *Europa Occidental*, los Medvedev resumen la situación de forma tan sucinta que no tenemos nada que añadir a la misma: «Si un comentarista de la televisión de Noruega, Suecia, Grecia, Francia, Italia, Holanda o España llegara a Moscú, ¿qué pruebas hallaría del miedo de la población soviética a una agresión por parte de *Europa*? Casi ninguna... Se podría argumentar que Alemania Occidental es un caso aparte, y, de hecho, hasta 1958-1962 todavía hubo una cierta inquietud entre la gente de la calle y ciertos sectores de la burocracia soviética acerca de las posibles tendencias revanchistas de la derecha alemana. El recuerdo de la agresión nazi está aún demasiado fresco como para despejar todas las sospechas acerca de las recónditas intenciones de Bonn, al margen de lo que pudiera sugerir el sentido común. Pero la idea de una amenaza alemana ha ido retrocedien-

do lentamente con el tiempo, especialmente desde la aparición de la *Ostpolitik*, y, aunque no completamente extinguidos, estos temores ya no desempeñan un papel importante en la opinión general soviética acerca de Europa Occidental»<sup>17</sup>.

Por lo que respecta al miedo a los Estados Unidos, ni siquiera estos autores que, como hemos afirmado, se identifican con los sentimientos de su enemigo, el aparato dirigente, pueden ofrecer una prueba de un sentimiento que no sea el del *orgullo nacional herido*. Por ejemplo, es posible que los vuelos de espionaje de los aviones U-2, de los que el público soviético sólo supo retrospectivamente (una vez derribado el primero) que se habían estado realizando durante años, provocase un sentimiento de nacionalismo ofendido que fuera más allá de los límites oficiales. En el caso de la crisis de los misiles cubanos se pueden suponer sentimientos iguales o similares (¡buena prueba de ello son los propios Medvedev!), aunque por supuesto es difícil decir hasta qué punto estaban difundidos estos sentimientos. Sin embargo, hay al menos dos sólidas razones que sugieren una ausencia de miedo al «enemigo americano». La primera es un desprecio muy extendido en la URSS hacia el concepto americano de valor, que está extrañamente mezclado con una envidia por su riqueza y una apreciación de su constitución liberal (mezcla curiosa a veces presente en la misma persona que hace voluntariamente declaraciones en nombre de una autoridad fuerte). Sin embargo, esta mezcla no es en absoluto insólita en las sociedades donde no hay libertad. De acuerdo con nuestra experiencia, la población soviética (rusa) nunca ha creído la propaganda oficial acerca de los bajos niveles de vida del capitalismo americano, ni siquiera cuando la propaganda se refería a una realidad grave (como la situación de los negros), pero casi siempre la ha creído cuando describía la «desintegración moral», la elevada criminalidad, la generalizada adicción a la droga, la falta de respeto a las autoridades y el «libertinaje sexual» de la sociedad americana. No existe el menor reconocimiento hacia el comportamiento del ejército americano en la Segunda Guerra Mundial en unas generaciones cuyos padres, por culpa de los errores y caprichos criminales de Stalin, tuvieron a menudo que tomar por asalto las trincheras y fortalezas alemanas sin artillería y, por supuesto, sin cobertura aérea, para morir inútilmente por cientos de miles. La guerra de Corea, con su ausencia de vencedor decisivo, no hizo mucho por fomentar el respeto o el miedo, y la derrota de Vietnam, pese a la enorme superioridad tecnológica de los americanos, terminó con los restos. Para el ciudadano soviético medio es una cuestión de autoestima, y es también socialmente gratificante, no tener miedo a un ejército de adictos al chicle que se rebelan impunemente contra sus oficiales. En segundo lugar, los Medvedev subestiman la inteligencia del pueblo soviético si creen que su ciudadano ruso «ordinario» no sabía que Occidente (y Estados Unidos en particular) disfrutaba de una superioridad nuclear indiscutible tanto por lo que se refiere al número de bombas como al de misiles de largo alcance entre 1945 y 1950. Después de todo, la URSS tenía, al final de la guerra, un ejército de 20 millones de soldados, de modo que un enorme número de personas tenían que estar al tanto de la realidad militar. Los ciudadanos soviéticos, de acuerdo con nuestra experiencia, conocían muy bien esta superioridad y, *por tanto*, tenían también que llegar a la conclusión de que si los Estados Unidos, por una serie de razones que no pueden ser analizadas aquí y que quizá ni siquiera figuren en la fantasía popular soviética, no intentaban destruir a la URSS *entonces*, ciertamente no se atreverían a hacerlo en un momento de igualdad nuclear o, incluso, de superioridad soviética.

Además, entre la población no hay miedo alguno a la posibilidad de que una acción soviética impetuosa y unilateral provoque una guerra nuclear. Esta confianza (que compartimos también) no debe ser considerada como un voto de confianza a unos principios ideológicos: es un sentimiento políticamente neutro pero muy extendido. Tras él se esconde una imagen bien establecida de Stalin y la firme creencia de que, al menos en este aspecto, todos los dirigentes soviéticos han sido estalinistas ortodoxos. La imagen de Stalin era totalmente opuesta a la de Trotski, a las pretensiones de este último de ser un

«Bonaparte rojo»: por el contrario, Stalin sólo puede ser visto como un «Gengis Khan cauteloso». Ciertamente intentó dominar el mundo, pero no sólo llegó a la juiciosa y resignada conclusión de que no lo conseguiría en su vida, y no sólo se sintió totalmente confirmado en su prudente actitud por las aplastantes derrotas del primer año de guerra, sino que también, y esto es lo más importante, este verdadero fundador de la dictadura sobre las necesidades sopesó, a veces con inquietud, la capacidad del «sistema mundial soviético»<sup>18</sup> de absorber, económica y socialmente, lo que había conquistado por la fuerza de las armas. Naturalmente, los intrincados detalles de esta estrategia nunca llegaron al conocimiento del ciudadano «ordinario» de la sociedad soviética. No obstante, la gente conocía una de las piedras angulares permanentes de los estadistas soviéticos: no aspirar a más de lo que puedes consumir, pero una vez que lo has agarrado, no soltarlo. El gobierno *de facto* de Brezhnev terminó cuando violó este principio embarcándose en la inganable guerra de Afganistán, y ahora estamos presenciando el comienzo de una larga marcha en la que cada cual tendrá su merecido. Ni que decir tiene que esta actitud puede ser interpretada como un hábil imperialismo o como una defensa realista del «interés patriótico» de la URSS, pero en ninguno de los dos casos genera miedo a un aventurerismo nuclear ni entre los enemigos del régimen ni entre sus partidarios. En este sentido, los «ciudadanos» soviéticos, por apolíticos que sean, son políticamente más conscientes y perspicaces que los superpolitizados activistas del movimiento antinuclear occidental. Ven en la bomba lo que es de hecho: un elemento *disuasorio*, hasta ahora la única garantía frente a nuevas guerras mundiales.

Por último, no es probable que el militarismo, rasgo notable y cada vez más importante de la sociedad soviética, avive las pasiones antinucleares por una serie de razones. En primer lugar, y aquí tenemos que citar de nuevo a los Medvedev por su perspicacia, el «ciudadano» de las sociedades soviéticas no hace responsable, ni en la URSS ni en otros lugares, a los militares de los niveles de vida muy inferiores a los de los ciudadanos de Estados Unidos o Europa Occidental: «Los gastos soviéticos de defensa, contrariamente a una creencia muy difundida, no son percibidos en general por la población rusa como una importante causa de sus dificultades económicas. El ciudadano soviético ordinario echa la culpa de la escasez, la ineficacia y la mala calidad de los productos a la omnipresente burocracia, no al ejército»<sup>19</sup>. No se trata simplemente de un caso de «falsa conciencia». En la actualidad disponemos ya de algunos análisis (Zaslavsky, Castoriadis) del mundo herméticamente cerrado del complejo militar, de las llamadas «fábricas reservadas» que pagan mejores sueldos y salarios y aseguran unas ventajas sociales de un nivel incomparablemente más alto, creando así una capa específica de asalariados que gozan de una posición mucho más acomodada que el resto. Además, G. W. Breslauer, en un nuevo libro sobre Kruschev y Brezhnev<sup>20</sup>, demuestra que los dirigentes soviéticos, desde Malenkov hasta Brezhnev, han confiado invariablemente en los «productos marginales» de la industria militar cuando han querido satisfacer las exigencias de la población con productos realmente modernos y de buena calidad, y no en la «industria pacífica». Y, lo que es igualmente importante, Zaslavsky argumenta también de forma convincente que el ejército es un importante canal de movilidad ascendente para amplias capas sociales en la URSS y, en particular, para los reclutas de los pueblos que no tienen pasaporte interior. En el ejército adquieren una formación profesional, así como una cierta experiencia de la vida urbana que, de otra forma, no podrían conseguir y, cuando son licenciados, algunos de ellos pueden, incluso, obtener el deseado pasaporte interior.

¿De qué tienen miedo los soviéticos? ¿Cuáles han sido las experiencias realmente aterradoras de los que tienen 45 años o menos? Las experiencias más aterradoras, y, al mismo tiempo, las futuras opciones amenazadoras del ciudadano soviético medio son *las guerras convencionales y los conflictos armados* en los confines del imperio soviético —principalmente en Asia, pero también en Europa—, en los que los soldados so-

viéticos se han visto o pudieran verse envueltos y cuya repetición amenaza con extenderse también a la patria soviética. Estos conflictos podrían tener lugar tanto entre Estados «socialistas» y capitalistas como entre Estados del «socialismo real». Estamos pensando en la guerra de Corea, en la que una afortunada coincidencia de sucesos hizo que no fueran enviados contingentes soviéticos («afortunada coincidencia» que, sin embargo, se pagó a un alto precio: los cientos de miles de «voluntarios» chinos muertos o heridos); la guerra de Vietnam donde, una vez más, podrían haber sido utilizados «voluntarios» soviéticos (como de hecho lo había previsto la administración americana al calcular los riesgos de un ataque frontal contra Hanoi); las acciones policiales de 1956 contra Polonia y Hungría y su repetición en 1968 contra Checoslovaquia, todas las cuales fueron operaciones a pequeña escala desde un punto de vista militar, aunque es absolutamente imposible saber cuántas decenas de miles de vidas soviéticas costaría una nueva edición de estas «operaciones de liberación»; la guerra de Ussuri en 1971 entre la URSS y la China maoísta, que se saldó con miles de vidas soviéticas y decenas de miles de vidas chinas y en la que las principales batallas se libraron con armas ultramodernas, muy cerca de un conflicto nuclear limitado; las constantes tensiones chino-vietnamitas, con el aliado soviético como telón de fondo, un estallido de las cuales, en 1977, desencadenó maniobras de la flota soviética y concentraciones de tropas en defensa de un país cuya causa y cuyas ambiciones regionales no significan absolutamente nada para el ciudadano soviético medio; y, finalmente, la guerra de Afganistán que, después de tres años, ha costado, de acuerdo con fuentes más o menos fidedignas, más de 10.000 vidas soviéticas. El peligro chino, el «peligro amarillo», es la principal pesadilla para los ciudadanos soviéticos que tienen ahora la misma sensación que antaño tuvieron los países europeos de enfrentarse a una masa humana aparentemente infinita: el rodillo del imperio ruso. La población de la URSS cree, por lo general, que sólo su superioridad tecnológica, es decir, su superioridad nuclear, puede garantizar su seguridad y actuar como instrumento de disuasión frente a una guerra convencional contra su vecino asiático. Sin embargo, esta sensación *no favorece* a los movimientos antinucleares en la URSS, sino que *los perjudica*. Sin duda, si China reuniera en un espacio de 20 ó 30 años un arsenal nuclear hasta alcanzar el nivel soviético actual, una sensación similar a la que hoy se observa en los países de Europa Occidental invadiría a amplias capas de la población soviética. Sin embargo, hasta que surja esta situación totalmente diferente es poco probable que la población rusa abandone su miedo principal a la guerra convencional y, por consiguiente, es también poco probable que se vea embargada por sentimientos antinucleares.

### *Europa Oriental: la cúspide y la base*

Al analizar los países soviéticos de Europa Oriental no es necesario dedicar un amplio espacio al análisis de la «cúspide». Puede haber, y hay de hecho, diversas diferencias de importancia entre cada uno de los países de la zona y sus respectivos aparatos dirigentes. Sin embargo, por lo que respecta a los problemas estratégicos del armamento nuclear y la preparación para una guerra nuclear, son simples emanaciones del aparato soviético-ruso y su existencia depende de un requisito previo y absoluto: no deben tomar iniciativas propias en materia de política exterior<sup>21</sup>. En este sentido, cada uno de los aparatos dirigentes puede ser analizado por lo que todos ellos tienen en común: estar al servicio de los intereses estratégicos soviéticos, que son presentados en cada uno de estos países como los intereses de la paz.

Pero sí se puede, y se debe, decir algo más de la actitud de la «base», que es tan desfavorable a los movimientos nucleares como la «base» de la URSS, pero por razones no del todo idénticas. La sociedad soviética de Europa Oriental se caracteriza también por la falta de libertad y el miedo, no por la inseguridad y la ansiedad, y ya hemos visto que son

estos últimos sentimientos los que promueven unos movimientos antinucleares en buena medida simbólicos. Sin embargo, para entender el clima político tenemos que volver a plantearnos la pregunta de antes: de qué tiene miedo y de qué no tiene miedo la población en esta región. Los países de Europa Oriental, como países ocupados, no tienen miedo a una «agresión americana». Si por algún milagro cesara el predominio soviético en esta región, cada una de las naciones elegiría, muy probablemente, rumbo totalmente distinto de los actuales, rumbo que podría ir desde las soluciones capitalistas hasta las auténticamente socialistas. Sin embargo, a pesar de esto, se puede asegurar con certeza que ninguno de los habitantes de estos países que *no* esté incorporado al aparato de poder considera a los Estados Unidos como un enemigo.

Sin embargo, hay una forma más sutil de plantear el mismo problema. Se podría afirmar que estos países tienen el «complejo de Alemania Occidental», es decir la idea, muy extendida en el movimiento antinuclear de Alemania Occidental, de que el blanco de los Estados Unidos es la Unión Soviética y que Alemania Occidental sería utilizada como campo de batalla. Esta idea ha sido elaborada por ciertos «neutralistas» de la región. Por ejemplo, Imre Nagy, el mártir del socialismo democrático en Europa Oriental que, en su famoso *Memoranda 1955*, en el que presentaba el programa que intentó poner en práctica en la efímera revolución húngara de 1956, hablaba explícitamente de la necesidad de que Hungría fuera neutral para no convertirse en un campo de batalla de las superpotencias. Pero en las generaciones posteriores a 1956 esta sensación de *peligro* se está desvaneciendo claramente. La razón es sencilla. Como resultado de la profunda decepción experimentada en Europa Oriental ante la falta de apoyo occidental a Hungría en 1956, más tarde corroborada por la cínica y tácita aprobación de la acción soviética en Checoslovaquia en 1968<sup>22</sup>, resulta difícil pensar que alguien en Europa Oriental pudiera creer a Occidente capaz de la acción extremadamente audaz necesaria para llevar al mundo al borde del holocausto. Dicho de otra forma, si Occidente no ha intervenido nunca en Europa Oriental en el pasado, cuando estaba en una situación de superioridad, ¿por qué iba a hacerlo ahora? Así pues, en resumen, Occidente se enfrenta a un problema muy arraigado de credibilidad en Europa Oriental que obstaculizará aún más la formación de movimientos pacifistas independientes a gran escala. No hay miedo a un choque nuclear entre las superpotencias por el excesivo celo americano en «liberar» a Europa Oriental.

Tampoco hay miedo alguno a un golpe o una amenaza nuclear soviética. La idea de un posible ataque nuclear soviético a un objetivo de Europa Oriental deja inmediatamente de sonar tan absurda como pudiera parecer a primera vista si imaginamos una resistencia tenaz y encarnizada de los polacos a una intervención militar soviética. De hecho, si Stalin hubiera estado en condiciones de igualdad nuclear, no habría sido posible excluir la posibilidad de que hubiera tratado de atacar las ciudades yugoslavas, ya que su realismo tenía sus límites cuando se encontraba con una oposición *más débil*. Pero en el fondo los ciudadanos de Europa Oriental tienden a considerar que el ejército soviético estacionado en su territorio es la *gendarmería* del imperio soviético. Su deber consiste en mantener el «orden», disolver los posibles motines, sofocar las revoluciones, pero *no* transformar las regiones, convenientemente incorporadas a la mecánica del sistema mundial soviético, en yermos nucleares.

Sin embargo, el *pacifismo* desempeña un papel incomparablemente mayor en la base de las sociedades de Europa Oriental que en la sociedad soviética rusa, especialmente en lo que respecta a la versión religiosa del pacifismo. En un documento publicado por un supuesto «movimiento pacifista independiente de Hungría», que hemos estudiado con el mayor escepticismo, podemos leer, sin embargo, la siguiente e interesante declaración: «Mientras que el movimiento estudiantil se ha ocupado exclusivamente del desarme, los

grupos religiosos, llamados *comunidades de base*, se han ocupado del militarismo en general. Aparecidas por primera vez en la década de 1960, las comunidades de base se han extendido por toda Hungría. Hay ahora unas 300 comunidades de este tipo, cada una de las cuales cuenta con 30 ó 40 miembros. Están en contra del reclutamiento obligatorio y buscan una alternativa civil al servicio militar. Son realmente pacifistas y son especialmente populares entre los laicos católicos»<sup>23</sup>. Este es un hecho importante que representa la única alternativa o el único sustituto de los movimientos antinucleares de Europa Occidental en las sociedades de Europa Oriental.

Estos movimientos son posibles cuando y donde *la militarización de la vida diaria se torna excesiva e insostenible*. El país más idóneo para esta tendencia es, obviamente, la República Democrática Alemana, donde las viejas tradiciones prusianas se combinan con el autoritarismo soviético. Citemos un breve pasaje de Resolución de la Iglesia provincial de Sajonia reunida en Halle sobre el problema de la paz: «Comprendemos, afirmamos y defendemos los intereses de nuestro Estado en materia de seguridad. Sin embargo, tenemos que manifestar nuestra preocupación por el hecho de que el ejército impregna toda nuestra vida social en un grado creciente: desde los desfiles militares hasta los jardines de infancia, desde los bosques reservados hasta los criterios de admisión en la enseñanza superior, desde los juguetes de los niños hasta los ejercicios de entrenamiento de la defensa civil. Todo esto no está al servicio de una auténtica seguridad y del futuro de nuestras vidas. Como resultado de ello, por una parte se generará inquietud y, por otra, la gente se acostumbrará a una posible guerra: tal vez con ello se consiga la disciplina, pero no seremos capaces de construir la paz de forma creativa»<sup>24</sup>.

¿Por qué tienen más éxito los movimientos pacifistas en las sociedades soviéticas de Europa Oriental que en la rusa? Una de las razones es que en las primeras el ejército nunca proporciona una vía tan notable de ascenso como lo hace en la URSS. Obviamente, allí donde la gente se queja de la militarización de la vida, el reverso de la medalla debe ser un papel relativamente mayor del ejército, que al menos tiene que servir como uno de los canales de ascenso. Algunos de los países del Pacto de Varsovia (y en especial Polonia) tienen, de hecho, ejércitos y armadas que son, en lo que respecta a su tamaño, superiores a algunos de los principales ejércitos y armadas de Europa Occidental. Pero los dirigentes soviéticos no confían nunca plenamente en estas fuerzas armadas que, por consiguiente, son incorporadas de forma orgánica a través del Pacto de Varsovia, al ejército soviético. Por tanto, si la tesis de los Medvedev acerca de la inexistencia de un complejo militar-industrial independiente se aplica a alguna sociedad soviética, es a las de Europa Oriental y no a la rusa. Sin embargo, esto significa, con independencia del grado de militarización, una importancia y un papel social reducidos del ejército en estos países que, a diferencia de la sociedad soviética rusa, ofrecen desde el punto de vista social otras posibles vías de ascenso. Otra razón es que la libertad religiosa, incluida la de las sectas que, por lo que sabemos, son aún más hostiles a las fuerzas armadas que los laicos católicos, es mucho mayor en Europa Oriental que en la URSS. Por último, la distancia entre el servicio militar y la vida civil en las sociedades soviéticas de Europa Oriental es tan grande que hace que el servicio militar sea poco atractivo y no represente una salida a un atolladero social para el ciudadano medio. Todos estos factores favorecen, al menos, la posibilidad de un amplio movimiento pacifista.

Pero, ¿cuál es y cuál podría ser la fisonomía de este movimiento pacifista? Por fuerza tiene que ser abrumadoramente religioso y apolítico. Su carácter religioso es un rasgo más o menos inevitable: es la única consideración que el «Estado socialista», en sus épocas más liberales, está dispuesto a aceptar para el rechazo del servicio militar. Si el aparato dirigente no lo aceptara abriría las puertas a un movimiento de desobediencia general. Como resultado de ello, incluso los jóvenes con creencias religiosas muy tibias o sin creencias religiosas tienen que alegar una «objeción de conciencia» de carácter religio-

so. El carácter apolítico del movimiento puede ser deducido del documento de Alemania Oriental antes citado. Obviamente, sería totalmente gratuito hacer profundos análisis para decidir si los que han redactado el documento piensan de hecho como lo sugiere el documento. Lo importante es que, como pacifistas, tienen que aceptar la autoridad del Estado en todas las cuestiones políticas salvo en aquélla en torno a la cual se aglutinan y organizan: la negativa a participar en cualquier violencia (aunque sea potencial). Así pues, por razones de principio este movimiento no es capaz de influir en las estrategias estatales.

### *Movimientos orientales y movimientos occidentales: ¿es posible el diálogo?*

Si, como hemos argumentado, no hay ninguna probabilidad seria para un movimiento antinuclear independiente, ni en la URSS ni en las sociedades soviéticas de Europa Oriental, ¿es posible mantener un diálogo razonable entre la oposición oriental y los movimientos occidentales, teniendo en cuenta que desde finales de la década de 1970 estos últimos están fundamentalmente centrados en cuestiones ecologistas y pacifistas? Creemos que la mera formulación de esta pregunta provocará inmediatamente comentarios hostiles en muchos militantes de Europa Occidental. ¿Por qué un diálogo sólo con la oposición?, preguntarán muchos de ellos. ¿Por qué hemos de aislarnos de las organizaciones pacifistas oficiales? Nuestras respuestas a estas preguntas deberían deducirse claramente de nuestra tesis de que las organizaciones pacifistas oficiales forman parte integrante de la política y la estrategia oficiales del Partido. Mientras estas organizaciones se nieguen incluso a admitir que el armamento nuclear soviético podría, aunque fuera hipotéticamente, convertirse en una fuente de peligro para la humanidad, seguirán siendo instrumentos funcionales para alcanzar los objetivos oficiales y en modo alguno movimientos independientes.

Sin embargo, la cuestión más importante para nosotros sigue siendo la de si los movimientos tienen realmente la intención de confluir con otros movimientos o si se contentan con hacer simplemente gestos simbólicos. Si los militantes occidentales piensan seriamente en una cooperación con los movimientos del Este no necesitan una gran perspicacia política para darse cuenta de que los movimientos realmente autónomos son muy escasos. Además, deben reconocer también que el historial de la cooperación con estos movimientos hasta la fecha no es algo de lo que los miembros de la izquierda occidental puedan estar orgullosos. Los dos principales movimientos pacifistas de Europa Occidental, el británico y el alemán, unas veces tras un tibio gesto simbólico de protesta y otras sin siquiera ese gesto simbólico, volvieron en diciembre de 1981 la página de Polonia en el libro de la historia. Y los militantes antinucleares que de forma acrítica participan en los carnavales pacifistas, negándose, en general, a plantearse la pregunta de quién recluta a los manifestantes soviéticos que se manifiestan como ellos y, además, negándose a plantearse ninguna pregunta acerca de la situación de Sajarov, ese super-Oppenheimer, el único auténtico héroe científico de la lucha antinuclear en la URSS, y cierran los ojos ante el destino de los miembros del movimiento pacifista autónomo soviético detenidos o puestos bajo arresto domiciliario durante la visita de los activistas pacifistas occidentales y acusados más tarde de «calumnias a la Unión Soviética», no harán la menor contribución a la causa que ellos juzgan esencial para el futuro de la actual civilización. Precisamente por esta razón no será nunca excesivo el hincapié que hagamos en el significado de los gestos dentro del movimiento antinuclear, que ponen en tela de juicio el valor de la fachada oficial soviética de «las pacíficas intenciones de la comunidad social» y exigen hechos y no sólo palabras halagadoras de los dirigentes soviéticos, hechos que revelen, al menos, un mínimo de tolerancia hacia los movimientos sociales autónomos sin la cual no

hay la menor esperanza de solución pacífica a los problemas mundiales. En especial E. P. Thompson, uno de los fundadores teóricos y prácticos de los movimientos pacifistas de Europa Occidental, pide enérgicamente en sus últimas declaraciones y discursos que no se dé ningún crédito a la pretensión soviética de ser «el único guardián y garante de la noble causa de la paz». Sean cuales fueren los términos reales de estas declaraciones, van *más allá* de la crédula e ilusoria unilateralidad del movimiento británico original, por cuanto exigen una acción recíproca por parte de *ambas* superpotencias como única base de credibilidad. Aun cuando, por el momento, estos importantes procesos están aún al nivel de gestos (si bien están representados en los diversos movimientos pacifistas de forma cada vez más significativa por grupos de fuerza variable), sirven para destruir las ilusiones acerca de las sociedades soviéticas, tan extendidas en los movimientos antinucleares, así como para contrarrestar las manipulaciones soviéticas y prosoviéticas y crear una mayor conciencia en el propio movimiento.

El dilema subyacente puede ser formulado en términos de «problemas de comunicación». Incluso cuando hablamos de militantes con una verdadera intención de combinar la libertad política con la supervivencia, debemos reconocer que tanto en el Este como en el Oeste se trata de personas que han experimentado una socialización política en un clima social radicalmente diferente. Uno de los grupos vive en un mundo de inseguridad, habla el lenguaje de la inseguridad (que desde hace una década ha reemplazado al lenguaje de la alienación) y, por consiguiente, percibe diversas amenazas fundamentales, y por otra parte auténticas, a la propia existencia de nuestra civilización. Pero este movimiento está, al mismo tiempo, lleno de intolerancia irracionalista y cerrado a todo argumento racional cuando sus principales valores se ven afectados, y esto ocurre en mayor grado que en otros movimientos. El otro grupo ha sido socializado, desde el punto de vista político, en una sociedad de falta de libertad y habla el lenguaje de la falta de libertad, y poco importa que lo haga con acento de aprobación o desaprobación. La percepción del tiempo que tiene este grupo es de corto alcance: sus miembros no están interesados por las cuestiones estratégicas del mundo en el que viven, no están especialmente inquietos por las amenazas ocultas. Los problemas que les preocupan son mucho más visibles. Por consiguiente, son mucho más realistas en lo que respecta a los diversos problemas relacionados con la cuestión de la paz. Por ejemplo, como ya mencionamos, la gran mayoría de la población de las sociedades soviéticas, de acuerdo con nuestra experiencia personal, está firmemente convencida de que la bomba *actúa* como elemento de disuasión: de otra forma estaríamos metidos hasta el cuello en una nueva guerra mundial o en guerras regionales igualmente devastadoras, por ejemplo, entre China y la Unión Soviética. Por otra parte, son igualmente ciegos e impenetrables en lo que respecta a ciertos peligros, y especialmente a los que más preocupan al militante antinuclear de Occidente, del mismo modo que éste lo es en lo que respecta a otros. No hay forma de convencer a la población de una zona subindustrializada de cualquier sociedad soviética carente de bienes industriales elementales y ciertas comodidades, incluida a menudo la electricidad, de que una central nuclear *podría* tener efectos secundarios peligrosos. El hecho de que no tengan la menor participación en la eficacia de las medidas de seguridad no es más que un apéndice de una peligrosa indiferencia<sup>25</sup>.

En última instancia, los «problemas de comunicación» y sus causas se reducen a la siguiente fórmula. Hay un determinado tipo de activista social en Occidente que vive *preocupado por el posible suicidio de una civilización*. Esta atmósfera del Día del Juicio Final (término que forma parte del léxico hoy a la moda) ha de ser entendida en un sentido literal, ya que hasta la fecha no ha habido nunca una civilización entera que contemplara el suicidio (aunque sí ha habido comunidades aisladas). La idea tiene, por tanto, una aureola semirreligiosa, semimística (al margen de la realidad o irrealidad de las señales de alarma y las predicciones). Su sentido del tiempo es el siguiente: tal vez estemos más

allá del punto sin retorno; su mitología está repleta de oposiciones dramáticas: la vida frente a la muerte, la salud frente al «tumor canceroso» en el cuerpo de la civilización, lo orgánico frente a lo artificial. El contenido final de esta inquietud es la fuerte sensación de una Nueva Caída, la duda y, en muchos ya, la convicción de que el «progreso» es un veneno. Está muy claro que éste es el movimiento romántico más importante y más influyente del mundo de la postguerra.

En la medida en que existen movimientos de este tipo en las sociedades soviéticas, y no sólo luchadores morales aislados, expresan un sentimiento vital diametralmente opuesto. Para ellos no hay suficiente, pero en un sentido diferente: el «progreso» no ha traído la abundancia implícitamente prometida a quienes aceptaran las «restricciones temporales» y ciertamente no ha traído la libertad. El sentido del tiempo de este tipo de activistas es, una vez más, totalmente opuesto al del romántico anticapitalista de Occidente: no se trata de un Día del Juicio Final, del cercano y amenazador fin de una civilización, sino más bien de la eternidad, de la duración infinita de un mundo que tal vez pueda ser habitable pero que ciertamente no es la «tierra» del progreso prometida. Por consiguiente, la mitología es también diferente. La «oscuridad en pleno día» sigue siendo un símbolo importante aquí, pero ahora significa la oscuridad de un túnel que no acaba nunca. Si al final del túnel parece que hay luces, es sólo un espejismo, una promesa que nunca se materializa. Es un mundo en el que prevalece el mito de la eterna repetición, ese mito de la desilusión, donde todo empieza siempre de nuevo para terminar de la misma forma humillante y frustrante. Y entonces la historia comienza otra vez.

¿Hay, pues, alguna posibilidad de diálogo entre dos fuerzas socializadas de forma tan distinta? Creemos que sí la habría si ambas hablaran el lenguaje de la libertad y la democracia. Es inútil que el militante occidental busque en un mundo totalmente ajeno al suyo gente que tenga sus experiencias vitales. Pero no es inútil, sino provechoso, buscar aliados en la lucha para controlar unos procesos fundamentales para la vida social que están ahora totalmente en manos de unas pequeñas y despiadadas élites del poder. Si la cuestión de la supervivencia se combinara con la de la democracia (y para los socialistas ésta significa democracia radical) podría comenzar un auténtico diálogo, tanto en el Este como en el Oeste.

© Agnes Heller y Ferenc Feher  
Traducción: Pilar López

<sup>1</sup> En este artículo la expresión «sociedades soviéticas» designa a la Unión Soviética y su imperio de Europa Oriental, y no a las sociedades soviéticas de Asia.

<sup>2</sup> El mejor análisis de dicho fenómeno puede encontrarse en Víctor Zaslavsky, *The Neo-Stalinist State*, Nueva York y Brighton, M. E. Sharpe-Harvester, 1982.

<sup>3</sup> Es casi divertido detectar los síntomas de esta asimilación al chovinismo imperialista ruso: en un determinado momento, los hermanos Medvedev hablan de los «tristes días» de la crisis de los misiles cubanos (Roy Medvedev y Zhores Medvedev, «The URSS and the arms race», *New Left Review*, 113, noviembre-diciembre de 1981, pág. 13). Pero, ¿para quién fueron tristes? Obviamente no hay ninguna razón para que los socialistas se preocupen por las posiciones estratégicas americanas, especialmente cuando todo el asunto se desarrolla en el marco de una desmesurada capacidad de destrucción. Tampoco hay ninguna necesidad de sentirse «humillado» en nombre de los misiles soviéticos. Porque, como se preguntaba muy correctamente Alan Roberts, ¿qué es eso de las «bombas socialistas»? (A. Roberts, «Preparing to fight a nuclear war», *Arena*, 57, 1981, págs. 45-93). Podemos recordar nuestros sentimientos de *entonces*, los de unos comunistas reformistas heréticos de la era de Krushev. Una vez más, Krushev metió la pata y de este modo puso de nuevo en peligro las posibilidades de unas reformas estructurales insinuadas muy a menudo pero siempre postpuestas.

<sup>4</sup> Muy a menudo, las auténticas intenciones de los dirigentes soviéticos (rusos) son descifradas por sus sicofantes de Europa Oriental. *Recomendamos encarecidamente* la lectura de la siguiente cita de Heinz

Hoffmann, Ministro de Defensa de Alemania Oriental, a todos los activistas del pacifismo Occidental: «Por mucho sufrimiento que causara a los pueblos, y especialmente a los del mundo capitalista en este conflicto final y decisivo entre el progreso y la reacción, no sería, sin embargo, más que una guerra justa por nuestra parte. No compartimos la idea defendida dentro del movimiento pacifista, incluso por los progresistas, de que una guerra justa no es ya concebible en la era nuclear, como tampoco aceptamos la tesis de que una guerra de misiles nucleares no sería la continuación de la política de lucha de clases, sino un infierno nuclear, un día del juicio final». Heinz Hoffmann, «Sozialistische Landesverteidigung», en *Aus Reden und Aufsätzen, 1974 bis Juni 1978*, Berlín, 1979, pág. 221.

<sup>5</sup> R. y Z. Medvedev, *op. cit.*, pág. 18. La gravedad de esta afirmación es corroborada por las palabras antes citadas del Ministro Hoffmann.

<sup>6</sup> Véase nuestro libro, en colaboración con George Markus, *The dictatorship over needs*, Oxford, Blackwell, 1983.

<sup>7</sup> Mao Zedong fue quizá el único estadista del mundo que se mostró armoniosamente optimista acerca del resultado de un holocausto nuclear en el que la mayoría de la humanidad perecería, permitiendo al resto vivir en libertad, como afirmó en la Conferencia Mundial de Partidos Comunistas celebrada en 1960 en Moscú.

<sup>8</sup> Se nos podrían hacer las siguientes objeciones al hecho mismo de plantear esta pregunta: ¿no es razón suficiente para empezar el movimiento antinuclear ahora que Schlesinger, entonces Secretario de Defensa, hablara ya en 1973 de la posibilidad de ataques nucleares de carácter «quirúrgico» que no implicaran un conflicto total? ¿No es razón suficiente que, mucho más tarde, el Presidente Reagan mencionara la posibilidad abstracta de una guerra nuclear limitada, aun cuando esta opción fuera posteriormente rechazada de forma rotunda (incluyendo un inútil desmentido de la autenticidad de las declaraciones del Presidente) por su equipo y por el departamento de Estado? ¿No es razón suficiente que sigan surgiendo nuevas armas que o bien son tan «puras» que «sólo» matan a los seres humanos pero no destruyen las ciudades y las industrias, o bien son tan limitadas que supuestamente sólo aniquilan a una parte del mundo, y no a la totalidad? ¿No es razón suficiente que la parte de tensión que había sido eliminada al término de la guerra fría fuera reimportada a Europa por los misiles de medio alcance, acompañada del vigoroso lenguaje de la cruzada contra el comunismo, además de la casi total destrucción por la actual Administración de toda comunicación entre las superpotencias? Estos hechos son innegables y, en su conjunto, no sólo contienen una condena moral de la política exterior americana, sino que también demuestran la ineptitud de ésta, que al final ha conseguido reducir el carácter disuasorio de sus propios instrumentos de disuasión entre una parte de la opinión pública. Estos hechos son también factores parciales —pero sólo parciales, no primordiales— del surgimiento de los movimientos antinucleares. En primer lugar, cualquier estudio del clima político de los años cincuenta, cuando no había más movimiento pacifista que la organización mundial prosoviética de carácter oficial, mostraría un alarde mucho más abierto de la superioridad nuclear americana y unas amenazas mucho menos veladas de utilizarla, tanto por parte de prensa como de los políticos. Además, aun en el caso de que la opinión pública no estuviera quizá familiarizada con los detalles, básicamente todo el mundo sabía que MacArthur exigía de forma terminante el uso de armas nucleares (y rayos láser) contra las tropas chinas. Entonces, la opción fue rechazada por la Casa Blanca. Pero la crisis de Corea podría haber servido igualmente como estímulo para un futuro uso de las armas nucleares o para una futura abstención de las mismas. Un hecho mucho más importante, que nosotros consideramos como el factor crucial, es que si observamos de forma paralela la política exterior de ambas superpotencias, resulta evidente que mientras que en Estados Unidos se ha fortificado la retórica beligerante, la indecisión ha crecido y esta gran potencia ha sufrido humillaciones, como la infligida por Irán, que habría sido inconcebible quince años antes sin que Estados Unidos considerara seriamente la posibilidad de tomar represalias militares. (O, en caso de que hubiera considerado dicha acción, ésta habría sido desaprobada por sus expertos militares, lo que es también un hecho significativo.) Al mismo tiempo, la agresividad soviética aumenta año tras año, y la URSS lleva envuelta tres años en su propio Vietnam: la guerra de Afganistán. (Ni que decir tiene que la política de Estados Unidos en Centroamérica sirve como excusa para aquélla a Andropov. En una reciente entrevista mencionaba, en una comparación lúcidamente maquiavélica, que la URSS defiende sus intereses nacionales en Afganistán en la misma medida en que los Estados Unidos lo hacen en Centroamérica.) La guerra de Afganistán, así como la evidente indiferencia que rodea a esta situación bastante obvia y pública, nos convence una vez más de que no ha sido la aparición de preparativos para la guerra en Estados Unidos, sino la aparición general en Occidente de un sentimiento de inseguridad (junto con una serie de factores colaterales) lo que ha desencadenado la actual dinámica de los movimientos antinucleares.

<sup>9</sup> Véase su entrevista en *Le Nouvel Observateur*, 26 de junio de 1982, págs. 36-37.

<sup>10</sup> En este punto, simplemente queremos dejar muy claro que todo esto es ciertamente una crítica a los movimientos, pero *no* una observación condescendiente e irónica acerca de su inutilidad. Sus posibilidades democráticas son enormes y tienen una importancia crucial para el radicalismo occidental no doctrinario.

<sup>11</sup> Como se puede leer en el interesante artículo de J. Kis, «Quelques idées pour l'opposition hongroise», *Esprit*, febrero de 1983, un tipo específico de inseguridad y ansiedad colateral está surgiendo ahora en los países relativamente acomodados de Europa Oriental ( Hungría, Checoslovaquia, Alemania Oriental). Miran al escaparate polaco y rumano y se preguntan: ¿cuándo nos ocurrirá esto a nosotros? Pero este es un tipo *concreto* de inseguridad, con un objeto tan tangible que tal vez no pueda ser comparado con el de tipo Occidental.

<sup>12</sup> R. y Z. Medvedev, *op. cit.*, pág. 17.

<sup>13</sup> R. y Z. Medvedev, *op. cit.*, pág. 18.

<sup>14</sup> Hemos oído, aunque no hemos podido verificarlo, que *Juegos de guerra*, de Peter Watkins, fue proyectada en la televisión soviética. Si esto es cierto, es una notable excepción, obviamente por motivos tácticos, a una regla por lo general muy estricta.

<sup>15</sup> Por ejemplo, en la Francia posterior a la Primera Guerra Mundial, el elevado número de víctimas de la guerra tuvo, pese a la victoria, un efecto paralizador tanto sobre los dirigentes como sobre la población en los días críticos de la invasión alemana, mientras que en la Alemania del mismo período alimentó un militarismo agresivo e incluso suicida.

<sup>16</sup> A pesar de nuestras reservas metodológicas, esto se ha visto corroborado por una investigación sociológica llevada a cabo de forma clandestina por V. Zaslavsky sobre las reacciones populares a la invasión soviética de Checoslovaquia: véase *The Neo-Stalinist State*, *op. cit.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, págs. 8-9.

<sup>18</sup> En un futuro proyecto desarrollaremos esta categoría inspirada en la obra pionera de Wallerstein sobre el sistema mundial capitalista.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, pág. 20.

<sup>20</sup> *Khrushchev and Brezhnev as leaders: building authority in Soviet politics*, Londres, Boston y Sydney, George Allen and Unwin, 1983.

<sup>21</sup> Como es bien sabido, la hostilidad soviética al régimen de Ceasescu, uno de los más opresivos de la zona, está motivada precisamente por los coqueteos rumanos, principalmente por razones de política interior, con una presunta independencia nacional y una política exterior propia.

<sup>22</sup> De hecho, sabemos por el libro de Z. Mlynar, *Night frost in Prague*, Londres, C. Hurst and Co., 1980, que la aprobación americana fue algo más que táctica. Brezhnev informó a los dirigentes checos capturados de sus negociaciones secretas con el Presidente Johnson en los siguientes términos: «Le pregunté al Presidente Johnson si el Gobierno americano reconoce todavía plenamente los resultados de las conferencias de Yalta y Postdam. Y el 18 de agosto recibí la respuesta: por lo que respecta a Checoslovaquia y Rumania, los reconoce sin reservas; en el caso de Yugoslavia, habría que discutirlo. Así que, ¿qué creen que va hacer por ustedes? Nada. No habrá guerra», pág. 241. Esta notable pieza de política de Estado, cuya lectura recomendamos de nuevo encarecidamente a los militares antinucleares de Europa Occidental tan preocupados por la capacidad de beligerancia americana, no merece especial atención por el cinismo recíproco implícito en ella, que ha sido subrayado por nosotros desde el principio, sino sólo por la imbecilidad de la política exterior americana. De hecho, fue una abierta recomendación de actuar contra Rumania (Yugoslavia no podía entonces ser el objetivo, pero sí Rumania), así como contra Checoslovaquia.

<sup>23</sup> *The new Hungarian peace movement*, comp. por F. Köszegi y E. P. Thompson, Londres, European Nuclear Disarmament, 1982, pág. 12.

<sup>24</sup> «Vorschlag: Reduzieren der SS20 und der Panzar», «Beschluzur Friedensproblematik der provinziäl-sächsischen Kirche gefasst in Halle», en *Friedensbewegung in der DDR, texte 1978-1982*, comp. por Wolfgang Buscher, Peter Wensierski y Klaus Wolschner en colaboración con Reinhard Henkys, Hattingen, Edition Transit, 1982, pág. 207.

<sup>25</sup> No hay que interpretar nuestra objetividad como observaciones prudentes de unas personas que están *au dessus de la mêlée*. Somos dolorosamente conscientes del proceso extremadamente lento mediante el cual, después de dejar una sociedad soviética, llegamos a darnos cuenta de que ciertas cuestiones vigorosamente defendidas por nuestros amigos occidentales son simplemente expresiones de una neurosis colectiva.

# T I E M P O D E



## SUMARIO Primavera 84

N.º  
**2**



**Presentación** 2

**Europa tras el despliegue** 4

Conferencia de Estocolmo, romper con el concepto de disuasión. Olof Palme 6

La crisis de la OTAN y la Europa política. Manuel Azcarate 12



**El día después: de la ficción al cálculo** 22

Madrid, al día siguiente. Carlos Alonso Zaldivar 24

Un escenario mundial de referencia. Informe AMBIO 43

**El pacifismo al Este y al Oeste** 50

END: los antecedentes de una campaña. Marisa Rodríguez Mojón 52

El pacifismo crítico en la RDA. Sabine Cornille 58

Gasto militar y subdesarrollo. Angel Viñas 66

OTAN: Por un debate clarificador. Enrique Gomáriz 78

La conciencia ecológica de la sociedad española. Fernando González Bernáldez 86

¿Van a enterrar los vertidos radioactivos? Xavier Pastor 95

«Ya no reivindicamos una ley de Objeción»

Entrevista con Javier Fernández Ruiz, miembro del MOC 98



**Cultura**

Einstein/Freud: ¿Por qué la guerra? Norma Tortosa 108

La guerra en el pensamiento de Sartre. Celia Amorós 126

Crónica. Carlos F. Garcia 135

Cronología 140

Suscripciones: (1.300 Anual) - Apartado 59.014 - Tel. 766 39 49 - MADRID

# LA VIGENCIA DE PRIETO

## Santos Juliá

### análisis y debate



# 3

La evocación de dirigentes políticos ya desaparecidos corre siempre el riesgo de servir a intereses o estrategias políticas inmediatas, riesgo tanto mayor si la evocación se realiza expresamente bajo el prisma de su eventual vigencia. No es inusual que los políticos en ejercicio evoquen determinados aspectos de algún dirigente histórico del partido en que militen con objeto de fundamentar o legitimar aspectos de un discurso o una propuesta política, afectando de cierta atemporalidad e incluso de alguna trascendencia a las posiciones defendidas en una circunstancia determinada por el personaje evocado.

No constituyó, pues, ninguna sorpresa que en los primeros momentos de la reaparición del Partido Socialista como fuerza política significativa se evocaran las posiciones defendidas por sus principales dirigentes en los años treinta, cuando el PSOE llegó por vez primera al gobierno de la nación. Mientras el PSOE atravesó un inevitable período de indeterminación ideológica, sus distintas corrientes de pensamiento urgaron en un pasado mal conocido y peor tratado con objeto de encontrar en él algunas referencias que

legitimaran discursos políticos en formación y, de rechazo, las propuestas políticas que de ellos dimanaban.

Esta forma de evocación, habitual en cualquier organización con historia, no puede hacerse en general más que a costa de un juicio selectivo del personaje en cuestión. Se destacan aquellos aspectos de su figura que puedan servir a la construcción del discurso presente mientras se tiende un manto de piadoso silencio sobre todo aquello imposible de recuperar. Así ha ocurrido con Largo Caballero, así ocurre estos días con Araquistain y así pasa con Prieto, de quien se ha destacado su pragmatismo, su eficaz gestión como ministro de obras públicas, su talante irreductiblemente democrático, es decir, todas cosas pertinentes a la actual práctica política. Sin embargo, Prieto fue también un político con grandes limitaciones y no inocentes extravíos, que se silencian o se susurran como algo accidental, escasamente característicos o cuya evocación resulta impertinente cuando no simplemente grosera.

Mientras la evocación política tiene por objeto específico la construcción de un discurso que incida sobre la situación actual y, por tanto, exige un activo papel de la mediación subjetiva del propio evocador, el análisis histórico debe tender a la objetividad entendida como comprensión de todo el personaje en una circunstancia dada. A partir de esa comprensión, o más bien de la interpretación que se ofrece de lo comprendido, podrá elaborarse luego un juicio sobre la pertinencia de lo evocado para el momento actual. En todo caso, y sin pretender renunciar a la, por otra parte, inevitable subjetividad en la comprensión e interpretación del pasado y en el juicio sobre su relevancia para el presente, el análisis histórico tendría que conducirse por aquella tensión hacia la objetividad que caracteriza a cualquier pensamiento con aspiraciones científicas.

\* \* \*

Dicho esto, es evidente que la vigencia de Prieto puede considerarse desde dos puntos de vista complementarios. El primero es el que se refiere a la pertinencia de su política para la circunstancia histórica que le tocó vivir. Pues si, en efecto, la política de Prieto —tanto en lo que se refiere a sus motivaciones profundas, como a sus contenidos programáticos, a las estrategias que puso en marcha o a los recursos que movilizó— era pertinente en su día, es posible que pueda existir en ella algún vigor o fuerza que trascienda su circunstancia específica, que tenga, por así decir, un valor universal o al menos un valor para ahora. El segundo es el propio juicio sobre la oportunidad de algo que podría calificarse como prietismo para la actual situación política. Tal juicio, que es en sí mismo distinto de la interpretación histórica que se ofrezca porque requiere para su formación algo más, y diferente, que el conocimiento del pasado, sólo podrá estar fundamentado históricamente tras el conocimiento y la interpretación del personaje total y no de unos aspectos que se destacan para legitimar prácticas del presente.

Vengamos, pues, a la primera cuestión. Cabe preguntar, ante todo, si hay una política de Prieto y, caso de haberla, si era pertinente para su momento histórico. La respuesta es, en mi opinión, afirmativa. Dentro del movimiento socialista español de antes de la guerra civil —compuesto por un complejo de partido y sindicato muy imbricados en sus cuadros dirigentes altos y medios— Prieto tuvo, desde muy pronto, una política específica que defendió, con sólo la excepción de la primera mitad de 1934, a lo largo de toda su vida activa. En otro lugar la he caracterizado como reformismo político para distinguirla no de una supuesta corriente revolucionaria del socialismo sino de la tendencia corporativo-obrerista que caracterizó, también con más continuidad de la que se supone, a los dirigentes sindicales.

Los motivos, contenidos y estrategia del reformismo político de Prieto sólo se entienden si se sitúan en el sistema social y político de la Restauración. En aquel sistema, bien conceptualizado como oligárquico y caciquil, Prieto se sintió siempre motivado por la implantación de un sistema político democrático y liberal y por la aplicación de las energías disponibles a la mejora de las condiciones materiales de la existencia obrera y campesina. Esa impulsión interior es lo que le lleva al socialismo y lo que le constituye en un socialista sentimental —o por sentimiento— más que teórico —o por conocimiento—, como él mismo gustaba de recordar. Y si tal fue su motivación y tal su programa, una convicción profunda, también muy temprana y que repite como un axioma, le indica que los socialistas solos no bastan para hacerlo realidad y que era preciso, para crecer, llegar a una alianza con las clases medias republicanas, guiadas por su mismo ideal. Así, frente a la tendencia que encarnó en los dirigentes de la UGT, muy corporativistas y muy proclives a un aislamiento obrero rodeado de cierta retórica intermitentemente revolucionaria pero prácticamente cautelosa, Prieto propuso al movimiento socialista que se comprometiera con los republicanos y que luchara, primero, por una reforma del sistema y, luego, por su evicción revolucionaria.

Esa estrategia prietista de acercamiento a las clases medias liberales o republicanas partía de cierto pesimismo radical provocado en Prieto por lo que llamaba abulia y apatía de los españoles. En su acercamiento a las clases medias habrá de buscarse, pues, además del claro saber regeneracionista que impregna a los contenidos de su política y de su discurso, una tendencia o proclividad a la cesión de la dirección política a los republicanos. Tanto por los contenidos de su política —no específicamente socialistas— como por la estrategia montada para llevarla a la práctica, Prieto consideraba que una de las funciones del socialismo era reforzar a los partidos republicanos para hacer que ocuparan con decoro el primer lugar de la escena.

El conjunto de los elementos que definen el prietismo constituye, pues, un todo coherente o limitado por los propios presupuestos de los que parte. En realidad, el programa de Prieto antes de la proclamación de la República no es otro que el de recuperar la dignidad y la libertad que una Monarquía, para la que tiene frases muy duras, había hipotecado a manos militares. Una vez la República establecida, la preocupación fundamental de Prieto consistió en mantener la coalición con las fuerzas republicanas para llevar a cabo las obras necesarias que permitieran transformar el campo por medio de regadíos y las ciudades por una mayor actividad industrial. Los regeneracionistas estaban abrumados por el atraso y la miseria secular de España y el sueño en voz alta que Prieto recitó de palabra, y por escrito, consistía en una España regada en la que los productos del campo llegaran, por medio de una buena red de comunicaciones, a unas ciudades libres e industriales.

El problema de Prieto como dirigente político no radica en la dirección general de su acción —establecer con las clases medias un sistema democrático que, desde la Dictadura, no podía ser otro que una República— ni en la meta de gobierno que se propone —emprender obras de infraestructura que cambien las condiciones de existencia del campo y de las ciudades— sino en los potenciales riesgos implícitos en la cesión de iniciativa a los republicanos y en la forma de llevar al movimiento socialista a la alianza con ellos. Por su historia personal, Prieto estaba acostumbrado a que su criterio terminase por prevalecer sobre el de los dirigentes sindicales de su propio partido a pesar de las resistencias que en un primer momento encontraba en ellos. Le pasó ya durante los años diez, en Bilbao, cuando hubo de enfrentarse y marginar a Facundo Perezagua, adversario de su política de alianza con los republicanos. Le volverá a pasar en Madrid, con Largo Caballero, cuando pretende que éste corte toda relación del socialismo con la Dictadura. Precisamente, hasta que la República se instaure, Prieto consigue que prevalezca su criterio y que los dirigentes sindicales se hagan a un lado —caso de Perezagua— o finalmente que

apoyen su política —caso de Largo Caballero. En ambas ocasiones los resultados finales de su política fueron espectaculares: garantizar una sustancial presencia socialista en las coaliciones que triunfan electoralmente en Bilbao y en el gobierno que accede al poder en 1931.

Dotado de una visión más penetrante de los asuntos políticos, Prieto se acostumbró pues a que los dirigentes sindicales del movimiento socialista —que eran también parte de su dirección política— siguieran sus propuestas. Esta forma de dirigir el movimiento socialista podía funcionar, y funcionó de hecho, mientras los dirigentes sindicales le siguieran o, aún sin seguirle, careciesen de fuerza suficiente para oponerse de forma eficaz a su política. El problema, sin embargo, podía surgir en el caso de que la corriente sindical o corporativa se le enfrentara con fuerza suficiente para bloquear su política, bajo la acusación de que cedía demasiado terreno a los republicanos y desvirtuaba así los principios del socialismo. Este riesgo, inherente a la propia estrategia de Prieto, tenía su asiento en la doble estructura organizativa del movimiento socialista y se acrecentaba, como es obvio, en la misma medida en que Prieto no dispusiera de un control efectivo del aparato del partido.

Un cambio global de circunstancias políticas podía poner de manifiesto gravemente las carencias de la práctica política de Prieto. Fue lo que ocurrió tras la pérdida de las elecciones de 1935. Todo se unió entonces para que el sector sindical-corporativo diera por finalizada la experiencia de la alianza con los republicanos. Por una parte, el desaliento ante los magros resultados obtenidos tras dos años de poder conjunto; además, la progresión de la derecha que, de obstaculizar la política de la coalición, pasó a desmontarla y sustituirla por otra; en fin, la evidente pérdida de terreno ante el anarcosindicalismo que en ciudades como Zaragoza y Madrid —y no sólo en ellas— había conseguido llevar a huelgas muy largas y muy duras a trabajadores de la UGT sin que sus órganos centrales pudieran evitarlo. Todo esto, más la degradación de las relaciones sociales en el campo, son elementos que explican tanto la decisión de la mayoría del movimiento socialista de romper con los republicanos como la de oponer por una insurrección una firme resistencia obrera a cualquier nuevo avance de la derecha. Incluso Prieto, sólidamente liberal y republicano en sus aspiraciones, se dejó embarcar en esa misma política aunque sin romper todos los lazos que siempre le unieron a algunos dirigentes de los partidos republicanos.

Sea cual fuere el juicio que sobre ellos se tenga, es lo cierto en todo caso que los hechos de octubre de 1934 cambiaron radicalmente la vieja forma de hacer política. Ahora bien, no parece que Prieto percibiera cabalmente lo que había pasado, pues cuando vuelve a los contenidos y estrategias en él habituales, retorna también a su práctica habitual sin tener en cuenta el cambio de circunstancia. Convencido de que las necesidades políticas imponían una nueva coalición con los republicanos, Prieto batalló por su cuenta en favor de esa posición dando por supuesta la validez de dos de sus contenidos básicos: que los republicanos debían asumir nuevamente la dirección política de la alianza y que Largo Caballero y la corriente sindical del socialismo no tendrían más alternativa que seguirle.

Así fue, en efecto, una vez más, pero en esta ocasión con una novedad principal respecto a anteriores experiencias ya que durante el verano de 1935, y ante las reticencias y retrasos de los dirigentes sindicales, Prieto dañó, de forma irreparable, sus relaciones personales con los dirigentes de la UGT, arropados ahora por el ala radicalizada del partido y por las Juventudes Socialistas. Este hecho, que podría no pasar de lo anecdótico, tuvo, sin embargo, consecuencias decisivas para el conjunto del movimiento socialista ya que la dirección del ala sindical-corporativa —legitimada políticamente por esas nuevas asistencias— se apartó de la comisión ejecutiva del partido y se situó políticamente frente

a ella. Ahora bien, quedarse con la ejecutiva del PSOE teniendo enfrente a la ejecutiva de la UGT, apoyada por los jóvenes y los radicalizados, era condenar a la parálisis al conjunto del movimiento socialista, que históricamente nunca había trazado una clara línea divisoria entre partido y sindicato. En definitiva, la propuesta política de Prieto, pertinente y necesaria tanto en sus contenidos políticos como en su estrategia —alianza con los republicanos para vencer en las elecciones de febrero de 1936— quedó bloqueada en su desarrollo último —gobernar con esos mismos republicanos— debido no únicamente pero sí de forma sustancial a su propia forma de llevarla a la práctica, perdiendo apoyos en lugar de neutralizar, ya que no ganarse, a sus adversarios.

Llegamos así al último aspecto de los que constituyen, con motivaciones, contenidos programáticos, estrategias y prácticas, eso que llamamos la acción política: la actitud de los que dirigen. Hermut Heine ha llegado a hablar, para el Prieto del exilio, de una «inclinación a alargar inútilmente la lista de sus enemigos personales» y de su «incapacidad de relegar al olvido, cuando así lo exigía el bien común, agravios recibidos». No podría expresarse mejor lo que caracteriza a su decisiva actuación de 1935 y 1936. Prieto sabía entonces que su política acabaría, efectivamente, por imponerse. Hoy está ya comprobado lo que de todas formas podía sospecharse: que ya desde marzo y abril de 1935, los dirigentes más radicales del socialismo no opusieron resistencia eficaz a una nueva alianza con los republicanos. Pues bien, a pesar de que conocía perfectamente este hecho, Prieto entró en discusiones más bien inútiles con los dirigentes sindicales, arremetió contra Largo Caballero —lo que valió, sobre todo, que los caballeristas cerraran filas en torno a su jefe cuando éste dimitió de la comisión ejecutiva del partido— y finalmente fue a todos los trapos que le tendieron las juventudes enzarzándose con ellas en discusiones quizá impropias de un dirigente de su experiencia.

\* \* \*

Este recorrido por los elementos que configuran el prietismo no es ajeno a la misma posibilidad de emitir un juicio históricamente fundado sobre la actual vigencia de Prieto. Pues si, formulada como política de contenido reformador, motivada por ideales de democracia y libertad y estratégicamente fundamentada en una alianza entre las clases medias republicanas y la clase obrera socialista, la política de Prieto exigía la continua búsqueda de un amplio apoyo popular, la forma en que Prieto la llevaba a la práctica, y su propia actitud personal, restaba precisamente parte de esos imprescindibles apoyos. Esta es quizá la contradicción más llamativa del personaje: su continua búsqueda de alianzas para conseguir mayorías en las que basar una política reformadora y su no menos constante afán por la polémica con los más cercanos, su especial gusto por granjearse sólidos enemigos personales dentro precisamente del movimiento sin cuya asistencia y entusiasmo sus propuestas políticas tenían necesariamente que naufragar.

En su conjunto, el prietismo era una forma de hacer política demasiado dependiente de la propia España cuya transformación se pretendía como para que hoy pueda postularse sin más su vigencia. Bastaba entonces proclamar una política, defenderla por la palabra y el escrito, buscar apoyos de notables, llevarla al Parlamento, acordarla entre dirigentes de partidos afines, para que su éxito se diera por descontado. Era una forma de hacer política —una actitud— coherente con el presupuesto último en que se fundaba: la apatía o abulia de los españoles. De tal presupuesto, Prieto deducía no sólo la necesidad de ceder la iniciativa política a los republicanos sino la más importante de trabar la alianza con ellos por medio de una acción personal, apoyada en el grupo de sus fieles o incondicionales.

Ahora bien, el presupuesto último de la política prietista se transformó radicalmente cuando dieron sus frutos los esfuerzos personales de Prieto y se proclamó la República como consecuencia, entre otras cosas, del pacto republicano-socialista. A partir de entonces, Prieto pudo comprobar que no era suficiente la calidad de los valores defendidos —libertad, democracia— ni la pasión que pusiera en defenderlos para que una organización le siguiera. Y cuando la organización, que dirigía o pretendía dirigir a masas radicalizadas bien lejos de la tradicional apatía denunciada por Prieto, no sólo no le siguió sino que se lo puso enfrente, Prieto se quedó literalmente pasmado, contemplando el ridículo de aquel célebre traje azul con el que fue a recibir el encargo de formar un gobierno que nunca llegaría a ser. Indudablemente dotado para la política, Prieto despertó entonces a una realidad que todo político de los años treinta debió aprender: que para dirigir políticamente había que controlar partidos de masas muy radicalizadas. Inmediatamente se puso a la tarea, aunque el inmediato estallido de la sublevación militar y el comienzo de la guerra impiden saber si finalmente acabaría controlando aquello que creyó poder dirigir con sólo sus propuestas políticas, con sólo el acuerdo por arriba entre los dirigentes republicanos y socialistas.

Si, globalmente considerado, Prieto no es un modelo vigente en cuanto a la práctica de la política —por más que en su actuación haya aspectos que no han perdido ninguna de sus calidades: como polemista o negociador, como orador parlamentario o cronista— porque las condiciones que la justificaban sufrieron a lo largo de su propia vida una transformación radical, los contenidos o propuestas programáticas de su política han dejado de estar vigentes por una razón bien distinta: porque se han cumplido. El programa de reformas sobre el que se construyó el acuerdo histórico entre republicanos y socialistas está ya realizado, aunque por un camino ciertamente insospechado en los años treinta. España se ha industrializado bajo una dictadura y ha alcanzado una Constitución democrática en una Monarquía. Tanto el fundamento sobre el que se basa la democracia —la industrialización— como el marco institucional en que se ha alcanzado —la Monarquía— liquidan las mismas posibilidades de existencia de partidos específicamente republicanos con contenidos distintos a los que pueda canalizar un partido socialista y expresando intereses distintos de diferentes clases sociales. El lugar del socialismo en la sociedad española se ha transformado y, con él, la relación del socialismo con el Estado, a cuya dirección puede llegar por sí mismo o sin necesidad de partidos que se definen por su contenido políticamente reformador. La propuesta central reformadora de Prieto —la unión estratégica de socialistas y republicanos como base para la transformación social y política de España— no tiene sentido alguno por la sencilla razón de que ya está realizado.

Así, pues, más allá de la práctica política concreta —de cómo hizo las cosas—, de los contenidos de su política —reformas que impulsó— y de las estrategias por él defendidas —alianza con los republicanos— la vigencia de Prieto habría de buscarse en las convicciones y motivaciones profundas que alentaron su actuación política: su irreductible convicción democrática, su apasionada defensa de la libertad, su empuje para transformar las condiciones sectoriales de la existencia obrera y campesina, el aliento regenerador de su actuación y, sobre todo, su búsqueda de amplios apoyos sociales para establecer sobre ellos programas políticos que superasen los estrechos e inmediatos intereses corporativos de una clase social o de algún sector de una clase. Quizá el más interesante de los elementos del prietismo sea su permanente negativa a reducir la acción política a la gestión honradamente corporativa de los obreros afiliados a la Unión General.

En resumen —y en mi opinión— los cambios de sociedad y de Estado acaecidos en España desde principios de los años sesenta hasta finales de los setenta suprimen la posibilidad de que Prieto tenga alguna lección de manual que impartir a unos imaginarios

discípulos, relativas a un programa político, a una estrategia de alianzas o a una forma o práctica de hacer política. Sin embargo, la inspiración final de su política no ha perdido un gramo de la vigencia que pudo tener en su día. Lo que pasa es que tal inspiración habría que plasmar hoy en contenidos y estrategias que no tienen nada que ver con lo que Prieto defendió o llevó a cabo. De ahí que sea vano preguntar dónde está o qué haría hoy Prieto y completamente ucrónico definir —para atacar o legitimar, que tanto da— como prietista alguna actuación o corriente actual del socialismo español.

## ÁGNES HELLER EN PENÍNSULA

### **Sociología de la vida cotidiana**

Historia/Ciencia/Sociedad 144, 424 págs.

### **Teoría de las necesidades en Marx**

Historia/Ciencia/Sociedad 152, 184 págs.

### **Instinto, agresividad y carácter**

Historia/Ciencia/Sociedad 161, 208 págs.

### **El hombre del Renacimiento**

Historia/Ciencia/Sociedad 164, 464 págs.

### **La revolución de la vida cotidiana**

Historia/Ciencia/Sociedad 175, 208 págs.

### **Aristóteles y el mundo antiguo**

Historia/Ciencia/Sociedad 182, 384 págs.

*En preparación:* **Crítica de la Ilustración**  
Historia/Ciencia/Sociedad

**Ediciones Península**

Provenza, 278 Tel. (93) 216 00 62 Barcelona 8

# Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS

NUMERO 14 (INVIERNO 1983)

Angel Viñas: **Economía y política de la defensa en España.**

Perfecto Andrés Ibáñez: **Política de las garantías y «defensa de la democracia».**

Chantal Mouffe: **El futuro del laborismo inglés.**

Adam Michnik: **Carta desde la cárcel de un patriota polaco.**

Juan C. Maglaya: **Una perspectiva política de Filipinas.**

Fred Halliday: **La política internacional soviética en la década de los 80.**

Karl S. Karol: **¿Es posible la democratización del sistema soviético?**

Andrei D. Siniavski: **La cultura regimentada.**

Jürgen Habermas: **La desobediencia civil.**

Doris Lessing: **Entrevista.**

Mario Merlino: **Lenguaje y erotismo en Cernuda y Lorca.**

Víctor Erice: **La reflexión a partir de la emoción.**

Suscripción anual: 1.100 ptas.

Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

**Redacción y Administración: Monte Esquinza, 30, 3.º dcha. Madrid-4**

---

# LIBERAR A MARX DE MARX

Luciano Pellicani

---

*análisis y debate*

---



Marx ha construido sus teorías a partir de una síntesis imposible de dos concepciones del conocimiento científico: la ciencia positiva de los hechos sociales y la ciencia dialéctica de la historia. Por la primera, la sociedad es tratada como un sistema de relaciones reguladas por las leyes naturales que prescinden de cualquier juicio de valor; por la segunda, por el contrario, la sociedad es concebida como una totalidad animada de un proyecto y tendente hacia un fin último. Pero la ciencia positiva, fundada en una visión materialista de la realidad, no puede fundar ningún proyecto ético-político.

Para recuperar el contenido científico de la obra de Marx, es necesario extraerle su núcleo dialéctico, que es exactamente lo que han hecho Sombart y Weber, Pareto y Schumpeter. Marx se nos presenta entonces como un gran científico social que, con sus hipótesis heurísticas, sus categorías histórico-sociológicas y sus análisis empíricos ha contribuido poderosamente al desciframiento de ese gran jeroglífico social que es la moderna sociedad industrial.

En una carta a Paul Lafargue, escrita por Engels el 11 de agosto de 1884, se lee: «Marx protestaría contra el ideal político, social y económico que vosotros le atribuíis. Cuando se es hombre de ciencia, no se tienen ideales, se elaboran resultados científicos, y cuando se es, además, hombre de partido, se combate para ponerlos en práctica. Pero cuando se tiene un ideal, no se puede ser hombre de ciencia, pues se ha tomado partido de antemano».

De este fragmento se deduce claramente que, según Engels, Marx concebía la ciencia de la sociedad —es decir, la sociología— a imagen y semejanza de la ciencia de la naturaleza, y que consideraba esencial la distinción, típicamente positiva, entre proposiciones descriptivas y proposiciones normativas. Sin tal distinción, la investigación científica estaría viciada en sus raíces porque, en vez de extraer las leyes objetivas de la realidad, se dejaría desviar por prejuicios ético-políticos.

Esto se confirma en numerosos lugares donde Marx afirma de modo inequívoco que la ciencia histórico-social debe estar libre de juicios de valor. En *El Capital* habla de «leyes y tendencias operantes y que se efectúan con broncínea necesidad», y declara concebir «el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso de historia natural»<sup>1</sup>. En *La ideología alemana* afirma que «el comunismo no es un estado de cosas que debe ser instaurado, un *ideal* al cual deberá adecuarse la realidad. El comunismo (es) el movimiento real que llega a abolir el estado de cosas presentes»<sup>2</sup>. Finalmente, en el *Manifiesto* se lee que «las posiciones teóricas de los comunistas no se apoyan en absoluto en ideas, en principios que hayan sido inventados o descubiertos por éste o aquél renovador del mundo. Aquéllas son sólo expresiones generales de relaciones efectivas de una lucha de clases ya existente, de un movimiento histórico (en desarrollo»<sup>3</sup>; de ahí la conocida tesis marxista, según la cual «la clase obrera no tiene que realizar ideales»<sup>4</sup>. Su meta —la destrucción del orden existente y la construcción de la sociedad comunista— la dictan las leyes objetivas del proceso histórico. En consecuencia, todo «deber ser» es calificado como «descripción fantástica (de una nueva Jerusalén»<sup>5</sup> y «receta para las cocinas del porvenir».

### *Entre Hegel y Ricardo*

De todo esto, resulta que Marx se consideraba el descubridor de las leyes objetivas de la sociedad capitalista, el autor de una obra científica análoga a la de Darwin (el cual, no por azar, dedicaría *El Capital*). Resulta, asimismo, que lo que él llamaba «socialismo científico» no pretendía ser un programa ético-político, sino la descripción *wertfrei* de un proceso histórico objetivo.

Sin embargo, esta interpretación de la concepción del conocimiento científico que ha guiado a Marx —aunque defendida por autorizados marxistas como Kautsky, Hilferding, Bujarin y Della Volpe— se enfrenta con notables dificultades. Aun así se pone aparte el hecho, además bastante importante, de que el entero *corpus* teórico de Marx rezuma juicios de valor por todos los poros<sup>6</sup>, es difícil negar que Trotsky tenía razón cuando escribía que «el marxismo sin dialéctica (era como) un reloj sin resorte»<sup>7</sup>. Esta tesis ha sido sostenida con suma energía por estudiosos de la estatura de Lukács, Korsch, Gramsci y Marcuse. Estos han polemizado vivamente con la lectura positivista del materialismo histórico y han evidenciado cómo en el método de Marx no es, en rigor, otra cosa que la aplicación en sentido revolucionario de la dialéctica hegeliana.

Contra los fáciles detractores de Hegel, Marx ha defendido por lo demás, la validez científica de la dialéctica, aunque al mismo tiempo ha subrayado que ésta debía ser

«trastornada para descubrir el meollo racional dentro de la corteza mística», y ha definido explícitamente como «dialéctico» el método de análisis adoptado por él en *El Capital*<sup>8</sup>. En efecto, él ha hecho algo más que «coquetear» con la terminología hegeliana: ha dialectizado la ciencia empírica de los procesos económicos; o sea, para decirlo con las palabras de Lassalle, ha transformado a Ricardo en un hegeliano, reescribiendo los *Principios de economía* con el lenguaje de la *Ciencia de la lógica*.

Se ha dado así que Marx pretendiera que su método fuese a la vez materialista y dialéctico. Aún polemizando con la máxima energía contra la interpretación idealista de la historia, él, bajo la influencia de la lógica hegeliana, «ha trasladado las contradicciones lógicas del pensar al ser, (por lo cual) fuerzas opuestas en la naturaleza o en la historia han sido interpretadas (por él) como contradicciones lógicas»<sup>9</sup>. Pero mientras en la filosofía hegeliana, que se basa en la identificación del ser con el pensamiento, tal operación es legítima, en la filosofía marxista, que se declara materialista, está privada de sentido. Como ha observado Léo Apostel, creer que la realidad es en sí misma contradictoria «equivale a identificar contradicciones reales y contradicciones lógicas, realidad y pensamiento»<sup>10</sup>; pero esto es exactamente el presupuesto metafísico del idealismo, que Marx quería evitar. Por esto Kelsen ha hablado, en referencia al materialismo histórico, de «trágico sincretismo metodológico»<sup>11</sup>, y Henri Denis, después de un atento análisis de la estructura lógico-metodológica de *El Capital*, ha concluido que Marx «ha querido conjugar el agua y el fuego, la dialéctica hegeliana y la metafísica ingenua de Ricardo»<sup>12</sup>.

### *En el camino de Leibniz*

Para entender lo que Marx quería obtener fundiendo el materialismo con la dialéctica, es necesario tener presente cuál era su exigencia psicológico-moral fundamental: quería construir una teoría capaz de «dar la certeza de que la vieja sociedad estaba acabándose y que el edificio del engaño y del prejuicio se estaba derrumbando»<sup>13</sup>. Frente a él había dos métodos antitéticos: el método empírico de la ciencia económica y el método dialéctico de la metafísica hegeliana. Pues bien, Marx, antes que elegir uno de los dos, creyó que era posible fundirlos en un único método dialéctico-materialista. Y creyó que así estaría en condiciones de construir un «ciencia nueva» capaz de dar un sólido fundamento teórico a su opción ético-política y de demostrar, más allá de toda posible duda, que el comunismo sería «la última forma de organización de la familia humana»<sup>14</sup>.

Marx, en otras palabras, no rechazó la ciencia empírica en nombre de la ciencia del absoluto; ni hizo la operación inversa. Quiso realizar una operación análoga a la intentada por Leibniz: recuperar las adquisiciones de las ciencias empíricas en el interior de una visión teleológica de la realidad.

Me parece oportuno recordar aquí una carta del joven Leibniz, donde se lee: «Nuestro tiempo es fértil al mismo tiempo en ciencia y en irreligiosidad. Gracias a los progresos de las matemáticas y del conocimiento de los cuerpos ofrecido por la química y por la anatomía, se ha creído poder dar razón, mecánicamente, en base a la figura y al movimiento de los cuerpos, de la mayor parte de los fenómenos que los antiguos referían al Creador o a quién sabe qué formas incorpóreas, si bien personas de ingenio comenzaron a probar si no se podían salvar o explicar los fenómenos naturales, dejando de lado el postular a Dios o el hacerlo intervenir en el razonamiento»<sup>15</sup>. La consecuencia de esta tendencia a explicar los fenómenos naturales utilizando sólo las causas eficientes y descuidando las causas finales era que las ciencias exactas proporcionaban una imagen

del universo similar a una máquina. Esto repugnaba a Leibniz, quien en cambio sostenía que el universo debía ser concebido como un sistema de fines y de valores objetivos. Precisamente por esto, movilizó todos sus extraordinarios recursos intelectuales para conciliar el mecanicismo y el materialismo de aquellos que llamaba los *philosophi novi* con el finalismo de los filósofos clásicos. El resultado de este proyecto fue, como se sabe, la teodicea, en la que, por los demás, las causas finales, apartadas del pensamiento científico, fueron reintroducidas en la explicación de los fenómenos. De tal modo, la alianza entre la realidad y las necesidades del alma, que las ciencias exactas estaban corroyendo, fue reanudada.

### *La fascinación de la dialéctica*

La teodicea de Leibniz no se resistió a los ataques de Kant. Y sin embargo, el proyecto de Leibniz fue retomado, precisamente a partir de la gnoseología kantiana, por los filósofos idealistas, los cuales eran espíritus religiosos, ataviados de absoluto, que no podían aceptar, por motivos psicológico-morales, el «desencanto del mundo» producido por el espíritu iluminista. En particular, Hegel quiso construir explícitamente una nueva teodicea —en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* es el mismo Hegel quien define su filosofía como «una teodicea, una justificación de Dios, como Leibniz lo ha intentado a su modo»<sup>16</sup>— sustituyendo el Dios trascendente de la tradición judeocristiana por un Dios inmanente, y recurriendo a una nueva lógica —la lógica dialéctica— gracias a la cual consideraba que sería posible demostrar cómo toda la realidad estaba dominada por un plano oculto, por una auténtica Providencia<sup>17</sup>. A las ciencias empíricas, típico producto del intelecto abstracto que razonaba prescindiendo de las causas finales, él contrapuso la ciencia dialéctica concebida como la autoconsciencia que el Absoluto tenía de sí mismo<sup>18</sup>. La realidad de lo finito —objeto de estudio de las ciencias empíricas— fue negada por él<sup>19</sup>, así como la razón presentada como «la sustancia y la infinita potencia del mundo», por lo que la función de la verdadera ciencia no podía ser otra que la de «adquirir conocimiento del fin de la razón»<sup>20</sup>. La historia, por lo tanto, en cuanto despliegamiento de la razón, tenía un *telos* inmanente y el mundo dejaba de ser visto como una máquina sin fines y sin valores objetivos; al contrario, volvía a aparecer, contra toda forma de materialismo, una entidad espiritual teleológicamente orientada que, a través de su movimiento autocontradictorio, ascendía hacia el «sumo bien».

De tal modo, Hegel llegó a revitalizar la visión animista de la realidad<sup>21</sup> y, con eso mismo, a diferir las consecuencias moralmente catastróficas de la «muerte de Dios»: construyó un auténtico sucedáneo ideal de la religión cristiana mostrando cómo la historia, si se la miraba desde el punto de vista de la totalidad, no era otra cosa que «el despliegue de la naturaleza de Dios»<sup>22</sup>. Y la lógica dialéctica —elevada al rango de lógica superior con respecto a la lógica formal, típica del intelecto abstracto— fue el operador mágico que adoptó para reintroducir las causas finales en el corazón mismo de la realidad. La lógica dialéctica, en efecto, hace un todo con la teoría de la alienación y ésta, a su vez, no es más que una variante del mito gnóstico de la caída y de la redención: exactamente como en las soteriologías gnósticas, en la filosofía hegeliana de la historia la humanidad es concebida como un Dios degradado que, a través de un doloroso peregrinaje, tiende a realizar su esencia, que es cabalmente divina<sup>23</sup>.

Se comprende entonces por qué Marx, habiendo puesto en el centro de su construcción teórica el problema de la alienación y de su superación, no podía rechazar la dialéctica a pesar de todas las críticas que dirigió a Hegel. Por otra parte, la dialéctica

permitía pensar la realidad como una totalidad en marcha hacia el Reino de la libertad, sin recurrir a un Dios trascendente. Gracias a ella, se podía ser ateo y no obstante, ver en la historia un proceso ascensional hacia el «sumo bien»; más precisamente, una odisea de la unidad originaria (tesis) a la alienación (antítesis) y de ésta a la reconciliación final (síntesis). De tal modo, la «muerte de Dios» dejaba de ser una catástrofe moral, ya que el mundo seguía siendo el que era en la tradición judeocristiana: *una máquina productora de salvación*.

### *El peso de la tradición gnóstica*

Esto es hasta tal punto verdadero que en los *Manuscritos* de 1844 Marx escribe que «el movimiento entero de la historia es tanto el acto *real* de generación del comunismo —el acto de nacimiento de su existencia empírica—, cuando, por su consciencia pensante, el movimiento *concebido* y *sabido* del propio *devenir*»<sup>24</sup>. En esta afirmación encontramos los dos rasgos esenciales del *modus cogitandi* hegeliano: a) la realidad es concebida como una totalidad orientada hacia un fin a ella misma inmanente, y b) la ciencia como la autoconciencia que la realidad tiene de sí misma. La ciencia, por tanto, está en condiciones de saber cuál será la desembocadura final del proceso histórico. Esto explica por qué Marx, en *La sagrada familia*, puede escribir que «la propiedad privada en su movimiento económico-político tiende a su propia disolución», desde el momento en que «el proletariado ejecutará la condena que la propiedad privada pronuncia contra sí misma produciendo el proletariado»<sup>25</sup>.

Dicho de otra manera: la ciencia, por una parte, sabe que la propiedad privada ha escindido la unidad originaria y generado un «mundo patas arriba»<sup>26</sup>, en el que los hombres viven completamente alienados como en un «desierto poblado de animales feroces»<sup>27</sup>; pero, por otra, sabe también que el movimiento autocontradictorio de la historia, necesariamente progresivo, garantiza que la escisión será superada y que, por tanto, el mundo trastornado se enderezará. El trastorno del mundo trastornado es la revolución, como su étimo lo indica. Vale decir que la historia está regulada por un código genético que, una vez correctamente descifrado, gracias a la ciencia dialéctica, da la certeza de que la humanidad alcanzará su patria originaria. Hasta tal punto es verdad que Marx escribe que «el comunismo se conoce ya como reintegración o retorno del hombre a sí mismo, supresión de la autoalienación humana»<sup>28</sup>.

Marx está firmemente convencido de que la restauración (a un nivel superior) de la unidad originaria producirá una auténtica *metaiona* o, más precisamente, una «restauración»<sup>29</sup> de la esencia genérica corrompida por el dinero y por el espíritu adquisitivo<sup>30</sup>; y está además convencido de que tal restauración será en esencia *una divinización del hombre*, ya que suprimirá su impotencia y su contingencia y, por ello mismo, extinguirá la necesidad religiosa, que es la expresión más típica de la impotencia y de la contingencia humanas. También en los *Manuscritos* se lee que «el comunismo (es) la positiva supresión de la propiedad privada como autoalienación del hombre, y, empero, (la) real apropiación de la humana esencia por parte del hombre y para el hombre... Es la *veraz* solución del contraste del hombre con la naturaleza y con el hombre, la *veraz* solución del conflicto entre esencia y existencia, entre objetivación y afirmación subjetiva, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y se da a conocer como tal»<sup>31</sup>.

Como se ve, en la filosofía del joven Marx encontramos todos los ingredientes típicos de la tradición gnóstica<sup>32</sup>. Ante todo, la ciencia como autoconciencia y como saber que anuncia la resolución de los «problemas malditos» que caracterizan la con-

dición existencial del hombre. En segundo lugar, la idea de un mundo trastornado, puesto patas arriba, que, precisamente por esto, se revela al hombre como profundamente extraño a sus exigencias, por lo que él se siente abandonado, perdido, en una palabra alienado. En tercer lugar, la idea de que el hombre es una especie de Dios degradado, dominado por el angustiante deseo de recuperar su patria originaria, donde podrá finalmente sentirse en armonía consigo mismo y con la naturaleza. Por fin, la idea de que la salvación —la cancelación de la alienación— es inminente y que consiste en la reapropiación de aquellas potencias que, aun habiendo sido producidas por el hombre, se le han vuelto extrañas y lo dominan, haciendo su condición sumamente infeliz.

### *Alienación y mercantilización*

Se podría sostener —Althusser y su escuela lo han hecho con suma energía<sup>33</sup>— que el Marx de los *Manuscritos* parisinos es todavía prisionero de la capa ideológica hegeliana y del humanismo feuerbachiano, y que el marxismo científico sale a la luz sólo cuando Marx realiza una «ruptura epistemológica» con la metafísica idealista. Pero los textos no alientan tal lectura. Aun en las obras de madurez encontramos el esquema soteriológico trazado en las obras juveniles según el cual la prehistoria de la humanidad coincide con la progresiva escisión de la unidad originaria (comunismo primitivo), que ha tenido su abertura máxima en la contraposición entre el Capital y el Trabajo, sobre la que se basa la sociedad de mercado, por lo que el capitalismo es el mundo de la alienación y de la «corrupción general»<sup>34</sup>, dominado por el «*Bellum omnium contra omnes*»<sup>35</sup>. En los *Grundrisse*, por ejemplo, se lee que «no es la *unidad* de los hombres vivos y activos con las condiciones naturales inorgánicas de su intercambio material con la naturaleza, y en consecuencia su apropiación de la naturaleza, la que tiene necesidad de una explicación o la que es el resultado de un proceso histórico, sino la separación de estas condiciones inorgánicas de la existencia humana de esta existencia activa, una separación que se realiza plenamente sólo en la relación entre trabajo asalariado y capital». Y se lee además que «el proceso histórico ha consistido en la separación de elementos tradicionalmente unidos —su resultado no es, por tanto, la separación de uno de los elementos, sino la aparición de cada uno de éstos en una relación negativa con la otra— el trabajador libre (potencialmente) por una parte, el capital (potencialmente) por la otra. La separación de las condiciones objetivas en el polo de las clases que han sido transformadas en trabajadores libres debe presentarse además como una autonomización de estas mismas condiciones en el polo opuesto»<sup>36</sup>.

Idéntica es la visión de la realidad que hace de fondo en los análisis empíricos contenidos en *El Capital*. Es verdad que en esta obra la categoría de la alienación no aparece. Pero se afirma que la sociedad capitalista burguesa es «un mundo embrujado, deformado, con la cabeza abajo»<sup>37</sup>, que su existencia histórica está regulada por un movimiento «contradictorio»<sup>38</sup> y que, por fin, está dominada por la ley del fetichismo, la cual en buena medida no es más que un nuevo nombre dado a la ley de la alienación. «A primera vista —dice Marx— una mercancía parece ser una cosa trivial, obvia»<sup>39</sup>. Pero contiene un misterio: transforma las relaciones sociales en relaciones entre cosas, por tanto, las reifica, con el resultado de que en el mercado —lugar donde las mercancías se intercambian— los hombres viven extrañados los unos respecto de los otros. El capitalismo, en otras palabras, no se limita a producir mercancías, sino que hace algo más radical y perturbador: convierte los productos de la actividad humana en fetiches y hace de los mismos hombres mercancías.

El presupuesto implícito en esta visión de la sociedad capitalista como dominio universal de las mercancías (reificación) es que si las relaciones mercantiles fuesen

abolidas sería restaurada la unidad originaria y el mundo dejaría de estar cabeza abajo. Por otra parte, precisamente, porque el capitalismo es la negación de la veraz naturaleza humana, será necesariamente negado por la historia futura. Lo garantiza la misma ley del valor-trabajo, la cual, por una parte, expresa la separación entre individuo y sociedad y, por otra, expresa también la vocación de la realidad a re-encontrar su unidad originaria. Tal ley —como ha demostrado Lucio Colletti— es una clásica contradicción dialéctica<sup>40</sup> que contiene lo que Marx, con expresión típicamente hegeliana, llama «la negación de la negación»<sup>41</sup>, vale decir la sentencia de muerte del modo de producción capitalista. En efecto, la autovaloración del capital encuentra un límite insuperable, que está constituido por el hecho de que las contradicciones que lo desgarran producen el fenómeno de la «caída tendencial de la tasa de beneficio», el cual en el mismo momento en que condena al proletariado al empobrecimiento creciente fagocita, por así decir, el alimento —el beneficio, en suma— del que la burguesía se nutre. Por lo tanto, en la ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio, que Marx deduce como un corolario lógico de la teoría del valor-trabajo, está contenido el pronóstico del colapso catastrófico del capitalismo.

Aún encontramos la idea de que lo existente —en el caso específico, la sociedad de mercado— es una realidad invertida que, precisamente por ello, se autoniega, se trasciende hacia su antítesis dialéctica: la economía colectivista, la cual —por tal razón— está inscrita en el código genético de la historia. Esto es hasta tal punto verdadero que Marx no vacila en proclamar que «la producción capitalista genera, ella misma, con la ineluctabilidad de un proceso natural, su negación»<sup>42</sup>.

### *Una síntesis imposible*

La conclusión de cuanto se ha mostrado hasta ahora se impone por sí misma. Marx ha construido su imponente edificio teórico utilizando simultáneamente dos concepciones distintas (y recíprocamente repulsivas) del conocimiento científico: la ciencia positiva de los hechos sociales y la ciencia dialéctica de la historia. Por la primera, la sociedad es tratada como un sistema de relaciones regulado por leyes naturales que prescinden de cualquier juicio de valor; por la segunda, al contrario, la sociedad es concebida como una totalidad animada de un proyecto ascendente y tendente hacia un fin último. La ciencia positiva está caracterizada por una visión materialista de la realidad y, precisamente por esto, no está en condiciones de fundar ningún proyecto ético-político, mucho menos el proyecto revolucionario de trastornar el mundo trastornado. La ciencia dialéctica, en la medida en que se considera la autoconsciencia que el Absoluto tiene de su *telos* inmanente, contiene una visión providencialista del proceso histórico, una singular escatología atea que garantiza el salto dialéctico del reino de la necesidad (y de la alienación) al Reino de la libertad. Las dos ciencias son claramente incompatibles, y sin embargo, Marx no las percibió como tales. Más bien creyó que insertando la primera en la segunda habría podido ser al mismo tiempo el descubridor de las leyes de funcionamiento y de movimiento de la formación social capitalista burguesa y el profeta del ineluctable triunfo de la revolución proletaria mundial y del advenimiento de la sociedad comunista. Actuando así proyectó sobre la realidad sus valores y sus deseos y los transformó en leyes necesarias, en auténticos decretos de la historia. El resultado de esta proyección típicamente animista ha sido que en las obras de Marx las causas finales de la teodicea hegeliana se conjugan con las causas eficientes de las ciencias empíricas.

Ni siquiera Marx se ha limitado a deducir los valores y los fines de la humanidad de la ciencia, contraviniendo así la «ley de Hume», que prohíbe extraer proposiciones

prescriptivas de proposiciones descriptivas. Realizó —como se ha visto— una operación aún más osada: concibió el proceso histórico como un movimiento autocontradictorio hacia la supresión de la alienación y la restauración de la unidad originaria desintegrada por la aparición de la propiedad privada. En otras palabras, ha inyectado en la ciencia dialéctica un auténtico *pathos* milenarista que hace legítima la conocida tesis de Karl Loewith según la cual «el materialismo histórico es la historia de la salvación expresada en el lenguaje de la economía. Lo que parece ser un descubrimiento científico está, de la primera proposición hasta la última, inspirado por una fe escatológica, que por su parte determina el peso y la fuerza de cada afirmación singular»<sup>43</sup>. Y todo esto depende —vuelvo a repetirlo— del hecho de que Marx ha insertado a ciencia empírica en la gnosis dialéctica, el análisis causal de las estructuras sociales en la visión providencialista de la historia.

### *Un patrimonio científico por recuperar*

Si la lectura aquí propuesta del método de Marx es correcta, de ello se deriva que, para recuperar lo que hay en él de científico, es necesario extraer su núcleo dialéctico, que es de naturaleza místico-religiosa<sup>44</sup>. Esto es, pues, lo que han hecho exactamente Sombart y Weber, Pareto y Schumpeter, Mannheim y Gurvitch, quienes han separado el Marx iluminista del Marx profeta del Milenio comunista. Tal operación de descomposición ha sido siempre condenada por los marxistas ortodoxos pues menoscabaría, según dicen, el estatuto epistemológico privilegiado que el marxismo reivindica frente a las ciencias «burguesas». No obstante, ésa es la única operación que puede —más bien, que ha podido— valorizar y utilizar la fuerza explicativa de la concepción materialista de la historia e insertarla en la tradición sociológica de la que, además, ya forma parte.

En otras palabras: liberado de la soteriología dialéctica, Marx se nos muestra como un gran científico social que con sus hipótesis neurísticas, sus categorías histórico-sociológicas y sus análisis empíricos ha contribuido poderosamente al desciframiento de ese gran jeroglífico social que es la moderna civilización industrial. Por el contrario, quien persevera en defender el método dialéctico está condenado a sustituir por ciencia lo que es otra cosa: y precisamente el grandioso intento de reanudar la Antigua Alianza entre el ser y el valor, inmanentizando el *eschaton* judeocristiano y concibiendo la historia como la edificación prometeica de un «Reino de Dios sin Dios»<sup>45</sup>. Podemos, sin más sentirnos emotivamente implicados frente a la exaltante visión profética de un futuro ya no dominado por la alienación; pero de la misma manera la ética del conocimiento racional nos impone considerar la empresa de Marx como uno de los tantos ilusorios esfuerzos realizados por la humanidad para negar su contingencia y su impotencia.

Traducción de Mario Merlino

- 1 K. Marx: *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1957, vol. I, 1, pág. 18.
- 2 K. Marx y F. Engels: *L'ideologia tedesca*, in *Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma, 1970 e ss., vol. V, pág. 34.
- 3 K. Marx y F. Engels: *Manifiesto del Partido Comunista*, in *Opere Complete*, cit. vol. VI, págs. 498-499.
- 4 K. Marx: *La guerra civil en Francia*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pág. 913.
- 5 K. Marx y F. Engels: *Manifiesto*, cit. págs. 515-516.
- 6 Un fragmento entre otros: «Dentro del sistema capitalista todos los modos para incrementar la fuerza productiva social se realizan expensas del obrero individuo, todos los medios para el desarrollo de la producción se convierten en medios de dominio y de explotación del productor, mutilan al obrero haciendo de él un hombre parcial, lo degradan a insignificante apéndice de las máquinas, destruyen con el tormento de su trabajo el contenido del trabajo mismo, le extrañan las potencias intelectuales del proceso laboral en la misma medida en que en este último la ciencia se incorpora como potencia autónoma; durante el proceso laboral lo someten a un proceso odioso de la manera más mezquina; transforman el período de su vida en tiempo trabajo, le arrojan a la mujer y a los hijos bajo las ruedas de Juggerbaut del Capital» (*Il Capitale*, cit., vol. I, 3, págs. 96-97).
- 7 Cit. por D. Settembrini: *Il labirinto marxista*, Rizzoli, Milano 1976, pág. 9.
- 8 K. Marx: *Il Capitale*, cit., vol. I, 1, págs. 27-28.
- 9 H. Kelsen: *La teoria comunista del diritto*, SugarCo, Milano 1981, pág. 29 y pág. 76.
- 10 L. Apostel: *Logique et dialectique*, in J. Piaget (a cargo de), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, París 1967, pág. 365.
- 11 H. Kelsen: *Socialismo e Stato*, De Donato, Bari 1978, pág. 10.
- 12 H. Denis: *L'Economie de Marx: histoire d'un échec*, P.U.F., París 1980, pág. 195. Análoga es la tesis sostenida, entre otros, por V. Mathieu: *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1973; D. Argeri: *La dialettica dissacrata*, SugarCo, Milano 1979; L. Colletti: *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Bari 1980; G. Bedeschi: *Introduzione a Marx*, Laterza, Bari 1981.
- 13 K. Marx: *Discorso all'Associazione operaia di cultura di Londra*, in *Opere Complete*, cit., vol. VI, pág. 619.
- 14 K. Marx y F. Engels: *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari*, in *Opere Complete*, cit., vol. X, pág. 617.
- 15 G. W. Leibniz: *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1968, vol. II, pág. 28.
- 16 G. W. F. Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, pág. 30.
- 17 «La historia del mundo no representa más que el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo: el contenido de su gobierno, la ejecución de su plan es la historia universal» (Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pág. 65).
- 18 Así suena la definición hegeliana de la ciencia dialéctica: «El espíritu que se ha desarrollado como espíritu es la ciencia» (*Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. I, pág. 19).
- 19 «El infinito desaparece en el infinito, y aquello que es, es sólo el infinito... El idealismo de la filosofía consiste sólo en esto, en el no reconocer lo finito como verdadero ser» (G. W. F. Hegel: *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1978, vol. I, pág. 168 y pág. 192).
- 20 Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pág. 9 y pág. 14.
- 21 Como lo ha ilustrado Jacques Monod en el *Caso e la necessità*, la actitud fundamental del animismo consiste en proyectar las leyes del pensamiento en la naturaleza inanimada y, por tanto, en ver en ésta un proyecto ascensional o de algún modo un orden moral. Gracias a tal proyección, el animismo establece entre la naturaleza y el hombre una profunda alianza, fuera de la cual existe sólo la pavorosa soledad existencial magistralmente descrita, entre otros, por Heidegger y Sartre. Si comprende fácilmente, entonces, por qué en los últimos doscientos años buena parte de la filosofía Occidental no ha sido más que el intento retomado sin cesar de reanudar la Antigua Alianza, construyendo formas enmascaradas de animismo, entre las cuales la hegeliano-marxista ha resultado ser la más sugestiva e influyente (Cfr., L. Pellicani: *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975).
- 22 G. W. F. Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pág. 29.
- 23 Sobre los orígenes gnósticos de la dialéctica hegeliana, cfr., E. Voegelin: *From Enlightenment to Revolution*, Duke Press, Durham 1975, págs. 255-270 y G. Hanratty: *Gnosticism and Modern Thought*, in «Irish Theological Quarterly», 1980, núm 1, págs. 15-19.
- 24 K. Marx: *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, pág. 324.
- 25 K. Marx y F. Engels: *La sacra famiglia*, in *Opere Complete*, cit., vol. IV, pág. 37.
- 26 K. Marx: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, pág. 190.
- 27 K. Marx: *Peuchet: del suicidio*, in *Opere Complete*, cit., vol. IV, pág. 545.
- 28 K. Marx: *Manoscritti*, cit., pág. 323.
- 29 *Idem*, pág. 334.
- 30 «El dinero, como concepto existente y activo del valor, confunde y trastorna todas las cosas, él es así la general confusión e inversión de cada cosa, por tanto, el mundo subvertido, la confusión y la inversión de todas las cualidades naturales y humanas» (K. Marx: *Manoscritti*, cit., pág. 353).
- 31 K. Marx: *Manoscritti*, cit., págs. 323-324. Según la teología tomista Dios es el ser en quien coinciden esencia y existencia. Por lo tanto, cuando Marx escribe que la revolución comunista eliminará el conflicto entre esencia y existencia dice que ella divinizará al hombre. Esto explica por qué Anatolij Lunacarskij ha escrito que «Marx conecta con la especie la idea de redención y sólo en la especie ve metafóricamente hablando

un Dios-Infante» (*Religione e socialismo*, Guaraldi, Bologna, 1963, pág. 193). Análogamente, Adam Schaff ha escrito que, gracias al comunismo, «el hombre podrá ascender al bíblico trono de Dios y tomar su cetro» (*Il marxismo e la persona humana*, Feltrinelli, Milano 1963, pág. 249). Por fin recuérdese que Jules Guesde ha sintetizado la idea central del proyecto marxista declarando que, así como en un tiempo el cristianismo hizo de Dios un hombre, el socialismo científico habría hecho del hombre un Dios; y también recuérdese que Roger Garaudy ha hablado varias veces del hombre como «Dios en flor». ¿Por qué asombrarse, entonces, si Gramsci ha visto en el marxismo «la religión que dará muerte al cristianismo»? (*Sotto la mole*, Einaudi, Torino 1968, pág. 228).

<sup>32</sup> Sobre el gnosticismo véase, sobre todo, la magistral obra de H. Puech: *En quête de la Gnose*, Gallimard, París 1978. Recuérdese que corresponde a Eric Voegelin el mérito de haber visto por primera vez en el marxismo una reminiscencia de la mentalidad gnóstico-maniquea.

<sup>33</sup> De cualquier modo Althusser ha reconocido la sustancial quiebra de su interpretación del materialismo histórico. En un ensayo de 1978, ha escrito que «está en Marx el tema del vuelco (feuerbachiano) de la filosofía burguesa, y el de poner de nuevo en pie la dialéctica hegeliana. También está en su obra, cada vez en forma más crítica, pero siempre presente en filigrana, la idea de una filosofía de la historia, de un sentido de la historia encarnado en la sucesión de épocas progresivas de modos de producción determinados, que conducirían a la transparencia del comunismo. Se encuentra en Marx esta representación idealista del Reino de la libertad, que sucedería al Reino de la necesidad, el mito de una comunidad donde el libre desarrollo de los individuos ocuparía el puesto de las relaciones sociales, convertidas en superfluas, tanto como el Estado y las relaciones de mercado» (*Il marxismo oggi*, in *Quello che deve cambiare nel Partito Comunista*, Garzanti, Milano 1978, pág. 109).

<sup>34</sup> K. Marx: *Miseria della filosofia*, in *Opere Complete*, cit., vol. VI, pág. 111.

<sup>35</sup> K. Marx: *La questione ebraica*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, pág. 77.

<sup>36</sup> K. Marx: *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, pág. 114 y pág. 133.

<sup>37</sup> K. Marx: *Il Capitale*, cit., vol. III, 3, pág. 242.

<sup>38</sup> *Idem*, vol. I, 1, pág. 28.

<sup>39</sup> *Idem*, vol. I, 1, pág. 84.

<sup>40</sup> Véase en particular el ensayo *Marxismo e dialettica* in apéndice a *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Bari 1975.

<sup>41</sup> K. Marx: *Il Capitale*, cit., vol. I, 3, pág. 223.

<sup>42</sup> *Idem*, vol. I, 3, pág. 223.

<sup>43</sup> K. Loewith: *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1965, pág. 65.

<sup>44</sup> A diferencia de lo que pensaba Marx, la filosofía dialéctica tiene una corteza racional y un núcleo místico, pues ella en sustancia «no es el saber de las cosas mundanas, sino un conocimiento de lo no mundano, de lo que es eterno... Dios es el objeto uno y único de la filosofía... *La filosofía (dialéctica) es por eso teología*» (G. F. W. Hegel: *Filosofía della religione*, Laterza, Bari 1983, vol. I, págs. 28-29).

<sup>45</sup> La expresión, como se sabe, es de Ernst Bloch. Téngase presente, además, que en un escrito juvenil Engels, después de haber definido la filosofía revolucionaria como «la autoconciencia de la humanidad, el nuevo Graal», prosigue así: «Nuestra vocación es volvernos templarios de este Graal, ceñir la espada a los lados para ello y arriesgar lentamente nuestra vida en la última guerra santa, a la cual seguirá el Reino milenario de la libertad» (*Schelling e la rivelazione*, in *Opere Complete*, cit., vol. II, págs. 238-239).

---

# MARX EN KREUZNACH

---

## Ramón Vargas-Machuca

---

### *análisis y debate*

---



*La conciencia filosófica de Marx (verano de 1843)*

Los centenarios suelen ser casi siempre un pretexto convencional que obliga a actualizar el recuerdo de una personalidad y su obra. En el caso de Marx, y dada la singular trayectoria de lo más vivo de una buena parte de nuestra intelectualidad, esta efeméride podría haber permitido en España gozar de una interesante y nada convencional experiencia cual hubiera sido la de enjuiciar con rigor ese proceso que nos ha conducido a tantos desde el entusiasmo exclusivista y cuasi fideísta por la literatura marxista hasta el presente escepticismo no sólo doctrinal hacia el marxismo, sino también filológico hacia la marxología. Parece que esa ocasión se ha desaprovechado. No obstante, cuando el pretexto hagiográfico nos impulsa a escribir sobre Marx, los que compartimos una conciencia entre apóstata y descreída debemos, al menos, dejar constancia de que la evocación de Marx representa también un acercamiento a nuestra propia biografía intelectual.

Marx, posiblemente, fue más riguroso con el proceso de su formación; y, a pesar de los sobresaltos de su historia personal, de vez en cuando procuraba retirarse a ajustar cuentas con los materiales de su conciencia filosófica, a poner orden en los dispares estímulos que se iban acumulando en su cerebro. Pues bien, el verano de 1843 constituye uno de esos momentos cuya trascendencia para la gestación de su pensamiento nos proponemos resaltar.

A estas alturas nos sentimos curados de aquella fiebre maniquea que andaba buscando compulsivamente el momento y lugar en el que se escindía el Marx maduro y el inmaduro, el científico y el idealista, en fin, el bueno y el malo. Por tanto, como ocurre en otros casos, el proceso de su formación es extraordinariamente complejo y cualquier elemento del mismo podría tomarse como pretexto justificado para un análisis diferenciado. Lo que pretendemos en este comentario es, fundamentalmente, llamar la atención sobre el estudio realizado en Kreuznach cuando, habiendo decidido dejar Alemania tras la frustrada experiencia de la *Gaceta Renana*, se retira unos meses a casa de su suegra y aprovecha ese descanso para extraer consecuencias de su bagaje filosófico y de su experiencia práctica. A nuestro juicio las reflexiones de entonces, que cristalizan fundamentalmente en aquella inédita «Crítica» de los *Hegelschen Staatsrechts*<sup>1</sup>, constituyen las tomas de posición más cruciales entre los años 1841-1843, y son el preludio de una orientación irreversible en la formación de su conciencia filosófica.

En las meditaciones de ese retiro maduran las razones del rompimiento con el principio idealista de la filosofía de Hegel, se justifica tanto el acercamiento a Feuerbach como el alejamiento de sus antiguos compañeros neo-hegelianos, y, sobre todo, se explicitan los fundamentos de la crítica marxiana a la Teoría del Estado. Con todo esto, Marx va bruñiendo motivos originales, categorías, ideas, en una palabra, materiales para una nueva forma de afrontar las pretensiones de la razón en sus relaciones con el mundo. En este momento, Marx tiene a su espalda las intuiciones y las dudas filosóficas alumbradas en las disputas con sus amigos y compañeros de la «filosofía crítica», la rica y amarga experiencia de su paso por un periódico de provincias y la curiosidad intelectual por Feuerbach. Todo ello cristaliza en la convicción de la necesidad de acometer una crítica del Estado y de la filosofía que lo idealiza. A ello dedicará estos meses.

Los frutos de esas reflexiones mostraron su virtualidad y continuación en las más conocidas colaboraciones de Marx en el único número de los *Anales franco-alemanes*, editados unos meses después en París.

El criterio que vamos a sostener aquí es que las posiciones de Kreuznach, y en concreto el manuscrito inédito de la *Crítica*, representará un hito de extraordinaria importancia en su experiencia formacional hacia el que convergen los distintos estímulos de su todavía breve, pero enjundiosa, biografía intelectual, y del que se nutre buena parte de la más consagrada producción de su época juvenil aparecida en los *Anales franco-alemanes*.

### *La primera experiencia filosófica de Marx*

En una interesante carta, fechada en Berlín el 10 de noviembre de 1837, Marx confiesa a su padre que, con independencia del fervor lírico de aquellos momentos y de la recomendación de aquél para que se aplicara en los estudios de Derecho, él sentía la necesidad, ante todo, de ocuparse de la Filosofía<sup>2</sup>. En realidad, más que una incertidumbre estaba transmitiendo a su padre la firme decisión de defraudar la pretensión paterna de hacer de su hijo un ilustre jurista-funcionario, porque, como dirá en esa

misma carta, «me hice cargo de que sin filosofía no era posible penetrar en los problemas». (*Carta al padre*, 9).

Marx, que se había matriculado en la Universidad de Berlín en octubre de 1836, no prestaba, en general, demasiada atención a los cursos académicos, con excepción de los impartidos por el profesor Gans, discípulo liberal de Hegel, quien sostenía una viva polémica con la escuela histórica del Derecho. Estas disputas representaban algo más que una académica disquisición entre juristas, eran, sobre todo, uno de los más importantes escenarios en los que se desarrollaba la batalla política entre los partidarios de introducir en Alemania el ideario y las formas políticas nacidos de la Revolución Francesa, y el frente de la intransigencia conservadora representado por la llamada escuela histórica<sup>3</sup>. De esta forma, desde un principio, Marx se ve de lleno inmerso en una polémica que no sólo le despertaba la curiosidad por la filosofía de Hegel, sino que le introducía en el corazón de la lucha política entre conservadurismo y liberalismo en Alemania. Lo cierto es que, como él reconoce en ese *memorandum* a su padre, estudió de cabo a rabo a Hegel y sus discípulos y cada vez se iba sintiendo «más encadenado a la actual filosofía del mundo» (*Carta al padre*, 11). A los pocos meses abandonaba definitivamente los estudios jurídicos para dedicarse por entero a la filosofía.

Marx comenzó a frecuentar muy pronto el café de los franceses donde se reunía un club de jóvenes doctores que discutían con pasión la filosofía de Hegel. El animador de aquella tertulia era fundamentalmente Bruno Bauer. De esta forma, Marx entraba en contacto con la izquierda hegeliana. Del Bruno Bauer que lidera en estos momentos el «Club de los Doctores» asume Marx muchos motivos de reflexión cuya huella se dejará notar en los estudios que pronto acometerá sobre la filosofía post-aristotélica.

En primer lugar, Bauer recupera incisivamente los argumentos de la más pura y radical tradición ilustrada, en la actualidad representada por la filosofía de la conciencia. Ello constituye el horizonte en el que Marx va a afrontar las relaciones de religión y filosofía. En segundo lugar, la filosofía, en concordancia con esta recuperación ilustrada, no es lectura tardía de una historia acabada, como proponía Hegel en su *Filosofía del Derecho*, sino que en forma de crítica recupera aires revolucionarios en tanto que arma fundamental para la libertad, o más apropiadamente, para la liberación espiritual. En resumidas cuentas, Bauer no sólo sugería a Marx el tema de su tesis, sino que era el responsable de la aproximación originaria de Marx a la filosofía. Las creencias ilustradas, la jerga de la filosofía de la conciencia y el optimismo crítico son materiales asumidos por Marx en la amistad con Bauer<sup>4</sup>. No obstante, en la primera ocasión en que tiene oportunidad de exponer seriamente sus puntos de vista, procura mostrar, como veremos más adelante, algo más que la reiteración fervorosa de la rutina de la escuela de los jóvenes hegelianos.

Marx había, definitivamente, abandonado el Derecho y su interés inicial por la Filosofía iba vinculado también a la esperanza de hacer carrera académica, esperanza que iba menguando tanto por los comentarios como por la propia experiencia de su amigo Bauer. A pesar de ello, decidió doctorarse en la pequeña Universidad de Jena. En realidad su tesis, presentada en abril de 1841, no era más que un pequeño fragmento de un estudio de conjunto que nunca culminó. De todas formas los intereses y pretensiones de su reflexión filosófica se dejan ver no tanto en lo que es estrictamente el trabajo que presentó para el grado académico cuanto en los cuadernos preparatorios y en las notas que reflejan el estado de su conciencia filosófica, allá por los años 1839-40.

Marx centró sus estudios, como se sabe, en la filosofía post-aristotélica —«filosofía de la propia conciencia»— empeñada en buscar la felicidad del hombre en su indepen-

dencia y autonomía respecto del mundo exterior. Se proponía realizar un estudio de conjunto de esos sistemas, no sólo por su interés histórico para comprender toda la filosofía, sino por su valor como antecedente excepcional para dilucidar los problemas de la filosofía post-hegeliana, especialmente el de las relaciones filosofía-mundo<sup>5</sup>. Para nuestros propósitos resulta de mayor interés en este momento recordar, a la luz de las notas y cuadernos preparatorios que se conservan de aquella época, el núcleo de la preocupación filosófica que bulle en la mente del joven filósofo.

Marx no se siente satisfecho con la herencia de Hegel: la reconciliación entre pensamiento y realidad se produce en el concepto; la filosofía se ha vuelto total, pero al precio de colocar frente a sí el mundo real y aparente de una completa no-filosofía<sup>6</sup>. Sus compañeros jóvenes hegelianos le han hecho ver esta dificultad, pero su modelo de respuesta le parece frágil. El dilema, en consecuencia, se le hace presente en los siguientes términos: o la filosofía actúa como totalidad autosuficiente y universalmente objetiva reduciendo la realidad a sus esquemas, o de lo contrario debe volverse contra la realidad, convirtiéndose en subjetividad, que es negación de la realidad dada<sup>7</sup>. A su juicio, toda la historia de las relaciones filosofía-mundo discurre en un sucederse de movimientos contrapuestos, bien de interiorización o exteriorización (la dialéctica esoterismo-exoterismo). En el primer paso, la filosofía representa, ella sólo, la totalidad completa; en el segundo, la filosofía sale hacia el mundo con la idea de influir en él, adaptándolo a sus principios<sup>8</sup>. A la luz de lo que él considera una constante histórica enjuicia su contemporaneidad filosófica. Los jóvenes hegelianos, a los que llamaría el «partido liberal», representan el exteriorizarse de la filosofía en la forma de crítica y «deber ser» y, en consecuencia, como negación de la realidad dada. En el otro extremo está la «filosofía positiva», para la cual el mundo es lo racional, de ahí que se autoprocamente «filosofía de lo que es»<sup>9</sup>. Marx, que muestra su insatisfacción con ambas soluciones, expresa, sin embargo, su inclinación hacia los primeros.

De todas las intermitentes manifestaciones de este período se deduce que Marx vive un momento de autoclarificación y de incertidumbres, lo que no impide descubrir un perfil del estado de su conciencia filosófica. En primer lugar, Marx comparte con los jóvenes hegelianos la preocupación y el interés por la inversión práctica de la filosofía<sup>10</sup>, la convicción borrosa de que la filosofía debe volverse hacia fuera; sin embargo, el vuelco dado por sus amigos, tal como se manifiesta en las páginas de los *Anales de Halle* de Ruge, le parece unilateral. En segundo lugar, y a diferencia de sus compañeros, comparte el principio filosófico del Maestro de que el pensamiento no puede determinarse más que a partir de sí mismo.

Desde este anclaje se propuso analizar la historia de las relaciones de la filosofía con el mundo y enjuiciar críticamente a sus contemporáneos; aunque ello terminó siendo no más que un ambicioso proyecto del que sólo conservamos el rigor y la profundidad del planteamiento. Su originalidad y atractivo radicaban en ese intento de realizar el sueño de la Ilustración sin renunciar al principio hegeliano. A diferencia de sus contertulios que terminan retrotrayendo la solución del problema a fórmulas pre-hegelianas, Marx ya entonces pretendía convertir la razón en poder sobre el mundo desde la fidelidad a la herencia hegeliana. Este intenso período de reflexiones se cierra con la incertidumbre que provoca la dificultad de hacer coincidir armoniosamente la fidelidad al Maestro y la voluntad de abrirse al mundo. Es justamente en la *Crítica*, unos años después, cuando comprenderá lo ilusorio de su intento y la imposibilidad de conciliar el principio hegeliano y la inversión práctica de la filosofía, ensayando ahí los rudimentos de su teoría de la deformación ideológica y la crítica sociológica. Los escritos de la época de la Tesis son, en consecuencia, no sólo muestra de una especulación filosófica de altura, sino, sobre todo, la expresión de la vivencia marxiana de la crisis de la autoconciencia sistemática y del intento ilustrado de racionalizar el mundo.

Sería, sin embargo, un olvido injustificable no reconocer que al menos hay un pronunciamiento positivo, que más tarde mantendrá como presupuesto constante en su evolución filosófica, y este es el de que la crítica de la religión es la condición necesaria para toda crítica y para una auténtica afirmación de la filosofía. De ese modo recupera la matriz radical del espíritu subversivo de la Ilustración, esfuerzo prometeico de la filosofía y razón caliente de su interpretación y simpatía por Epicuro (*Escritos de juventud*, 18, 100-102). Hegel, último filósofo cristiano a decir de Löwith, no puede comprender ese principio y por ello no siente la necesidad de transformar el mundo (Löwith, 141).

### *El impulso práctico: En la redacción de la Gaceta Renana*

Marx veía cada vez con más evidencia que su primitivo proyecto de incorporarse a la docencia universitaria se iba esfumando por irrealizable, debido a la censura que ya había obligado a Bauer a abandonar su cátedra en la Universidad de Bonn. Progresivamente iba acariciando la idea de fundar una revista liberal, o bien participar en alguna de aquellas que servían de vehículo a los idearios progresistas <sup>11</sup>.

Cercenado el camino para la carrera docente, Marx se muestra más interesado en el debate político que en continuar con las especulaciones de las tertulias berlinesas <sup>12</sup>. Encuentra la oportunidad en la orientación progresista y radical que está tomando un periódico de Colonia, titulado la *Gaceta Renana*. Esto le atrae más que los proyectos editoriales de Ruge. En realidad, la pasión política y, en concreto, la voluntad de luchar contra el régimen prusiano, comienza a hacerse notar decididamente en la actitud de Marx, y ello constituye el estímulo más destacado de sus colaboraciones y de su participación en este periódico <sup>13</sup>. Sus artículos apuntan progresivamente a la descalificación de la naturaleza de ese Estado y a la denuncia de la inconsistencia de cualquier justificación de la alianza entre aquél y la Iglesia <sup>14</sup>. El Estado cristiano, que niega por su misma naturaleza la libertad racional, es la negación del verdadero Estado, el cual se construye, no desde la religión, sino desde la razón de la libertad que se desarrolla por la crítica religiosa. Es, en consecuencia, a la filosofía y no a la religión a quien compete diseñar los perfiles de un Estado verdaderamente humano, encarnación de la libertad jurídica, política y moral.

En este momento Marx asigna ya a la filosofía la función de ser conciencia crítica de lo que es y prognosis de lo que debe ser. La filosofía representa la racionalidad frente a lo real irracional; de lo que se trata, en el característico lenguaje de Marx, es de hacer a la filosofía mundana y al mundo filosófico <sup>15</sup>.

Resulta difícil avanzar un juicio en pocas líneas del valor formacional de su etapa en la *Gaceta Renana*; fundamentalmente porque, siendo rigurosos con la realidad histórica, no es posible descubrir una orientación lineal; se perciben a la vez avances y retrocesos en la maduración de su pensamiento. Sin embargo, un hecho incontrovertible es que en este momento se produce la irrupción de Marx en la política de una manera irreversible y decisiva para el desarrollo de su pensamiento. En este campo sí se puede señalar una evolución progresiva desde sus primeras manifestaciones en el periódico, hasta la descalificación del Estado burgués que se produce en la *Crítica*. Es fácil descubrir cómo Marx avanza desde una crítica de aspectos puntuales al rechazo global del sistema prusiano para concluir convencido de que la crítica pone en cuestión la idea de Estado que nace de la Ilustración y que ha mistificado Hegel. Es igualmente constatable cómo afianza la convicción de que las razones hay que indagarlas más en la realidad social que en las construcciones políticas e ideológicas <sup>16</sup>.

Pero si se examinan los materiales filosóficos con los que se instrumenta esta indudable evolución política de Marx, se tiene la sensación de que se ha producido un retroceso en relación al planteamiento con el que concluye la época de la Tesis. Marx vivía en aquel entonces la incertidumbre de la insatisfacción que le producía tanto mantenerse en el punto de vista de Hegel como el modelo de respuesta de los jóvenes hegelianos. Ahora, sin embargo, movido por la pasión de responder políticamente a las agresiones de un sistema cada vez más reaccionario, ha optado por el camino de los segundos, por la inversión práctica de la Filosofía, aunque el estilo, los contenidos y las formas de instrumentación del modelo le llevan paradójicamente a alejarse prácticamente de la retórica de sus contertulios de Berlín. Su crítica es más incisiva, ajustada y eficaz, pero el origen filosófico es el mismo, ya que unos y otros arrancan de la contraposición entre un deber ser y la negatividad de lo que es, entre un Estado racionalmente ideado y la materialización indeseada e indeseable de un Estado histórico. A fin de cuentas estamos en presencia de un joven hegeliano, intelectualmente más consecuente y moralmente más comprometido <sup>17</sup>.

Todos estos elementos dispares o aparentemente contradictorios van fermentando en la conciencia del joven radical que constata, a medida que avanza en su crítica política, la erosión de sus convicciones hegelianas y el agotamiento de su optimismo en un Estado ético. A ello va a contribuir tanto la presencia insoslayable de una realidad teórica y política de la jerga de sus antiguos amigos, como su interés por los contenidos de la crítica de Feuerbach. En realidad, ya está situado en el camino que le conducirá a las reflexiones del retiro de Kreuznach, vértice de la historia formacional del joven Marx <sup>18</sup>.

### *La presencia de Feuerbach*

Si los artículos de la *Gaceta Renana* dan razón de las circunstancias materiales y políticas que favorecen el alejamiento progresivo de Marx de una concepción incapaz de dar una explicación convincente de lo real y concreto, las lecturas de Feuerbach representan la oportunidad de encarar la cuestión filosófica de fondo que condicionaba toda su reflexión. Ello le permitía retornar a la formulación originaria de una preocupación filosófica, explícita, sobre todo, en los momentos de preparación de la Tesis y latente en el actualismo político de su estancia en el periódico.

Feuerbach fue siempre un caso aparte en aquel clima febril de los herederos de Hegel. Le agradaba más la soledad del campo que el bullicio de los contertulios de la capital. Esa inclinación, sin embargo, no fue obstáculo para la resonancia de sus pronunciamientos en los foros de discusión filosófica de la época. Era, sin duda, el personaje filosófico más respetado, a pesar de que su influencia decisiva no se hará notar hasta que se hubo consumado el fracaso de los jóvenes hegelianos berlineses, cuyo interés por la filosofía de Feuerbach se agotaba en la emulación de su ateísmo.

Marx, que al final de su etapa en la *Gaceta* percibía la crisis del racionalismo de la concepción del Estado de Hegel, se sintió abocado a encajar el impacto de la crítica de Feuerbach. Su curiosidad no se limitaba al comentario de la argumentación antiteísta de aquél, sino que comprendió que el materialismo y humanismo de Feuerbach encajaban bien con el incremento de su interés por lo concreto, y confirmaban su progresiva desconfianza en las soluciones nacidas del hegelianismo.

El rechazo del idealismo y la asunción de una suerte de materialismo habían aparecido pronto en el horizonte de objetivos filosóficos de Feuerbach. En sus primeros-

artículos de los *Anales de Halle* se oponía frontalmente al principio hegeliano de la unidad entre hombre y naturaleza, espíritu y materia, fundada en la total espiritualización de lo real. Propugnaba, ya por entonces, el criterio de la inversión de aquella filosofía reclamando la subordinación de la idea a la realidad concreta, del espíritu a la materia, y el retorno a la naturaleza y al hombre <sup>19</sup>.

Pero, sin duda, la obra de mayor impacto fue *La esencia del cristianismo*, aparecida en 1841. El núcleo de su crítica de la religión, tal como se explicita en esta obra, y que actuó como modelo de la crítica de la religión de tantos neo-hegelianos de izquierda, es bien conocido <sup>20</sup>. Sin embargo, el éxito de esta obra de Feuerbach no estaba sólo en el atractivo de la argumentación antiteísta, sino en la teoría de la alienación cuya aplicación no se reduciría a subvertir el sentido del modelo hegeliano <sup>21</sup>, sino que aquella se extendería posteriormente a la crítica política y a la teoría sociológica. Marx, en concreto, comprendió bien los diversos aspectos de la teoría de la alienación, y en su momento la lección de Feuerbach mostraría su fruto, primero en la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel y, más tarde, en el análisis de la situación del hombre concreto en el proceso productivo.

Para Feuerbach no era suficiente la crítica de la religión, sino que era necesario quebrar la mistificación del sujeto hegeliano. Para ello, no hay más que extender el procedimiento empleado en *La esencia del cristianismo* a la filosofía: así como la religión transfiere la esencia humana a Dios, la filosofía idealista y especulativa trasunta la esencia del hombre y de la naturaleza a la «Idea Absoluta» que se convierte en sujeto, mientras que el hombre y la naturaleza se reducen a predicados de la Idea <sup>22</sup>. En esa filosofía se camina de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real. De lo que se trata entonces, a juicio de Feuerbach, es de aplicar la terapia de la inversión, partiendo no de la Idea o la «Conciencia de sí», sino de la naturaleza y del hombre. Sólo la intuición de las cosas en su realidad objetiva libera y limpia al hombre de todo prejuicio (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, 37).

La crítica del idealismo y el humanismo genérico que brota de las lecciones de Feuerbach representaron para Marx un atisbo de esperanza en aquel mar de confusiones. La filosofía crítica había fracasado, el culto al Estado aparecía como una grotesca herencia del sistema hegeliano, y el liberalismo resultaba para Marx teóricamente insuficiente y prácticamente incapaz de ofrecer una explicación satisfactoria de los problemas reales y concretos con los que tan crudamente se había estado enfrentando hasta el cierre del periódico por la censura. Por otra parte, el ideario socialista o comunista era, a su juicio, algo todavía nebuloso e inconsistente <sup>23</sup>. Por el contrario, el pensamiento radical e ilustrado de Feuerbach se le presentaba con un indudable valor teórico-metodológico, dotaba a la crítica filosófica del arma de la lógica de la inversión, y le incitaba a constatar que el esoterismo filosófico terminaba representando en Alemania el mismo papel que la teología, a saber, el de justificar un régimen absolutista e irracional.

Sin embargo, ese entusiasmo con que Marx acogió la aparición de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* no estuvo exento de ciertas reservas: «Los aforismos de Feuerbach —decía Marx a Ruge en carta de 13 de marzo de 1843— me parecen incorrectos en un punto: hace demasiado hincapié en la naturaleza, sin preocuparse en los debidos términos de la política. Sin esta alianza la filosofía actual nunca logrará ser una verdad» <sup>24</sup>. Con estas palabras enunciaba la orientación de una crítica que, en honor a la verdad, entonces no desarrolló pero que, más tarde, se irá implementando con suficientes argumentos. Marx sólo intuye ahora que el materialismo y humanismo de Feuerbach no encuentran caminos para el establecimiento de relaciones fructíferas entre Hombre y Naturaleza, Teoría y Praxis. Con independencia de ello, puede decirse

que, cuando Marx se retira a Kreuznach, se siente más feuerbachiano que nunca, y bastante desengañado de las posibilidades de la filosofía de Hegel.

### *Crítica de la política y primacía de la sociedad civil*

Cuando Marx vio que, a pesar de sus esfuerzos, la prohibición del periódico era inevitable, decide dimitir y abandonar Alemania; pero antes quiso afrontar temas personales pendientes. El 13 de marzo de 1843 Marx se casa por fin, y durante ese verano permanece en Kreuznach en casa de sus suegros. Este retiro le ofrece la posibilidad de poner orden en los dispares estímulos que le han deparado su breve, pero jugosa, biografía intelectual. Ha transitado en el plazo de tres años de una elevada especulación filosófica al actualismo que demanda la dirección de un periódico de oposición.

Le resultaba en estos momentos casi imposible armonizar la fidelidad al principio hegeliano, cuya disolución barruntaba, con las lecturas y reflexiones que la práctica diaria y su profunda avidez intelectual le iban deparando. «El primer trabajo que emprendí —dirá Marx muchos años después— para resolver las dudas que me asaltaban fue una versión crítica de la *Rechtsphilosophie* de Hegel»<sup>25</sup>.

Marx necesitaba ajustar cuentas con su cultura filosófica y política, y consideraba que el mejor instrumento era acometer de una vez su proyectada crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. Con ello se proponía un doble objetivo: dar una salida a la incomodidad filosófica que le suponía la crisis del principio hegeliano y encontrar una explicación satisfactoria de las contradicciones de la vida política y social de su época.

En la misma sistemática del escrito se percibe que Marx atiende a la vez a varios frentes: prosigue la denuncia del régimen que le toca soportar, explicita las limitaciones del Estado moderno y sobre todo, es su deseo, poner de manifiesto la radical insuficiencia de la representación filosófica que se autodefinía como fundamento de uno y otro.

Marx, continuando la orientación inaugurada ya en algunos artículos de la *Gaceta Renana*, somete a una severa crítica el sistema de monarquía hereditaria cuyas actuaciones políticas tan de cerca ha padecido. En este caso, asume los principios de la más genuina tradición liberal y los aplica a la resolución de las aporías del constitucionalismo no democrático (*Críticas*, 342-343; 384-385).

Marx critica el sistema prusiano por su carácter pre-burgués, pero se apresura a indicar que la constitución del Estado burgués formaliza una escisión entre interés público e interés privado, entre Estado y sociedad civil (*Crítica*, 392). Es más, el Estado político se realiza plenamente a sí mismo en la separación entre Estado y sociedad civil. En la esfera política logra una unificación e igualdad de los individuos que Marx enjuicia de la siguiente manera: «El progreso de la historia ha hecho que los estamentos políticos se conviertan en estamentos sociales de tal manera que los diferentes miembros del pueblo, a la manera como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, sean iguales en el cielo del mundo político y desiguales en la existencia terrenal de la sociedad». (*Crítica*, 391).

En la democracia política de la sociedad burguesa el pueblo es considerado sólo bajo el prisma de la determinación política, olvidándose de su existencia civil que es, paradójicamente, el contenido real del Estado. (*Críticas*, 343-344). El Estado moderno que aparenta ser la expresión de los intereses y la voluntad común de todos sus componentes, en tanto que miembros de una misma comunidad, sólo lo es desde una perspec-

tiva puramente formal y abstracta (*Crítica*, 345). Es con respecto al pueblo una pura apariencia que niega la voluntad de éste, cuando dicha voluntad debiera ser su verdadero espíritu (*Crítica*, 377). La raíz de esa naturaleza abstracta y formalista del Estado moderno está en la realidad escindida entre sociedad política y sociedad civil. El hombre se realiza como ciudadano del Estado a condición de renunciar a su existencia civil, desprenderse totalmente de sí, hacer abstracción de ella, retirarse en su individualidad de toda esta organización, proyectarse en una esencia idealizada que es lo opuesto a lo que es en su realidad empírica <sup>26</sup>.

Sin duda, el descubrimiento del formalismo y abstraccionismo del Estado aparece como una de las intuiciones más espectaculares de la *Crítica* y representa la explicitación de una contradicción radical del Estado moderno, que desarrollará con más detenimiento en el escrito *Sobre la Cuestión Judía*.

En la lógica de toda la argumentación de la *Crítica* emerge otra constante que resultará definitiva en todo su proceso de formación: la defensa de lo que en ese lenguaje se conoce como «interés privado» y que, en términos menos críticos, no es otra cosa que la progresiva prioridad de la determinación social frente al dominio exclusivo de lo político o lo público. Esto tiene su expresión más detallada en el análisis de la propiedad privada, cuya primera aproximación en profundidad se produce en las páginas del trabajo que estamos analizando <sup>27</sup>. Para algunos, el estudio de la propiedad privada contenido en este escrito constituye no sólo el descubrimiento de una prioridad, sino la primera declaración socialista de Marx <sup>28</sup>.

Ya en la *Gaceta Renana*, y especialmente en el artículo que analizaba la Ley sobre robo de leña, Marx había denunciado las consecuencias socialmente nefastas de una aplicación rigorista del derecho de propiedad y cómo la justificación de aquella actitud represiva, fundada en una interpretación de ese derecho, resultaba la instrumentación mezquina de una teoría al servicio de un interés. De todas formas, el derecho en sí aún no se cuestionaba (*Escritos de juventud*, 281-282). En este momento, en el horizonte de esa reiteración de la oposición entre Estado político y Sociedad Civil, Marx comienza analizando la concepción de Hegel sobre la propiedad territorial y termina enjuiciando la naturaleza de las relaciones entre propiedad privada y Estado en la sociedad burguesa.

La forma de propiedad territorial inalienable, privilegio de los nobles del mayorazgo, es, a los ojos de Hegel, elemento constitutivo de la sociedad y el Estado político al igual que la propiedad burguesa. Para Marx, la incrustación de este elemento feudal en una teoría del Estado moderno sólo se explica por el carácter transaccional del Estado hegeliano (*Crítica*, 407). Marx recusa esa forma de propiedad porque entra en contradicción con el modelo burgués fundado en la libertad de comercio e industria: «Allí donde el comercio y la propiedad sobre la tierra no son libres, dice Marx, no han cobrado aún su independencia, no existe tampoco hoy la constitución política». (*Crítica*, 345).

No obstante, es consciente de que la idealización efectuada por Hegel en torno al concepto de propiedad privada no se reduce a la propiedad territorial; de ahí que, a continuación, entre a fondo a examinar las relaciones entre propiedad privada y constitución del Estado. Marx descubre una relación de poder en la que la propiedad privada domina al Estado político, el cual sostiene «la ilusión de ser lo determinante allí donde es lo determinado... y convierte la causa en efecto y el efecto en causa». Ya había apuntado con anterioridad sus dudas sobre la ilusión organicista de Hegel que pretendía inferir las demás realidades de su concepción del Estado. Ahora el principio de la inversión tiene un sujeto y un contenido concreto: la propiedad privada.

«La independencia, la autonomía en el Estado político cuya construcción hemos venido siguiendo hasta aquí, es la propiedad privada que, al llegar a su más alto grado de desarrollo, se manifiesta como propiedad inalienable de la tierra. Por tanto, la independencia política no emana del seno mismo del Estado político, no es un don del Estado político a sus miembros, no es el espíritu que lo anima, sino que los miembros del Estado político reciben su independencia de una esencia que no es la esencia del Estado político, de una esencia que vive en el derecho privado abstracto, de la *propiedad privada abstracta*. La independencia política es un accidente de la propiedad privada, y no la sustancia del Estado político» (*Crítica*, 418).

A estas alturas, Marx posee ya la convicción de que la razón del Estado hay que buscarla en el ámbito de la sociedad civil, en el «interés privado». Ahondando en ese universo de realidades no estatales, la propiedad privada resulta ser el *quid* de la naturaleza del Estado, en ella radica la explicación de carácter mistificador de la representación de las relaciones entre Estado y realidad social. Por eso concluye descalificando aquella complaciente filosofía que idealizaba al Estado como expresión de la Moralidad: «La realidad de la idea moral —dice Marx— se manifiesta aquí como la religión de la propiedad privada». (*Crítica*, 414). Y finalmente, cuando en una evaluación de conjunto termina definiendo a la propiedad privada como «la existencia genérica del privilegio y del derecho como excepción» (*Crítica*, 420), Marx da muestras de que comienza a girar sus baterías de la crítica de la filosofía y la política a la crítica de una realidad social injusta, basada en la propiedad privada. Su blanco a partir de ahora serán principalmente los fundamentos de la sociedad capitalista. Por eso, no es arriesgado concluir que Marx está ya en el umbral del socialismo.

Alguien se preguntará si en la *Crítica* no aparece formulada una propuesta alternativa de carácter positivo a este estado de cosas. En la etapa de la *Gaceta Renana* Marx contraponía a la contradictoria situación real un deber ser cuyo contenido no difería sustancialmente del sueño ilustrado. Frente a la realidad irracional estaba el norte de una Razón ideal, universal y genérica. En este momento, tanto el descubrimiento de la escisión entre realidad civil y representación política, como la valoración negativa de la solución hegeliana, hacen que Marx concluya proclamando la prioridad de la dimensión material tanto en la crítica como en el rastreo de propuestas alternativas a la presente negatividad. De ahí que postule la traslación de las formalidades políticas a la terrenalidad de los ámbitos de la vida concreta del pueblo, haciendo coincidir vida política y privada: «En la verdadera democracia —dice Marx— desaparece el Estado político. En todos los Estados distintos a la democracia, el Estado, la Ley, la Constitución son lo dominante sin que realmente dominen, es decir, sin que penetren de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas. En la democracia, la Constitución, la Ley, el Estado mismo son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste... En la democracia, el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante». (*Crítica*, 344).

Este bello pasaje no representa una originalidad específicamente marxiana. Marx transita del léxico hegeliano a la afirmación de un democratismo radical, al igual que Hess y otros pensadores izquierdistas que apuestan por la «verdadera democracia», fundada en la extensión sin límites del sufragio universal (*Críticas*, 431-432) y en el postulado de una soberanía real del pueblo que permita abolir la escisión entre Estado y sociedad (*Crítica*, 342). En definitiva, Marx propugna aquí una comunidad orgánica en la que determinación política y social coincidan, en la que la función representativa esté ligada a la actividad social, al trabajo del hombre por la comunidad. De esta forma el igualitarismo formal y la universalidad abstracta, representados en las instituciones del Estado moderno, se convierten en vida colectiva e igualitaria y, en consecuencia,

en una democracia plena (*Críticas*, 426-427). En ella todos participan en cuanto representan al género, es decir, en cuanto están ligados a la totalidad de los miembros de la sociedad por lo que son y hacen socialmente (*Críticas*, 428-430).

Es cierto que la sensación transmitida por estos textos es la de que Marx está situado en una dirección irreversible. Pero no sería riguroso extrapolar en una anticipación anacrónica los límites de su actual momento formacional.

A una inicial crítica del Estado prusiano Marx ha unido la denuncia del vacío formalismo del Estado moderno, el descubrimiento de la prioridad de la sociedad civil sobre el Estado y, en ella, el lugar determinante de la propiedad privada en la constitución de las relaciones sociales. Ahora bien, su prognosis, como hemos podido apreciar, no progresa más allá de la apelación, compartida con otros, a la «verdadera democracia», cuyos perfiles se agotan en la postulación de un igualitarismo genérico que supere el individualismo y el egoísmo, fruto de la escisión entre interés del Estado e interés social. En este momento se percibe sólo la presencia de las recomendaciones de Feuerbach en su apresurada incursión por la filosofía práctica y el rumor lejano de los idearios socialistas, a los que aún no ha prestado atención suficiente. Es evidente que aquí Marx no avanza en la determinación de las causas específicas que provocan esa forma denostada de Estado y la desigualdad real (la lucha de clases), ni siquiera apunta los instrumentos teóricos y políticos para lograr esa «nueva y verdadera democracia» (revolución proletaria). Para ello habrá que esperar todavía algunos meses, cuando el conocimiento más profundo del pensamiento comunista y socialista y, sobre todo, de la realidad del movimiento obrero parisino, le permitan dar una respuesta más concreta a los interrogantes abiertos en la *Crítica*.

### *Disolución del principio hegeliano*

Al mismo tiempo que va emergiendo la crítica del Estado y la aproximación al universo complejo de las realidades sociales, Marx intenta dar respuesta a un reto de enorme envergadura para su formación intelectual: la crisis de la conciencia filosófica.

En el punto de mira de Marx no aparece solamente la realidad de un Estado como el prusiano o las incongruencias del modelo que arranca de la revolución burguesa. A Marx, desde la perspectiva de los objetivos que se ha propuesto en su retiro, le importa, y mucho, enjuiciar lo que él considera la representación filosófica más elevada de este estado de cosas: la filosofía de Hegel.

A medida que profundizaba en la crítica política, el principio filosófico sobre el que pivotaba la respuesta teórica a esa conflictiva realidad le resultaba cada vez más inconsistente. En concreto, Marx se ve abocado en la *Crítica* a acometer un despiadado análisis de los fundamentos de la representación filosófica que Hegel había diseñado en torno al Estado y sus relaciones. Y para ello la lección de Feuerbach iba a resultar de un valor incalculable.

Marx ha tenido y tiene una alta consideración del alcance de las pretensiones de Hegel como para pensar que su filosofía se agota en una tosca justificación ideológica del régimen prusiano. Ha leído bien a Hegel y sabe que éste poseía una temprana comprensión de la realidad y las contradicciones sociales y políticas que ganaría el asentamiento de la economía capitalista: aumento de la pobreza, tensión social y, por consiguiente, descomposición del Estado. A juicio de Hegel, para evitar esa ruptura era necesario atemperar las consecuencias radicales y disolventes del racionalismo individua-

lista del Dieciocho y adoptar una filosofía del compromiso cuya expresión política resultaba ser el Estado prusiano. La idealización de este Estado, encarnación de la voluntad racional y la Moralidad objetiva, representaba la forma del interés general frente a la tendencia centrífuga y disgregadora de los intereses privados, o sea, de la sociedad civil.

Marx comienza reconociendo que es mérito de Hegel haber descubierto ese divorcio entre interés público e interés civil: «Hegel parte del supuesto de la separación entre la sociedad civil y el Estado político (estado de cosas propio de la sociedad moderna)». (*Crítica*, 385). Hegel, además, no es sólo ni principalmente el ideólogo de un sistema pseudodemocrático y pre-burgués, sino el más conspicuo exponente de la naturaleza del Estado moderno: «no debe censurarse a Hegel —dice Marx—, porque describe el ser del Estado moderno tal como es» (*Crítica*, 375). Y además reproduce fielmente el comportamiento de dicho Estado cuando pretende superar el conflicto entre interés público y privado por la reconstrucción de un proceso unificador de naturaleza abstracta en el que la universalidad, la igualdad política y los intereses generales los representa el Estado frente a la sociedad civil (*Crítica*, 385).

Esto, que es la constatación de una escisión entre lo que formal e ilusoriamente representa el Estado y la existencia civil, Hegel lo desarrolla como «elemento necesario de la Idea», como «verdad racional absoluta» (*Crítica*, 385). Ahí radicaría la deficiencia de la filosofía de Hegel, según Marx, puesto que «lo que es lo presenta como esencia del Estado» (*Crítica*, 375). Y continúa: «En los modernos Estados como en la filosofía del derecho de Hegel la realidad consciente, la verdadera realidad de los asuntos generales es simplemente algo formal, o solamente lo formal es el interés realmente general» (*Crítica*, 375). Lo que hace Hegel, a juicio de Marx, es reducir las realidades políticas y sociales a forma de los conceptos. Así la familia, la sociedad civil y el Estado son el resultado de la actividad de una entidad trascendente, la Moralidad objetiva, que las determina. Esta forma de explicar las relaciones del Estado con la sociedad parece, según Marx, una novela mística: la sociedad civil y la familia se muestran como determinaciones más imperfectas de un concepto, el de Estado; se les considera manifestación y figuración de otra cosa que no son ellas mismas. Sin embargo, la verdad de sus relaciones, explica Marx, reside en que familia y sociedad civil son la premisa, el motor y el factor determinante de la formación del Estado. Por ello, Marx concluye afirmando que la filosofía del Derecho de Hegel resulta ser la expresión más escandalosa de aquel misticismo e inversión de lo real que Feuerbach había denunciado en sus escritos.

«Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son en realidad los factores activos; pero en la especulación ocurre a la inversa... Para Hegel son el producto de la idea real; no es el curso de vida de la familia y la sociedad civil el que las une para formar el Estado, sino, por el contrario, el curso de la vida de la idea el que por sí mismo conduce a este resultado; familia y sociedad civil son, además, la finitud de esta idea; deben su existencia a otro espíritu que no es el suyo propio, son determinaciones estatuidas por un otro y no autodeterminación... La condición pasa a ser lo condicionado, el productor es convertido en producto del producto... En este párrafo se contiene todo el misterio de la filosofía hegeliana en general». (*Críticas*, 322-323).

De esta forma, para Hegel, la Idea de Estado es el sujeto mientras que las entidades concretas se presentan como predicados (*Crítica*, 328). Aquellas, en la argumentación hegeliana, se constituyen desde un supuesto apriorístico, extraño a su propia naturaleza y que hace opacas sus determinaciones reales que no pueden ser comprendidas ni explicadas. El procedimiento es claro: Hegel idealiza y sustantiva los predicados del Estado y los convierte en «sujetos místicos», mientras que las determinaciones materiales de los sujetos reales se transforman en predicados abstractos de aquel sujeto

mistificado. Y así, en el escenario de la abstracción, las cosas avienen a la lógica; pero desgraciadamente ésa no es la verdadera lógica de las cosas (*Crítica*, 331). «Lo racional —comentará más adelante Marx en una severa advertencia a la coherencia de las pretensiones de Hegel— se halla en contraposición con la realidad irracional que siempre es lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es». (*Crítica*, 375).

La conclusión de Marx es que la hipostatización de la idea de Estado, su convertirse en sujeto no es formalmente distinta de aquella primera hipostatización en virtud de la cual «El Absoluto es sujeto» y que Feuerbach había pulverizado en sus *Tesis provisionales para la Filosofía del futuro*. La novedad radica en que Marx aplica aquel modelo argumental a la crítica de las representaciones de las realidades políticas y sociales de su tiempo y, por tanto, lo que en Feuerbach era crítica de la religión y de la filosofía aquí concluye siendo una crítica política en toda regla. Todo el entramado de la Filosofía del Derecho de Hegel termina siendo valorado por Marx como una construcción especulativa y apriorística que proyecta una imagen inversa de la naturaleza de las entidades sociales e institucionales, y que pretende enajenar a las realidades empíricas su verdadera esencia, trasuntada a la Idea de Estado, al cielo de la Lógica. Y a final, toda aquella filosofía, fundada en la primacía de lo esotérico, en tanto que supuesta expresión más profunda de lo real, es calificada de pura mistificación. En la pugna de lo esotérico y exotérico, que Marx había interiorizado desde su primera aventura filosófica, cae lo esotérico cuya verdadera naturaleza resulta ser sólo ilusión y ocultamiento de lo real concreto. (*Crítica*, 322).

Marx también avanza sobre Feuerbach cuando pone de manifiesto que ese «Absoluto» traducido a la Idea de Estado no es una abstracción vacía, sino algo cargado de contenido empírico. A la postre, esa abstracción deviene legitimación de lo dado en forma de elegante alegoría de una contradictoria realidad empírica (*Crítica*, 322).

Difícil se le hacía a Marx por propia experiencia aceptar que la monarquía prusiana pudiera ser la encarnación de la Voluntad racional y de la Moralidad objetiva. Por tanto, la conclusión sobre el reverso empírico de aquella mistificación resultaba patente. Toda la lógica del proceso hegeliano de abstracciones tiene como fin dejar las cosas según están: «Se toma, pues, la realidad empírica tal y como es; además se le califica de racional, pero no es racional gracias a su propia razón, sino porque el hecho empírico adquiere en su existencia empírica otra significación de la que él mismo tiene» (*Crítica*, 323). El absoluto-sujeto no está vacío de cualquier determinación, sino viciosa y suberstickiamente lleno de un contenido particular, empírico, no mediatizado y arbitrariamente revestido de valor universal. Las realidades empíricas tales como el Estado, la familia y la sociedad civil no llegan mediatamente al universal racional, sino que es el Universal el que las produce tal como son empíricamente.

Cuando Marx intenta definir el procedimiento adecuado, la apelación a un Estado ideal sigue definiendo el norte de su alternativa. Este sería el itinerario adecuado: partir de la relación real de la sociedad civil con el Estado en un momento histórico concreto, analizar la naturaleza de aquellas relaciones y valorar su aproximación al género, a la Idea de Estado racional. Esto es, justamente, lo que elude Hegel, ya que lo que debería justificar —la adecuación del Estado prusiano al principio racional— lo da como justificado. Y así, esas realidades socio-políticas se ponen no como un sujeto histórico de un juicio crítico, sino como predicado místico de un sujeto hipostático, manifestación de una nacionalidad no demostrada. Y por fin, la sociedad civil, realidad de la que debía partir, se define apriorísticamente en Hegel como un producto de aquel Estado ideal: «Lo que debiera ser punto de partida —concluye Marx— se convierte en resultado místico, y lo que debiera ser resultado racional se convierte en punto de partida místico». (*Crítica*, 353).

Sin duda, las reflexiones del verano de 1843, cuyos frutos más destacados aparecen en este escrito inédito en muchos años, han supuesto un paso de gigante en la modulación de los intereses de la conciencia crítica de Marx. Han significado el ajuste de cuentas definitivo con el principio idealista de la filosofía de Hegel; han cimentado su convicción de que el desarrollo histórico no se resuelve en la auto-determinación del pensamiento, sino que más bien hunde sus raíces en el entramado de entidades previas y ajenas a su representación o formalización. Ha adjetivado al principio hegeliano como inversión-mistificación de lo real y sacralización de lo empírico<sup>29</sup>. En definitiva, Marx ha resuelto su crisis de identidad filosófica negando el supuesto que la había sostenido hasta ahora.

Acertadamente se puede afirmar que en este momento de su formación Marx es metodológicamente dependiente de Feuerbach, sobredimensionado de un modo singular, dado el talante y las preocupaciones prácticas de nuestro hombre. De esa forma, la teoría de la inversión es trasladada al universo de las realidades sociales y políticas, los sujetos son definidos en la carne de su actualidad histórica y el naturalismo antropológico se transforma en la prognosis de un universalismo genérico de matiz socializante. Ciertamente es, por otra parte, que bastantes meses después, en un ajuste de cuentas más definitivo con su pasado filosófico, se avendrá Marx a una relectura más positiva de Hegel y a un alejamiento más definitivo de Feuerbach, del cual ahora sólo le separan matices de urgencia política y social.

### *La huella de Kreuznach*

De la lectura de este escrito, y en la perspectiva de la historia de su formación, se constata que Marx va pergeñando un índice de intereses teóricos que permiten vislumbrar ya el nacimiento de una forma nueva de comportamiento filosófico. Esta manera de aparejar crítica política y reflexión filosófica prefigura un modelo de comportamiento intelectual que culminará más tarde en la explicitación de un programa de subversión de las tradicionales relaciones entre teoría y práctica.

La misión del quehacer filosófico consiste en traducir las necesidades reales de los hombres por medio de una teoría que comienza siendo crítica racional de la opacidad de las concepciones vigentes y que se orienta al mundo de las relaciones sociales y las determinaciones materiales como *hábitat* adecuado para la dilucidación de los conflictos planteados. Es el abandono del esoterismo, lugar predilecto de la filosofía tradicional, que de supuesta expresión más profunda de la realidad termina convirtiéndose para Marx en una novela mística, en ocultación de lo real concreto. Esta nueva forma de hacer y concebir la filosofía se ha ido abriendo paso en la urdimbre de la crítica política y social donde los progresos de Marx son evidentes. Su acción, como hemos puesto de manifiesto, no se agota en la descalificación de aquel Estado prusiano, mitad moderno, mitad feudal, sino que alcanza a la naturaleza formalista y abstracta del Estado burgués, que se funda en el divorcio entre Estado y sociedad civil.

Por último, Marx vuelve su mirada de un modo irreversible en el proceso de su formación al mundo social, al interés material, rastreando ahí la razón de la ideología, la política y las contradicciones de las formaciones históricas. Sus reflexiones sobre la propiedad privada le sitúan a las puertas del socialismo; aunque aún le quede por definir los conceptos, entre otros, de lucha de clase, del proletariado como sujeto revolucionario y la interdependencia de los diferentes niveles de una formación social. Su programa alternativo, en este momento, no trasciende la postulación genérica de una reintegración del Estado en la sociedad civil de tal suerte que, al coincidir en una co-

unidad orgánica, determinación política y determinación social, los principios de igualdad y universalidad (solidaridad) se transformen de pura formalidad en vida comunitaria de los hombres.

Hubiera sido una omisión ostensible concluir esta aproximación a las reflexiones marxianas del verano de 1843 sin hacer una alusión explícita a la huella de las mismas en los trabajos publicados, pocos meses después, en los *Anales franco-alemanes*; no tanto con la intención de profundizar en su contenido, sino con la idea de reforzar la convicción del lugar preferente del retiro de Kreuznach, y en concreto de la *Crítica*, en la formación del pensamiento de Marx. Sobre todo, porque la difusión e impacto de los artículos de los *Anales* han oscurecido la trascendencia de las meditaciones de aquel verano para el proceso de autoclarificación del joven Marx.

Los *Anales franco-alemanes* se publican en París en marzo de 1844, cuando Marx ya ha interiorizado nuevas y decisivas experiencias, tales como el contacto con el proletariado parisino, el estudio en profundidad de los idearios revolucionarios y la economía política con la ayuda de Engels. Sin embargo, de los escritos de Marx aparecidos en el único número de la Revista, puede deducirse que sólo la *Introducción* prevista para la *Crítica* es exponente de esas nuevas influencias y de ese momento<sup>30</sup>. Por el contrario, las llamadas *Cartas cruzadas* tienen fecha de la primavera y el verano anterior<sup>31</sup>, y el escrito *Sobre la cuestión judía* estaba prácticamente redactado con anterioridad a su salida de Alemania, a finales del verano de 1843, siendo fundamentalmente un desarrollo de los pronunciamientos de la *Crítica*<sup>32</sup>. Por tanto, no es sólo que en la *Introducción* permanezcan indudables coincidencias de principio y metodológicas con el escrito que pretendía prologar, sino que los demás trabajos de los *Anales* evidencian la presencia fiel y continuada de las conclusiones de su retiro en Kreuznach.

Muchos estudios interesados en la evolución del pensamiento de Marx han visto en el escrito *Sobre la cuestión judía* la primera crítica cabal de Marx al Estado burgués, cuando en realidad no era más que una traducción contundente de las posiciones defendidas en el lenguaje oscuro de la *Crítica*. Marx se propone refutar a su antiguo amigo Bruno Bauer que se mueve en el terreno, tan querido para el círculo de neo-hegelianos, de la crítica religiosa. Bauer sólo critica al Estado confesional y en ningún momento al Estado en general, y concede a la secularización del Estado ser la meta de todo proceso de liberación. Eso, a los ojos de Marx, es una ilusión o ignorancia de las verdaderas razones que explican el entresijo de las relaciones sociales y la constitución de sus instituciones. (*Sobre la cuestión judía*, 466).

La religión no es, como piensa Bauer, el fundamento de la alienación, sino su efecto, un fenómeno más. Ese Estado ideal que sueña conseguir Bauer con la emancipación de la religión es para Marx, una vez desentrañada su verdadera naturaleza, la expresión más moderna de la religión, ya que en el Estado se representa ilusoriamente lo que se niega en la vida real y concreta, se enajena la esencia humana y se mistifica un proceso de unificación que pretende ocultar la verdadera escisión entre vida política y vida civil. La posibilidad de la emancipación no es un problema teológico, sino política y socialmente mundano, que requiere transformar la crítica de la religión en crítica de la política, a fin de encontrar en el mundo de las entidades materiales la raíz de las contradicciones de los hombres y la posibilidad de superarlas (*op. cit.*, 468). En fin, la verdadera emancipación se logra por la superación o abolición de esa ruptura entre lo proclamado en la representación política y la realidad de su vida civil: «Sólo cuando el individuo real recobre dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierta, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales... podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana» (*op. cit.*, 484).

Como puede deducirse fácilmente, Marx, al refutar a Bauer, no ha hecho sino descargar contra él toda la batería de argumentaciones almacenadas en sus reflexiones de Kreuznach. Es cierto que en este escrito se evidencian nuevas aportaciones cuando se afronta la descripción de esa realidad social en la que radica la desnaturalización del hombre. Mercantilismo, usura, dinero, propiedad privada, son, entre otras categorías, valores expresivos de la negación de la esencia humana en la vida concreta de los hombres<sup>33</sup>. Marx, en consecuencia, es aquí más preciso que en la *Crítica* al sugerir la naturaleza económica y social de la alienación humana y la función de la propiedad en el establecimiento de relaciones de desigualdad entre los hombres (*Sobre la cuestión judía*, 468, 469, 480). Finalmente, al indicar el norte de una verdadera emancipación, comienza a unir su voz a la de aquellos que sostienen la necesidad de abolir la propiedad privada y el presente sistema de relaciones sociales para la verdadera realización de la esencia humana en una suerte de colectivismo genérico.

Sin negar esos indudables avances en el camino de lo que posteriormente será el diseño de su ideal práctico, tanto la *Crítica* como el escrito *Sobre la cuestión judía* comparten, sobre todo, un idéntico modo de proceder: criticar a la sociedad burguesa en su ideología y asentar el principio de que la resolución de los conflictos de aquella se residencia en el ámbito de las entidades y relaciones de naturaleza social y económica.

En los *Anales franco-alemanes* se publican también las denominadas *Cartas cruzadas* en las que se explicitan los distintos criterios y proyectos de los promotores de la Revista. Marx cierra esta correspondencia con una dirigida a Ruge desde Kreuznach, fechada en septiembre de 1843 (*Escritos de juventud*, 457-460). Allí, junto a otros temas y a pesar de su brevedad, aflora el estado actual de su conciencia en relación a ese estímulo que ha acompañado apasionadamente su itinerario filosófico desde un primer momento: el problema de la *inversión práctica de la filosofía*.

En la *Crítica* Marx ejercitaba una forma de filosofar que revela una convicción: la filosofía debe dirigir sus pasos hacia el universo de las realidades materiales, hacia el mundo de la más desnuda exteriorización. Ahora bien, de nuevo se le hacen presentes aquellas objeciones con las que se tropezó desde su primer encuentro con la filosofía: ¿La exteriorización, la inversión práctica de la filosofía, conduce irremediabilmente a la anulación de la identidad filosófica? ¿Ese «deber ser» en función del cual la filosofía crítica se define frente a lo dado se fundamenta en el cielo de un ideal abstracto y apriorístico? Marx respondía, en lo que puede considerarse una evaluación filosófica de sus reflexiones en aquel verano, de la manera que vamos a ver a continuación.

La primera constatación es que él no abdica de la filosofía. Su fe en el poder de la razón como arma de la transformación del mundo sigue siendo la herencia que con más calor conserva de su originario espíritu joven hegeliano<sup>34</sup>. Define, igualmente, cuál es la naturaleza de esta conciencia filosófica: en primer lugar, la rehabilitación del exoterismo no puede ser, como pretendían sus antiguos compañeros de tertulia filosófica, anticipación dogmática o apriorística sino vuelta al mundo de lo concreto impulsada por la esperanza de la construcción de uno nuevo, cuyos perfiles aún no se atreve a dibujar, pero que surge de la crítica del viejo<sup>35</sup>. En segundo lugar, el retorno al mundo por la crítica comienza por la desmitificación de sus representaciones. Por eso la crítica de la religión y la política es el presupuesto de toda crítica (*Cartas cruzadas*, 459-460). Y finalmente, una vez anclados en el universo de las realidades materiales, se deben indagar ahí los signos del futuro, alumbrar en el ser de las contradicciones reales los contenidos de un nuevo «deber ser», pues es en el seno de las fuerzas de la negación bajo la forma de antagonismos sociales donde emerge la prognosis de la renovación. En este alumbramiento la filosofía crítica hace de partera (*op. cit.*, 459).

Frecuentemente ha trascendido la impresión de que la *Introducción a la Crítica*, sin duda el escrito de mayor impacto y arraigo de los *Anales*, era el exponente de una maduración singular del joven Marx. Se ha hablado del mismo como la forma embrionaria del *Manifiesto*, y, en verdad, no se puede dudar que representa al reflejo cálido de la presencia de elementos nuevos, determinantes y definitivos en la conformación del «Corpus marxiano». Sin embargo, no constituye, a nuestro juicio, un cambio radical en relación con las posiciones metodológicas y de principio que afloran en las conclusiones de la *Crítica* y en el trabajo *Sobre la cuestión judía*.

Ciertamente, Marx aparece en este último escrito de los *Anales* como un revolucionario cabal que describe las relaciones sociales como lucha de clase, postula una transformación radical de la sociedad burguesa por la abolición de la propiedad privada, define al proletariado como el sujeto de una revolución social (*Escritos de juventud*, 500, 501, 502). Pero incluso este nuevo diseño de intereses estratégicos se formula en tales términos que denotan la permanencia de sus raíces y dependencias filosóficas. Los materiales de su discurso denotan el origen feuerbachiano. Se reitera el criterio de que la crítica de la religión y la filosofía idealista representa el presupuesto de toda crítica (*op. cit.*, 491, 497); la fenomenología de la alienación y la emancipación se funda en el principio de la inversión, si bien lo que en Feuerbach era sólo inversión teórica de hegelianismo, acaba siendo en Marx inversión práctica<sup>36</sup>.

En la senda inaugurada en la *Crítica*, Marx aparece ahora más contundente y concreto a la hora de definir ese matrimonio entre realidad social y conciencia filosófica. El aliado de la crítica radical adquiere nombre: el proletariado. Y rompe, ya sin ambages, con el planteamiento originario de la izquierda hegeliana cuando expresa la insuficiencia de la crítica para materializar los medios y fines de una verdadera revolución social (*op. cit.*, 497). Sin embargo, no duda en seguir asignando a la filosofía, en su nueva forma de exteriorizarse y hacerse práctica, la función de anticipar los objetivos de un proyecto de revolución política y social: «La filosofía es la cabeza de la emancipación» (*op. cit.*, 502). La inversión práctica de la filosofía, tal cual la percibe Marx en este momento, no es ni negación del mundo ni adecuación apriorística de éste a aquélla sino unión, ciertamente problemática, entre mundo y razón, que demanda inevitablemente la superación de la filosofía como filosofía. A nuestro juicio, esto es sencillamente completar lo que ya había comenzado en la *Crítica de la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel*. París ha hecho madurar en Marx una pasión revolucionaria, pero en su cultura filosófica aún resuenan la lección de Feuerbach y la añoranza de aquel verano en Kreuznach.

<sup>1</sup> Título completo: *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (261-313), en MEW, Berlín 1957, band 1, 203-333. Traducción castellana: *Crítica del Derecho del Estado*, en Marx, *Escritos de juventud*, F.C.E., México 1982, 319-438 (la citaremos abreviadamente por *Crítica*).

<sup>2</sup> *Carta al padre*, Berlín, 10 de noviembre de 1837, en Marx, *Escritos de juventud*, 6.

<sup>3</sup> Cornu, A., Carlos Marx y Federico Engels, Platina, Buenos Aires 1965, 70-75.

<sup>4</sup> McLellan, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1971, 84-88.

<sup>5</sup> *Prólogo a la Tesis*, en Marx, *Escritos de juventud*, 17. Cuando Marx en su Tesis explicita la naturaleza filosófica de las diferencias entre Demócrito y Epicuro, lo hace pensando en ese horizonte de grandes determinaciones filosóficas que, a su juicio, da sentido a la filosofía post-aristotélica. El átomo para Epicuro más que realidad material es representación del solipsismo del individuo, del principio formal de la propia conciencia individual. La declinación del átomo simboliza la afirmación de la libertad e independencia de esa conciencia frente a un mundo hostil (*Escritos de juventud*, 34, 53-54). La rehabilitación de Epicuro, en el horizonte de su preocupación por ahondar en las relaciones filosofía-mundo, se justifica en tanto que aquél defiende un principio energético, la libertad necesaria para la acción, y la supremacía de la razón frente a las pretensiones de la religión (*op. cit.*, 18).

- 6 Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1974, 134-135.
- 7 Véase la «Nota del capítulo IV de la primera parte de la Tesis», en Marx, *Escritos de juventud*, 59-61.
- 8 *Cuadernos sobre la filosofía de Epicuro, estoicos y escépticos*, Cuaderno VI, en Marx, *Escritos de juventud*, 130-131.
- 9 *Tesis doctoral*, en Marx, *Escritos de juventud*, 132.
- 10 Cuaderno VI, en *Escritos de juventud*, 132.
- 11 *Carta de Jung a Ruge*, de 18 de octubre de 1841, en Marx, *Escritos de juventud*, 698.
- 12 *Carta de Marx a Ruge*, de 7 de julio de 1842, en *Escritos de juventud*, 676.
- 13 *Carta de Marx a Ruge*, de 20 de marzo de 1842, en *Escritos de juventud*, 671-672.
- 14 *Sobre la libertad de prensa*, *Gaceta Renana*, de 10 de mayo de 1842, en *Escritos de juventud*, 189. *El editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia*, *Gaceta Renana*, de 12 de julio de 1842, en *Escritos de juventud*, 226-227. *Carta de Marx a Ruge*, de 9 de julio de 1842, 677.
- 15 *El editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia*, 230.
- 16 En los artículos acerca de la ley sobre los robos de leña, aparecen los primeros síntomas de una fenomenología crítica de las relaciones Estado-sociedad, la oposición entre interés público e interés privado (*Escritos de juventud*, 281-282), la alusión a una clase excluida de toda forma de propiedad en el derecho burgués (*op. cit.*, 253).
- 17 En el artículo sobre robo de leña, la contraposición entre interés público y privado, se resuelve por la apelación a la temprana concepción de Hegel de un Estado ético, expresión ideal de la justicia y la razón (*Escritos de juventud*, 283). Igualmente, en el artículo sobre el proyecto de divorcio, Marx se alinea con los jóvenes hegelianos afirmando la perspectiva deontológica y la separación entre un valor ético y su realización empírica (*op. cit.*, 289-291).
- 18 Desde finales de 1841 aquel primitivo club berlinés se fue convirtiendo en una tertulia literaria. Para estos, la lucha contra la religión era el alfa y omega de toda acción contra el despotismo, despreciando todo movimiento político y social (Cornu, 271). Su verbalismo radical iba parejo al grado de abstraccionismo de sus propuestas filosóficas, Marx, que se siente defraudado por la progresiva esterilidad política y teórica de sus discursos, termina por romper definitivamente con ellos (*Escritos de juventud*, 685-689).
- 19 Feuerbach, L., *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel (1839)*, en *Aportes para la crítica de Hegel*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires 1974, 15-64.
- 20 Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 62, 63, 300.
- 21 La alienación no es un acto positivo por el cual Dios o la Idea Absoluta crea el mundo al exteriorizarse en él su esencia; es, por el contrario, la negación radical de la naturaleza y del hombre por cuanto los despoja de su ser natural o humano (*La esencia del cristianismo*, 77).
- 22 «La esencia de la Teología es la esencia del hombre, trascendente, proyectada fuera del hombre. La esencia de la Lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre colocado fuera del hombre» (Feuerbach, *Tesis provisional para la reforma de la filosofía*, Buenos Aires 1969, 29. «El espíritu absoluto es el espíritu fallecido de la teología que, como espectro, todavía merodea en la filosofía hegeliana». *Op. cit.*, 31).
- 23 *El comunismo y la Gaceta general de Aubsburgo*, *Gaceta Renana*, de 16 de octubre de 1842, en *Escritos de juventud*, 246-247.
- 24 MEW, band 27, Berlín 1963, 417.
- 25 Marx, *Prefacio a la Contribución a la crítica de la Economía política*, Comunicación, Madrid 1970, 36.
- 26 «El estamento privado, la sociedad civil, no puede aparecer aquí como "lo que ya es". Pero, ¿qué es lo que ya es? Un estamento privado, o sea, la antítesis y la separación del Estado. Para llegar a adquirir actividad y significación política, tiene que renunciar más bien a ser lo que ya es... Este acto político es una total transubstanciación. Mediante él, la sociedad civil tiene que desprenderse totalmente de sí misma en cuanto sociedad civil... Por tanto, para comportarse como ciudadano real del Estado, para adquirir significación y actividad política el individuo se ve obligado a salir de su realidad civil, a hacer abstracción de ella, a retirarse en su individualidad de toda esta organización». *Crítica*, 389.
- 27 En la *Crítica* van emergiendo otros temas que confirman el desplazamiento del interés de Marx: Se define la esencia del hombre por su sociabilidad (335, 340), si insinúa igualmente la necesidad de hacer de la determinación material la razón última de las formaciones sociales (393 y ss.).
- 28 Rossi, M., *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*, Comunicación, Madrid 1971, 268.
- 29 Frecuentemente se recurre a *La «Ideología Alemana»* para rastrear los criterios de la teoría marxiana de la deformación ideológica, olvidando que los materiales de esa singular y reconocida aportación de Marx estaban depositados en el escrito que acabamos de comentar al explicar los contenidos de la naturaleza idealista de la filosofía de Hegel.
- 30 *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, en *Escritos de juventud*, 491-502.
- 31 *Cartas cruzadas en 1843*, en *Escritos de juventud*, 441-460.
- 32 *Sobre la cuestión judía*, en *Escritos de juventud*, 463-490.
- 33 «El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que le domina y es adorada por él». (*Sobre la cuestión judía*, 497). Es evidente que Marx conoce el artículo de Hess sobre «*La esencia del dinero*», previsto para los «*Anales*», y sus afirmaciones son un preanuncio de lo que más tarde desarrollará en los «*Manuscritos*».

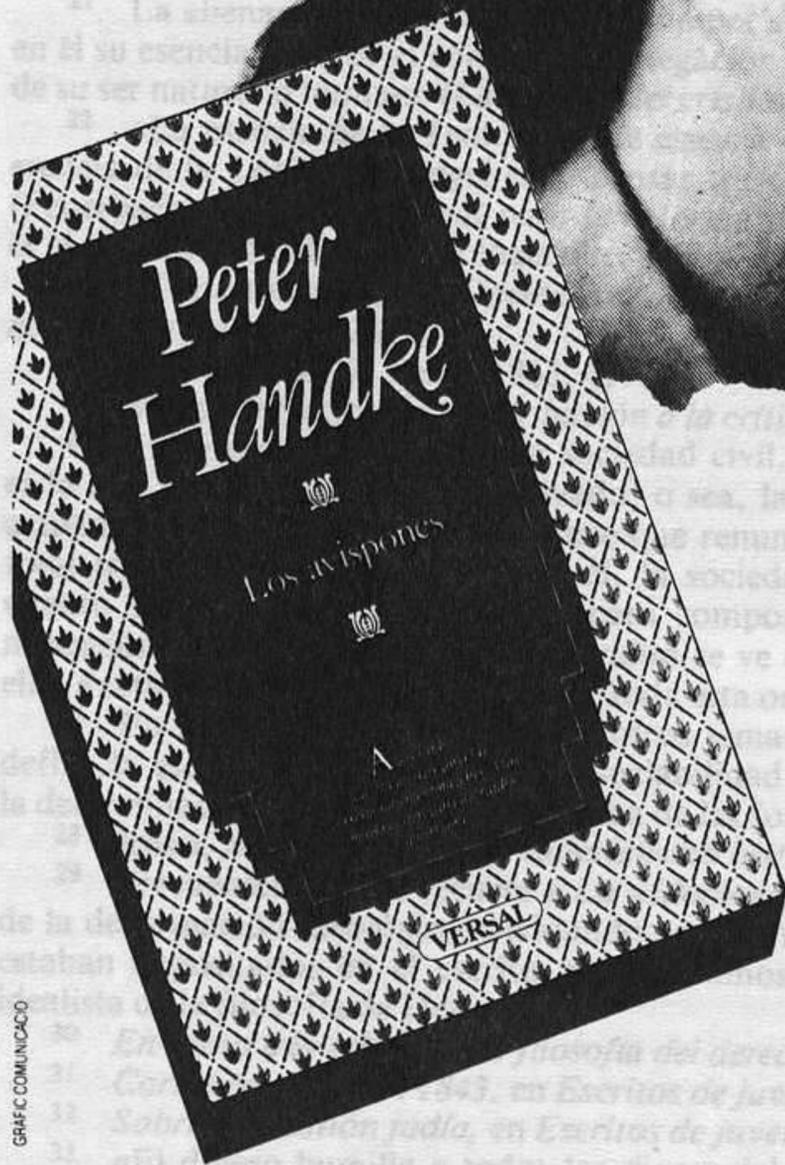
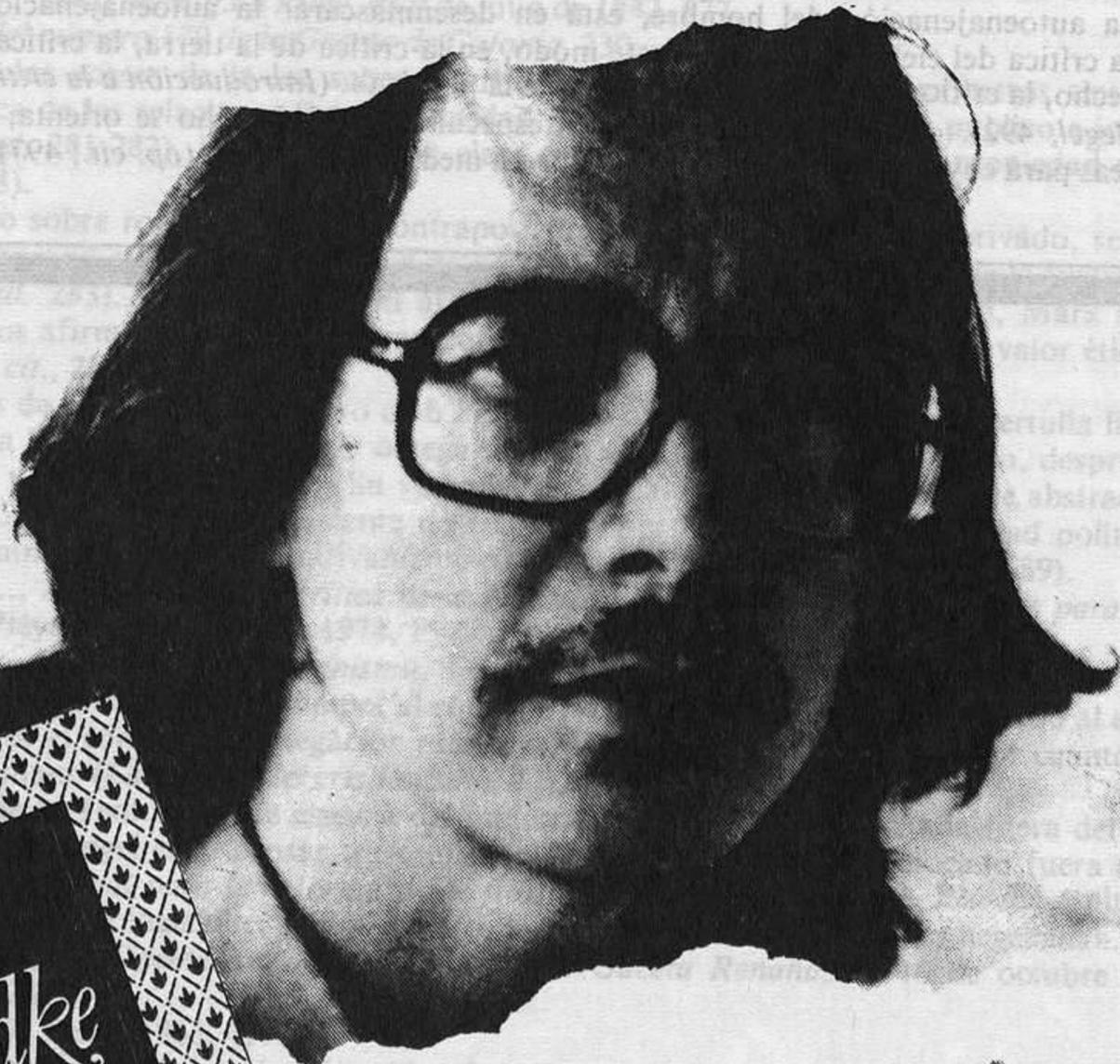
<sup>34</sup> «Podíamos resumir la tendencia de nuestra Revista en estas palabras: Que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica en cuanto a sus luchas y aspiraciones... Para hacerse perdonar sus pecados, a la humanidad le basta con explicarlos tal y como son». (*Cartas cruzadas*, 458).

<sup>35</sup> «La ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo. Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución de todos los enigmas quieta en los cajones de su mesa y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que le cayeran en ella los pichones asados de la ciencia absoluta. La filosofía se ha secularizado, y la prueba más palmaria de ello la tenemos en que la misma conciencia filosófica se ha lanzado, no sólo exteriormente, sino también interiormente, al tormento de la lucha». (*Cartas cruzadas*, 458).

<sup>36</sup> «La misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profundas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política». (*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 492). «La crítica de la filosofía especulativa del derecho se orienta, no hacia sí misma, sino hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica» (*op. cit.*, 497).



# Peter Handke



## Los Avispones



La novela que lo dio a conocer

Descubra la intimidad de Peter Handke a través de un relato lleno de hechos evocadores que se recomponen en la historia cotidiana de una familia de aldea, de una casa, de la vida de las avispas y sus avatares con los humanos, de un hermano ahogado, de la soledad de un narrador ciego. Escuche el relato de unos personajes fríos y esquemáticos, incapaces de comunicarse entre sí. Tan sólo el monólogo los introduce en el mundo del lenguaje.

BIBLIOTECA DEL CORONDEL

VERSAL

Otro gran éxito de Versal  
**EXTRAORDINARIOS**  
La revelación literaria del año  
Premio Goncourt 1983



# BERTOLT BRECHT

## BRECHT: LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA DESDE EL EXILIO

Mario Merlino

«Alegría de comer carne, un [lomo jugoso y con el pan casero, cocido [en el horno, perfumado Grandes rebanadas de queso; [y de la jarra beber cerveza fresca, todo esto dicen que son bajezas. Pero [yo pienso que bajar a la fosa sin haber probado un bocado [de carne buena es inhumano y esto lo digo yo [que soy un mal comedor.»

(Bertolt Brecht.

*Alegría de comer carne)*

Bertolt Brecht nunca estuvo en España, a diferencia de otros intelectuales antifascistas de su generación, como Ludwig Renn (autor de *Der spanische Krieg*, «La guerra española»), Willi Bredel, Stephen Spender, Gustav Regler, enrolados en las brigadas internacionales. En parte de su obra, sin embargo, llega a reflejar la conmoción que le produjeron el estallido y desarrollo de la guerra civil española. Exiliado por los nazis —que le retiran la nacionalidad alemana en 1935—, Brecht se instala con su familia en Skovsbostrand, cerca de Svendborg (Dinamarca), en diciembre de 1933. Allí compra una casa junto al río Sund, en la que vive hasta 1939, fecha en que se traslada a Suecia, fecha también de la derrota republicana y del comienzo de la Segunda Guerra Mundial.

La obra de Brecht ligada

con la guerra civil española comprende los siguientes textos: a) la pieza de teatro en un acto titulado *Los fusiles de la madre Carrar*; b) las escenas 22 y 23 de *Terror y miserias del Tercer Reich*; c) el discurso enviado al II Congreso Internacional de Intelectuales para la Defensa de la Cultura, realizado en julio de 1937, cuyas reuniones se celebraron en Valencia, Madrid y Barcelona; d) fragmentos del *Me-ti. Libro de las mutaciones*; e) textos en prosa y poemas que revelan reflexiones políticas y de técnica teatral, vinculadas con la representación de *Los fusiles de la madre Carrar*, y f) otros textos referidos directa o indirectamente a la realidad española, como el poema *Para leer por las mañanas y las noches*.

La circunstancia del exilio, siendo el nazismo su blanco principal, condiciona en

Brecht un *modo de ver* la guerra civil *desde fuera*. Su documentación en noticias periodísticas, o en testimonios de refugiados españoles o de amigos suyos que estuvieron en España, le permite, a veces oblicuamente, situar en el ámbito internacional una lucha que, en efecto, reprodujo en un territorio determinado un conflicto entre dos concepciones del mundo.

### *Armas para España republicana*

El 24 de marzo de 1937 Brecht acaba la primera versión de una obra sobre la guerra civil española con el título *Generales sobre Bilbao*. Posteriormente modifica esa versión y nace así *Los fusiles de la madre Carrar*. Del País Vasco, la acción se traslada a Andalucía. Por otra parte, la tendencia de Brecht a adaptar obras ya escritas, introduciendo variantes de espacio, tiempo y de reinterpretación ideológica, explica que para *Los fusiles* se haya servido de la pieza del irlandés John Millington Synge (1871-1909), *Riders to the Sea* («Jinetes hacia el mar», según la traducción al castellano realizada por Zenobia Camprubí de Jiménez y Juan Ramón Jiménez, editada en Madrid en 1920).

En *Los fusiles de la madre Carrar* la crítica se dirige contra la neutralidad y, específicamente, contra la política de no intervención por parte de las democracias occidentales. El asunto eje de la acción dramática, que tiene un desarrollo lineal, es el conflicto de Teresa Carrar, pescadora andaluza, ante la posibilidad de que Juan, su hijo mayor, vaya al frente y muera en la guerra. Por esa razón, ocultándole la reunión que otros pescadores

tienen en una escuela, ha dispuesto que vaya a pescar, como de costumbre. Su otro hijo, José, es demasiado joven (finalmente se demostrará la inconsistencia de tal pretexto), y está en la casa. La negativa a afrontar el compromiso tiene un antecedente que no sólo explica el conflicto del personaje, sino que también fija una referencia histórica: la muerte de su esposo, Carlos Carrar, durante la insurrección y el cerco de Oviedo, en octubre de 1934.

Las distintas situaciones de la obra presentan a otros personajes que abarcan: las familias vecinas (los Pérez, los López, los Turillo); Manuela, la amiga de Juan, miliciana; Pedro Jaqueras, hermano de Teresa, obrero; Pablo, el miliciano herido; un cura; un grupo de niños y, en la escena final, las mujeres que entran «con las manos cruzadas sobre el pecho y rezando el Ave María», junto con los pescadores que transportan el cuerpo de Juan, ametrallado por la balandras pesqueras de los generales.

Cada personaje (aún los aludidos) alegoriza tipos, situaciones y sectores sociales, su responsabilidad frente a la guerra, y hasta hechos significativos de la historia de España. En este aspecto, la *señora Pérez* es uno de los personajes más interesantes. Mencionados en las primeras escenas como grupo familiar indiferenciado, los Pérez son los que encienden la radio, por la que se escucha la voz del general Queipo de Llano, aunque, según se aclara, «no lo hacen porque les interese». La crisis del 98 y el hambre se particulariza en la muerte de dos de sus hijos; la emigración es salida y paliativo de la pobreza, tanto externa (Andrés, uno de los hijos, está en América del

Sur) como interna («Mariana vive en Madrid»); en el seno de la misma familia, coexisten dos respuestas ideológicas: Inés, maestra de Juan y José (los hijos de Teresa), decide «tomar un fusil»; Fernando, en cambio, «está con Franco». Por otra parte, la muerte de Inés en el frente se inserta en el conjunto de las exhortaciones a abandonar la neutralidad. En tal sentido, tiene un valor semejante al de la muerte de Carlos Carrar, o la de la señora López, o la mención de los fusilados de Badajoz, datos que conforman una línea progresiva culminante en la muerte final de Juan, pie definitivo para el combate. Asimismo, el que Inés haya sido maestra se enlaza con la crítica de la educación bajo el franquismo, ya que «no estaba dispuesta a enseñar que dos mas dos son cinco y que el general Franco era un enviado de Dios».

En el *tempus* dramático de Teresa se encadenan las dudas, preguntas y vacilaciones entre la resignación y la acción. La muerte de su hijo la empuja a luchar —ella también— contra «los generales». Al encarar la neutralidad como ilusión, Brecht pone también a la Iglesia en tela de juicio. Teresa esconde los fusiles que dejara su esposo muerto y se refugia en la fe como el único y aparente modo de salvación. De la misma manera teme por su hijo y vigila, junto a la ventana, para ver si la luz de la barca sigue encendida. Pero esa ventana (abierta) trae los ecos del mundo de afuera, el ruido de cañones, los niños que cantan burlándose de la supuesta cobardía de Juan el pescador, los coros de las brigadas internacionales que desfilan. Es imposible aislarse del mundo exterior.

El cura, como personaje, es figura complementaria y do-

ble de Teresa. El es, asimismo, pretexto para desnudar las contradicciones de la Iglesia frente a la guerra civil: por un lado la defensa del pacifismo y la neutralidad; por otro, la conciencia de las divisiones dentro del clero vasco. Ampliando el marco que caracteriza la actitud de la Iglesia, en *Los fusiles de la madre Carrar* aparecen, a través de la Voz que representa a Queipo de Llano, alusiones al deán rojo de Canterbury, famoso en Inglaterra por sus opiniones favorables a la República y su adhesión al proceso soviético, así como por sus protestas en contra del bloqueo de las costas españolas, dispuesto por el Comité de No Intervención.

### *Episodios de la guerra*

Desde el punto de vista de la situación geográfica, *Los fusiles* se desarrolla en Andalucía, y esta situación se especifica con las referencias de los personajes a un trayecto claramente delimitado: la carretera que une Málaga con Almería. Aparecen citados Motril y un cabo que, a juzgar por los estudios que detallan las operaciones militares en esta zona, ha de ser probablemente el Sacratif. La acción está datada, confusamente, en abril de 1937, es decir, dos meses después de la caída de Málaga. Si Málaga es tomada el 8 de febrero y Motril el 11 (Pedro, que viene de allí, aclara que «anoche aún se resistía»); si la fuga hacia Almería está narrada por el obrero como un hecho contemporáneo a la acción, ésta ha sido erróneamente situada en *abril* de 1937. Esta fecha, sin embargo, —y aquí se entrecruzan el proyecto inicial, los «generales sobre Bilbao», con la versión definitiva—, corresponde a los episodios que afectan a la costa vizcaína: la imposi-

ción del bloqueo, por ejemplo. Un documento importantísimo para el conocimiento de lo sucedido durante la fuga en masa por la Costa del Sol es el de un testigo encargado de la asistencia para las transfusiones de sangre: el médico canadiense Norman Béthune. Tal documento es *Le crime de la route Malaga-Almeria*, folleto de unas cuatro páginas, acompañado por fotografías que «révèlent la cruauté fasciste», y donde Béthune calcula el número de fugitivos en ciento cincuenta mil, refiriéndose a los «doscientos kilómetros de miseria». Si Brecht no llegó a conocer ese texto, y sólo se basó en testimonios periodísticos, es posible que haya conocido la película *Heart of Spain*, de Herbert Kline, sobre la labor desarrollada por Béthune. Aunque este conocimiento haya sido posterior, a juzgar por una nota de su diario de trabajo, del 9 de febrero de 1942, es importante tenerlo en cuenta porque manifiesta en qué medida la conciencia de Brecht se mantuvo atenta al proceso de la guerra civil y de su inserción en el fenómeno político europeo, mientras aquella duró y aún después. En esa nota habla del encuentro que tuvo con Kline en Hollywood y cuenta que éste exhibió sus películas documentales sobre España, Checoslovaquia en 1938, Inglaterra en el 39 y una llamada *Krisis*, sobre los acuerdos de Munich. Los califica de «documentos realmente grandiosos».

Los datos que Brecht utiliza, relacionados con el frente malagueño, se complementan con dos escenas de *Terror y miseria del Tercer Reich*, obra construida a partir de recortes periodísticos. La escena 22 se titula «Llega al cuartel la noticia del bombardeo de Alme-

ría». Esta acción, calificada como un castigo ordenado por Hitler («porque los de allí son rojos»), sirve para meditar sobre el fetichismo del deber patriótico. Aunque Brecht sitúa la llegada de la noticia del bombardeo en febrero de 1937, es muy seguro que —dada su repercusión internacional— se refiere al realizado el 31 de mayo de ese año por la escuadra alemana, como venganza por las bombas que, cinco días antes, dos aviones republicanos arrojaron sobre el acorazado alemán *Deutschland*, anclado frente a Ibiza. Como prueba de la repercusión de este bombardeo, al mes siguiente (en junio) los emigrantes alemanes en París organizaron una manifestación para denunciar la intervención nazi en España, visible en tres acciones fundamentales: el bloqueo de Bilbao, el bombardeo y destrucción de Guernica y el bombardeo de Almería. Además de realizar una colecta, dirigieron un manifiesto a la embajada española:

«Con toda verdad afirmamos que no somos sólo nosotros, los emigrantes alemanes antifascistas, los que miramos con profundo aborrecimiento estos crímenes del imperialismo pardo, sino que con nosotros están también muchos millones de compatriotas nuestros en Alemania. Son alemanes que hoy, en las filas del ejército popular español, lavan con su sangre el oprobio de Guernica y de Almería ante el mundo.»

La escena 23 de *Terror y miserias del Tercer Reich* se llama «Contratación de mano de obra» y contiene, en el plano general, una crítica a la economía basada en la industria armamentista; en el plano de las referencias contemporáneas, se alude a la guerra ci-

vil española y a la fabricación de bombarderos para enviarlos a España. El grito final de la mujer, rebelándose contra el «fatalismo» de la guerra y el militarismo, es paralelo a la decisión de lucha en Teresa Carrar. Su grito vale como exhortación dirigida a los otros personajes y al propio público:

«¿Y qué es útil? ¡Hagan, pues, lo que es útil!»

### *Breve y leve digresión sobre las armas o la caída del mito del vuelo*

La guerra alimenta, crea fuentes de trabajo, pone límites al paro, inaugura nuevos campos de batalla, nuevos escenarios bélicos. Y ella, a la vez, necesita reproducirse, exige otros alimentos: hombres a su servicio, eficacia en el arte de morir por la Patria y otras abstracciones de la misma familia. Exige una nueva relación de los hombres con los objetos. Las armas de la técnica —por lo tanto, las que proponen los inventores y los sabios— son cada vez más sofisticadas. Y la guerra progresa. En una nota de su *Diario*, del 28-VIII-40, Brecht reflexiona sobre estos asuntos y alude a *Queremos volar*, libro cinematográfico para niños, que escribiría en colaboración con el escritor sueco Henry Peter Matthis:

«En los epigramas griegos, cualquier objeto práctico fabricado por el hombre puede ser tema de poesía, incluso las armas. Los cazadores y los guerreros consagran su arco a la divinidad. No importa que la flecha se clave en el pecho de un hombre o un ave. En nuestros tiempos, las inhibiciones morales contribuyen en gran medida a ahogar esta poesía de los objetos. La be-

lleza de un avión tiene algo de obscuro. En Suecia, antes de la guerra, propuse realizar un filme cuyo lema sería «¡el avión de la juventud trabajadora!» (se trata de un arma que necesita de una mano firme), y que sólo pretendía expresar el sueño del vuelo, acariciado por la humanidad. La pregunta surgió al instante: ¿tratará sobre pilotos de bombarderos?»

En *El vuelo de Lindberg*, de 1929, Brecht ya había manifestado su inquietud por las consecuencias del progreso técnico y sus aplicaciones en la industria bélica y, concretamente, por «el avión, la nueva arma». En la misma línea cabe situarse *En la jungla de las ciudades*, donde analiza la competencia deportiva como una de las formas primarias del carácter bélico de la sociedad capitalista. En el engranaje que mueve a la guerra —y España como campo de prueba es una variante de la misma maquinaria—, «el soldado ha pasado a ser un elemento de combate más. Los motores «lo llevan». La puntualidad de las operaciones no está garantizada por la responsabilidad, sino por el cronómetro. Los motores deben ser incansables; se siembra paracaidistas como quien siembra bombas, y las bombas no necesitan coraje. Coraje haría falta para negarse a subir al avión» (*Diario de trabajo*, 3-VI-40).

### *Historias de lucha intelectual y de mujeres*

Durante su estancia en Dinamarca, en febrero de 1938, le preguntaron a Bertolt Brecht cómo explicaba las relaciones entre arte y política, a propósito de su acercamiento a la guerra civil española.

Su respuesta —de la que extraigo algunos fragmentos— fue:

«Comprendo su pregunta. Usted me ve aquí sentado, contemplando el Sund, que no tiene nada de belicoso. ¿De dónde me viene, pues, el ocuparme de la lucha del pueblo español contra sus generales? Considere, empero, por qué estoy aquí sentado. ¿Cómo podría mantener alejado de mis escritos lo que tanto ha influido en mi vida? Y también en mis escritos. Porque, a pesar de todo, estoy aquí sentado como proscrito y me han arrebatado, ante todo, a mis lectores y oyentes, cuyo lenguaje yo hablo, que no son solamente personas a las cuales entrego composiciones literarias, sino personas a las cuales va dirigido mi interés más profundo. Sólo puedo escribir a personas por las cuales me intereso; por esto *mis composiciones son exactamente lo que las cartas (...)*. La pequeña pieza de la que hablamos trata de la lucha de una pescadora andaluza contra los generales. Intento mostrar cuán difícil le resulta empeñarse en esta lucha, cómo no empuña las armas más que en extrema necesidad. Porque la humanidad tiene que hacerse guerrera en los tiempos que corremos para no ser exterminada. Y al propio tiempo es *una carta a la pescadora en la que se le da la seguridad de que no todos los que hablamos alemán estamos de parte de los generales y mandamos bombas y tanques a su país*» (el subrayado es mío).

Este mensaje (o *carta*) de solidaridad se enlaza con el discurso que Bertolt Brecht envía para ser leído en el II Congreso Internacional de la Alianza de Intelectuales para la Defensa de la Cultura, destinado a fijar las posicio-

nes de los escritores frente a la guerra civil española. Las sesiones se abrieron en Valencia, el 4 de julio de 1937. Antes de la apertura del congreso, se produce un encuentro en París entre Karin Michaelis, Ruth Berlau, el periodista y escritor soviético Mijail Koltsov y Bertolt Brecht. Este se muestra contrario a viajar a Madrid, manifestando que no entiende cómo es posible concebir una obra residiendo en un hotel madrileño, con la perspectiva de servir de blanco de las bombas. Esta actitud parece haber provocado roces con Ruth Berlau, su amante y colaboradora (la «querida» Laitu del *Ma-ti*, *Libro de las mutaciones*), y con Mijail Koltsov, a pesar de que éste, tal como lo declara en su *Diario*, opinaba que «no hace falta venir a España para defenderla. Se puede combatir en defensa de su causa en cualquier región del globo, pues el frente de lucha, hoy, es todo el mundo». Ante la decisión de Ruth de viajar a Madrid, junto con Koltsov, Brecht escribió un poema titulado *Para leer por las mañanas y las noches*, en el que utiliza una ambigua primera persona (¿la de Ruth pensando en él o él mismo autojustificándose?):

«Aquel a quien amo  
me ha dicho

que me necesita.

Por eso

me cuido,

observo el camino

y temo cada gota de lluvia

que me pueda golpear.»

Este poema (o «carta» enviada a Ruth Berlau, ya en España) se agrega al discurso dirigido al congreso; ambos revelan un curioso cruce biográfico de lo político y lo amoroso. Según el testimonio de María Teresa León, en *Memoria de la melancolía*, fue Ernst Busch, «viejo amigo de

los días de la guerra española, cuando enseñaba a cantar a los soldados del 5.º regimiento», quien leyó el discurso de Brecht en Valencia. Sin embargo, según Raúl González Tuñón, delegado por Argentina, Brecht leyó su discurso en la sesión de clausura, realizada en el teatro de la Porte Saint Martín, de París, y presidida por Heinrich Mann, André Malraux, José Bergamín y Louis Aragon. Según González Tuñón, Brecht se refirió, en su discurso, «a la guerra civil española y principalmente a la figura del poeta mártir García Lorca». En el texto conservado, editado en castellano por la Editorial Tiempo Nuevo (Caracas, 1970) como uno más de sus *Escritos políticos*, Brecht continúa desarrollando el tema de la base material de la cultura, que ya había expuesto en el Congreso de Intelectuales celebrado en 1935. Inserta tal cuestión en el contexto histórico de su país, Alemania, y analiza las pruebas de la expansión imperialista, sin dejar de lado el fenómeno italiano.

«Hace ahora cuatro años que se desarrolló en mi país una serie de terribles acontecimientos que indicaban que la cultura había ingresado, en todas sus manifestaciones, a una zona de peligro mortal.»

Así aparecía situada la agresión de los ejércitos franquistas contra la República y el pueblo español:

«Los monstruosos acontecimientos de España, el bombardeo de ciudades abiertas y aldeas, la matanza de poblaciones íntegras, abren los ojos a un número cada vez mayor de personas respecto al significado de los procesos no menos monstruosos, aunque de apariencia no tan dramática, que se desarrollaron entonces

en países como el mío, en los que el fascismo conquistó el poder. Descubrieron entonces que la destrucción de Guernica y la ocupación de los sindicatos alemanes en mayo del 33 tenían una terrible causa común. El clamor de quienes son muertos en las plazas públicas refuerza el inaudible clamor anónimo de quienes son torturados tras los muros de los sótanos de la Gestapo.»

Respondiendo a la consigna de Rudolf Hess —«cañones o mantequilla!»—, redefinida por Hitler en 1937 como «¡Cañones o esclavitud!», Brecht se vale del código alimenticio en su relación con los intereses bélicos, interpretando el nexo entre la dictadura nazi y la guerra civil española:

«Cuando las dictaduras fascistas fabrican sus flotas aéreas, sus propicios pueblos no reciben mantequilla, y el pueblo extranjero recibe bombas. Los sindicatos estaban a favor de la mantequilla y en contra de las bombas: fueron cerrados.»

También en *Los fusiles de la madre Carra* se desarrollan los vínculos entre el problema alimenticio y la necesidad de armarse para combatir la sublevación fascista. La acotación final de la pieza señala la síntesis que conlleva el reconocimiento de Teresa Carrar: «Mientras el obrero toma los fusiles, ella mira el pan, lo saca del horno y se acerca a los dos (el obrero y su hijo). Toma uno de los fusiles». Sólo la lucha revolucionaria es capaz de acabar con la falsa dicotomía entre los alimentos y la guerra. Fiel a su idea de la base material de la cultura, concluye Brecht que la acción fascista implica una «ofensiva general contra la cultura en general».

«Al privárseles de sus posiciones política y económicas, los pueblos alemán e italiano perdieron toda posibilidad de productividad cultural —hasta el señor Goebbels se aburre en sus teatros—, mientras que el pueblo español, al defender por las armas su tierra y su democracia, conquista y defiende su productividad cultural: con cada hectárea de terreno, un centímetro cuadrado de tela del Prado.

Si esto es así, si la cultura es algo inseparable de la productividad total de los pueblos, si una única intervención violenta puede quitar a los pueblos la mantequilla y el soneto, es decir, si la cultura es algo tan material, ¿qué debe hacerse para su defensa?»

La última parte del discurso leído en Valencia se detiene en la necesidad de identificar a los «criminales», para convertir «el repudio por la violencia en violencia». Nueva similitud con el proceso que cumple Teresa Carrar; analogía, por otra parte, con una constante brechtiana: la de presentar a los falsos héroes del fascismo como auténticos delincuentes políticos, como es el caso de *La resistible ascensión de Arturo Ui* o de la novela *Los negocios del señor Julio César*. En definitiva, si la cultura es un hecho material y, además, es «atacada con armas materiales», materiales también han de ser las armas que se utilicen para su *defensa*. Las guerras, instrumentos al servicio del principio del espacio vital, «no cesan ya», concluye Brecht. Y hace un balance que es, al mismo tiempo, reafirmación de una continuidad:

«Los escuadrones aéreos italianos que se habían lanzado sobre la desdichada Abisinia se remontaron por el aire,

con su aceite caliente aún, y se unieron a los escuadrones alemanes para lanzarse conjuntamente con ellos sobre el pueblo español. Esta batalla aún no ha concluido, y ya se alzan sobre China los escuadrones aéreos del Japón imperialista.»

Mientras se realiza el congreso, Brecht envía a Ruth Berlau otros poemas, además de *Para leer por las mañanas y las noches*. Hay cinco poemas que hablan de Lai-tu y la guerra, incluido en el *Me-ti*. Según lo que se narra en este libro, Lai-tu había viajado a España para preparar un informe sobre la guerra civil. El poeta Kin-yeh se declara «cobarde» y temeroso, y resume, en la «segunda canción a su hermana», si no un desajuste, al menos la incertidumbre o la dualidad: por un lado sus enseñanzas (la formación teórica sobre la revolución, que Ruth admiraba) y, por otro, los alcances de la práctica:

«Yo te he enviado a intervenir en luchas extrañas, a comer comidas extrañas de platos [extraños, a poner a prueba hombres extraños, a pensar pensamientos extraños. He despertado tu curiosidad y te he prevenido. Te he retenido y te he enviado lejos. Si no regresas, ¿qué será de mí? Y si regresas, ¿quién será la que regresa?»

Del desencuentro entre Ruth Berlau y Bertolt Brecht —quien le había pedido que regresara— nació el bello poema que dice:

«Si la piedra dice que caerá [al suelo si tú la arrojas al aire, créele.

Si el agua dice que te mojarás si te sumerges en ella, créele.

Si tu amiga te escribe que [volverá, no le creas: no es una ley de la naturaleza.»

Las razones del desencuentro: la aventura vivida por Ruth con el sueco Georg Brenting, diputado socialdemócrata y miembro del comité pro España republicana. Una vez superado este fugaz desengaño amoroso, Brecht regresa a París, donde trabaja con Stalan Dudow en la puesta en escena de *Los fusiles de la madre Carrar*, que se estrena en octubre de 1937 como parte de la campaña de solidaridad con el pueblo español. Mientras tanto, Ruth Berlau trabaja en Copenhague en las tareas de coordinación del estreno de la misma obra en su versión danesa.

#### *Después de la derrota*

«¿Vivo por ejemplo en la [noche anterior al milenario [de los Césares? Los generales españoles apun- [tan sus tanques para defender los arados de [madera de sus fincas. Los generales del este del Elba [usan Stukas para defender la caza en la [Masuria.»

Instalado en Lidingö, isla situada frente a Estocolmo, entre mayo de 1939 y abril de 1941, Brecht se reúne con emigrados alemanes, escritores suecos, ex brigadistas, para discutir «los errores cometidos en España» (nota de su *Diario*, del 23-III-42). Existen proyectos —que nunca llegó a realizar— en los que se manifiesta cómo persistía la preocupación por España y el contexto europeo: desde la idea

de hacer una versión cinematográfica sobre el bloqueo de Bilbao, hasta una segunda parte de *La resistible ascensión de Arturo Ui*, «totalmente irrepresentable» (nota de su *Diario*, del 12-IV-1941), tomando como países de referencia España, Alemania (Munich), Polonia y Francia. Con intención semejante, en 1942 proponía una obra titulada *El mercado de las naciones*: «Manchukuo, España y Abisinia, son vendidas; luego Francia (que es vendida por franceses). Entre una y otra operación hay ventas menores como las de chatarra, petróleo, goma, etc.».

En *Memoria de la melancolía*. María Teresa León ha dejado testimonio del día en que conoció a Brecht, junto con Rafael Alberti. Fue en enero de 1956, en Berlín. Con Alberti conversaron sobre la obra *Noche de guerra en el Museo del Prado*. Brecht opinó sobre cómo debía ser la escenografía y comentaron un libro con grabados de Goya.

En esta síntesis sobre los contactos y preocupaciones

de Brecht en relación con España, y específicamente la guerra civil, merece mención aparte su comentario sobre el *Guernica* de Picasso:

«Es una verdadera expresión artística de tiempos en que los astrónomos utilizan la imagen de una granada que estalla para explicar el mundo. ¡Qué tormenta salvaje la que destruyó todo un mundo! ¡Qué tormenta musical la que barrió esos escombros!»

Después del comentario, concluye: «me he propuesto hacer algo dentro de esa línea, algún día». En el terreno de su preocupación por los objetos producidos por la técnica y la carrera armamentista, destaca su reflexión sobre «la idea de camuflar a los tanques» que, según Cocteau, partió de Picasso y su principal objetivo consistía en hacer invisibles a los soldados. Dentro del plano ético y estético de Brecht, en el combate que se establece entre un tanque y un ser humano, casi fatalmente vence el primero, salvo en

el caso de que el hombre recupere su capacidad natural de pensar. Y si vence el tanque, sin duda será porque «el tanque no es un caballo», no se le puede domar fácilmente, y quien aparentemente lo conduce es una suerte de triste engranaje. Por tal razón, lo mejor sería —como en el caso del avión y de los hombres— armarse de coraje para no subir al tanque. Recuperar otros objetos más amables y nobles: «los cuchillos y tenedores cuyos mangos de madera han sido cogidos por muchas manos», por ejemplo. Recuperar «la alegría de comer carne» y «beber cerveza fresca». Negarse a subir al tanque. Negarse.

Este artículo sintetiza los principales capítulos del libro inédito *Los alimentos de la guerra*. *Los fusiles de la madre Carrar* (trad. de Oscar Ferrigno) y *Terror y miserias del Tercer Reich* (trad. de Raquel Warschaver), figuran en el tomo III del *Teatro completo* editado por Nueva Visión, Buenos Aires. Otro texto de interés es el *Diario de Trabajo* (tres volúmenes), editado también por Nueva Visión.

## LA RESISTIBLE VISION SACRALIZADORA DE BRECHT

Guillermo Heras

«Considerando que mientras escribo piezas dramáticas o leo novelas policiales, cualquier voz humana dentro o enfrente de mi casa constituye un agradable pretexto para hacer un paréntesis, he decidido crearme una zona de aislamiento que será el piso donde está mi cuarto de trabajo y aquel rinconcito que hay frente a la casa, limitado por el in-

vernadero y la glorieta. Ruego no considerar esta disposición como algo de estricta observancia. Los principios se mantienen vivos porque son transgredidos.»

(Notas autobiográficas.  
1954. Bertolt Brecht)

Este fue uno de los últimos textos que Brecht escribió en

sus diarios, quizá coincidiendo con las también últimas fases de lo que muchos aseguraron fue una profunda crisis política. Günter Grass, en su obra *Los plebeyos ensayan la rebelión*, especula abiertamente sobre la postura contradictoria del gran Brecht. Hace apenas unos tres años visité el *Berliner Ensemble* y la casa donde vivió Brecht, en la Chausseestrase 125, de Berlín Oriental. Aún recuerdo la profunda impresión que me hizo recorrer los lugares en los que había creado y vivido uno de los «maestros» éticos y estéticos de nuestra cultura de la resistencia antifranquista. Y, sin embargo, al estar allí, al poder desmitificar el famoso efecto de la distanciamiento o repasar con la mirada la interesante biblioteca de novelas negras y policíacas que Brecht devoraba, sentí a la vez la sensación de haberme liberado de un peso que, en cierta medida, me había constreñido durante años. Recuerdo cómo ya en el año 1969, cuando yo empezaba a hacer teatro aficionado, nuestra pasión por Brecht superaba lo incierto y mediocre de nuestras propuestas escénicas. Unas malas traducciones argentinas, unos artículos de la revista *Primer Acto* y las notas del *Pequeño Organón*, eran una parte importante de nuestros libros de cabecera. Luego, largas discusiones en la Escuela de Arte Dramático con nuestros prehistóricos profesores, los enfrentamientos entre stanislavskianos y brechtianos, así como algún estudio más analítico y sensato sobre la vida y obra de Brecht, vinieron a poner un punto de inflexión entre el caos y una posible lucidez.

En 1974, con mi incorporación profesional al grupo Tá-bano, me enfrento por primera vez al compromiso real de

encarar una puesta en escena de Brecht con una repercusión mucho más mayoritaria que los primitivos escauceos barriales. El texto elegido fue *La ópera de tres centavos*, un texto clásico de su repertorio. Pero cuando más ilusionados estábamos con el proyecto llegó una desalentadora noticia: los herederos y depredadores de sus derechos no daban el permiso a las ligeras modificaciones, impuestas sobre todo por nuestros problemas presupuestarios, que nosotros proponíamos. Fue en ese momento cuando tomamos una de las decisiones más brechtianas de nuestra historia grupal: nos fuimos al original en el que se había inspirado Brecht, *La ópera de los mendigos*, de John Gay, y a partir de este original elaboramos nuestra propia creación colectiva *La ópera del bandido*.

Esta pequeña anécdota quizá sirva para ilustrar la forzada esclerotización a la que los ortodoxos herederos del genial autor someter los textos creados en un momento y condición determinada, pero que con el paso del tiempo requieren una nueva y contemporánea lectura. En esta interesada actitud cabe señalar dos factores fundamentales: por un lado el dogmatismo ideológico que quiere convertir a Brecht en el continuo «Papa rojo» de los dramaturgos del siglo XX y, por otro lado, un curioso y plenamente burgués sentido de los llamados «derechos de autor», como fuente permanente de grandes sumas de dinero procedentes de todas las puestas en escena que desde hace muchos años se realizan de los múltiples textos de Brecht. Estos dos condicionantes extremos, unidos al afán museístico de las autoridades político-culturales de la República Democrática Alemana,

construyen en gran medida el que podamos celebrar cada aniversario brechtiano con la alegría de la renovación, la investigación y la modernidad de la teatralidad de este autor, sobre todo a aquellos que nos sentimos herederos «espirituales» de tantas de sus propuestas.

Y lo curioso es que la propia vida de Brecht está llena de contradicciones, pulsiones encontradas, evoluciones y retrocesos éticos y estéticos, opiniones dogmáticas y soterrado anarquismo, misoginias y amor desmesurado por la mujer, risa y dramatismo, luchas y renunciaciones, romanticismo y feroz racionalismo, quizá también porque le tocó vivir una época cargada de sensaciones vitales y crisis morales, unidas a una eclosión artística (expresionismo, dadaísmo, futurismo, constructivismo, etc.), que haría palidecer de sonrojo a más de uno de nuestros aventajados «postmodernos».

Esta misma convulsión hizo que Brecht no sea un sujeto monolítico que se pueda analizar en un sencillo artículo. Entre su desesperado *Baal* (1918), sus militantes y activistas *Terror y miseria del III Reich* (1935-38), *Los fusiles de la madre Carrar* (1937), hasta la serenidad de *Galileo* (1939), *El señor Puntilla y su criado Matti* (1940) o el mismo *Arturo Ui* (1941), existe una amplia gama de propuestas que, hoy más que nunca, necesitarían de unas renovadoras puestas en escena por parte de los grandes directores de todo el mundo. Parece ser que sólo Strelher ha conseguido el beneplácito de la «legitimidad» y así sus montajes de *Santa Juana de los mataderos*, *Scheweyk en la II Guerra Mundial*, y sobre todo *La buena persona de Setzuan*,

han pasado a los anales del teatro europeo como muestras de una posible renovación. No voy a negar aquí los indudables valores del maestro italiano, pero aún con todo confieso mi preferencia por las apuestas realizadas por directores como Angel Facio (*La boda de los pequeños burgueses*) o Georges Lavaudant (*Puntilla*), por no hablar de las curiosas y vivísimas experiencias latinoamericanas, tan desconocidas como menospreciadas por nuestra élite de turno.

Brecht dejó varias obras inconclusas (*Hannibal*, *Der Brotladen*, *Der Stalljunger*, etcétera), así como numerosas adaptaciones que en muchos casos han pasado como obras suyas (*Don Juan*, *Tambores y trompetas*, *Coriolano*, *La duquesa de Amalfi*, *La dama de las camelias*), y esto nos hace presuponer el verdadero carácter de hombre de teatro total, lejos de la superespecialización que parece dominar en gran parte de la actual realidad teatral.

### Angel Morino

Brecht gozó del teatro porque gozó de la vida. Su andadura con las mujeres es tan ajetreada como la de cualquier famoso amador/amante de la historia de comienzos de siglo...; sin embargo, sus «conservadores» lo obvian, lo callan o lo ignoran. Parece ser que la misma Helene Weigel, verdadera sostenedora del *Berliner* y señora de armas tomar, recriminó en más de una ocasión a un Brecht juguetero y sensorial con las actrices de su elenco. Por otra parte, se cuenta que la Weigel era una extraordinaria cocinera que hacía las delicias de un goloso Brecht, para el cual, lógicamente, todos los placeres estaban en esta tierra. ¿Por qué entonces este afán de sacrali-

zar a Brecht? Muchas podrían ser las respuestas, pero obviando las de tipo político o ideológico me atrevería a lanzar una hipótesis mucho más subjetiva y polémica. Pienso que siempre es más fácil ser un hábil seguidor de modelos o un respetuoso transmisor de ideas ajenas, que indagar en los terrenos de la propia poética. Para ser algo en cultura, muchas veces hay que aparentarlo; por ello en teatro hay una larga lista de seguidores de Brecht —Stanislawski, Artaud y otros teóricos—, pero muy pocos auténticos creadores. Y esto no sería malo si se utilizara con humildad en vez de con descaro y arrogancia. Para muchos ha sido mil veces más importante ser brechtiano que ser él mismo. De ahí que transgredir, subvertir o pervertir el discurso de los textos de Brecht parezca un pecado, aunque éste sea de izquierdas, en vez de una profundización en su mismo discurso.

Si he escogido un texto aparentemente intrascendente para empezar este artículo ha sido precisamente porque, en la última frase, Brecht emplea el término «transgredir», y lo hace refiriéndose nada menos que a «los principios que se mantienen vivos». Quizá en esta última etapa de su vida estaba ya muy cansado y desengañado de muchas cosas. Lejos estaban los tiempos en que tocaba y cantaba en los cabarets de Múnich con su amigo Karl Valentin, acudía al boxeo con Arnold Bronnen o se emborrachaba con aguardiente en compañía de su amiga Marianne... pero aún le quedaba la total lucidez de mirar por la ventana y, contemplando la tumba de Hegel en el cementerio vecino, hablarnos de las pequeñas cosas con pasión.

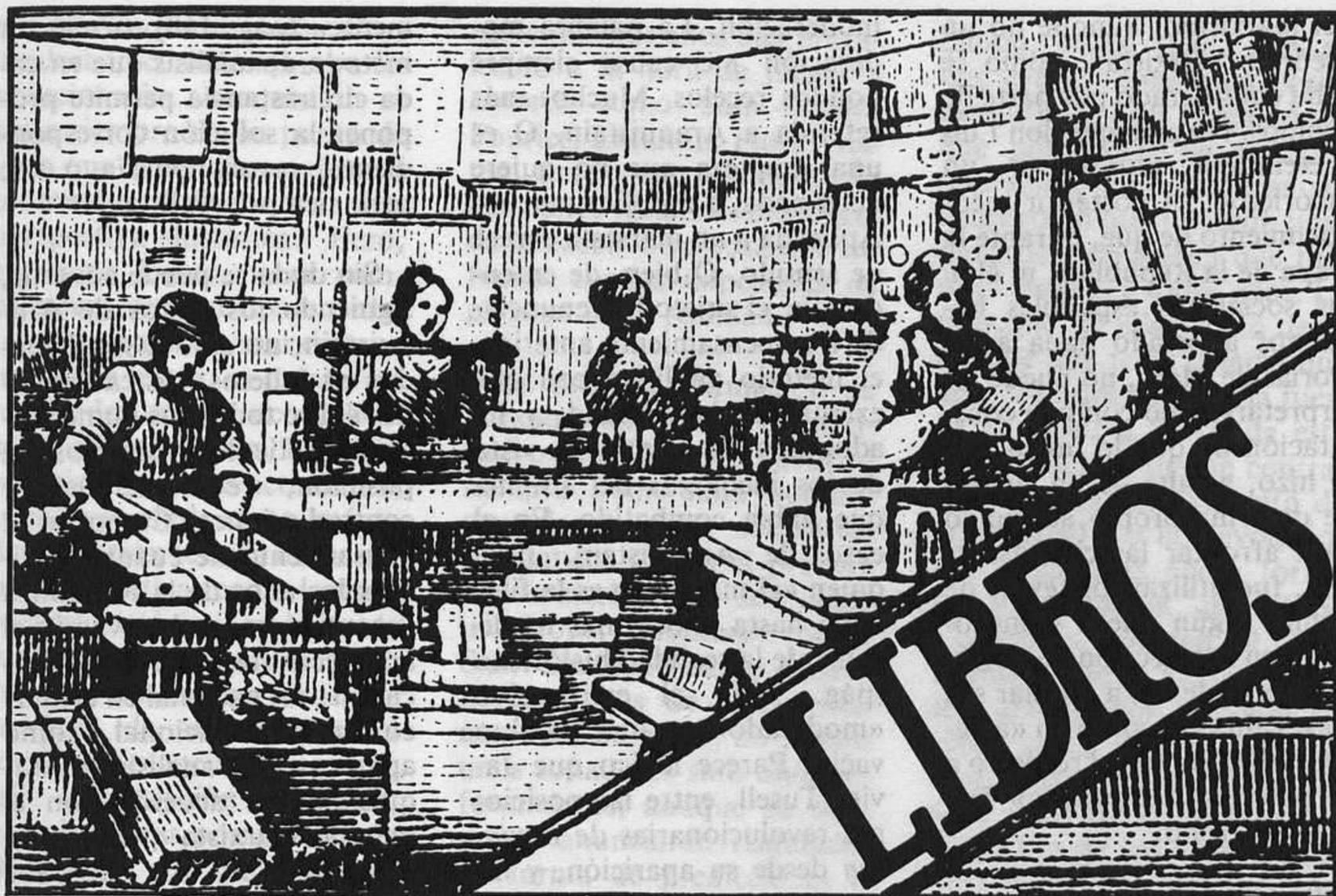
Es curioso como, si repasamos hoy las carteleras mundiales, no encontraremos grandes puestas en escena de los textos de Brecht. En parte ya sabemos lo que son los designios de las modas, imponen unas corrientes de opinión en las que los temas brechtianos no alcanzan el alto grado de cotización que obtuvieron hace unos años. Por ejemplo, en España, sólo se anuncia para este final de temporada el montaje de *La ópera de tres centavos*, dirigida por Mario Gas para el Centre Dramàtic de la Generalitat. Tampoco es que otros años hayamos tenido en nuestro país mejor fortuna con el repertorio del autor alemán, pero no nos extrañemos que al igual que ocurrió con Shakespeare la pasada temporada, ocurra en una venidera con Brecht. Y es que los clásicos siempre se revuelven en sus tumbas y se niegan a sucumbir a los dictados de la moda. Puede que en algún momento se inunde el mercado con determinados títulos, pero sólo aquellos que guardan una auténtica esencialidad teatral admiten una polivalencia escénica. Evidentemente parte de los textos dramáticos de Brecht han quedado fosilizados en algunos aspectos estéticos, pero una posible libertad concedida por sus herederos a la hora de montarlos audazmente, sin prejuicios académicos, permitiría volver a sintonizar una época Brecht mucho más abierta y desacralizada. Quizá entonces volvería a aparecer el autor sarcástico, poético y subversivo que renegaba de la seducción ficticia.

Poeta, novelista, autor dramático, teórico teatral, director de escena, exiliado, bebedor de aguardiente, lector empedernido, guionista cinematográfico, cantante de caba-

ret, marxista..., tantos aspectos que aún están por descubrir en sus múltiples facetas que siempre nos arrastran a cientos de vaguedades a la hora de escribir sobre el «maestro» en la celebración de cualquiera de sus aniversarios. Con

toda la distanciamiento que hoy nos produce su «efecto de extrañamiento/distanciamiento», no podemos dejar de sentir una cierta nostalgia por el camino recorrido a la sombra de sus escritos y, por ello, ahora que cerramos un nuevo capí-

tulo, también un ruego a quien corresponda y tenga capacidad para emprender tan apasionante empresa. ¿Para cuándo una auténtica, rigurosa y analítica publicación de la obra completa de Brecht en castellano?



## PRETEXTO PARA UNA INTERPRETACION

Angel Merino

*Luis Araquistain. Sobre la guerra civil y en la emigración.*

Edición y estudio preliminar de Javier Tusell.

Ed. Espasa-Calpe. Colecciones Austral.

Madrid, 1983.

Pocas veces se encuentra uno, en los resúmenes históricos que ahora se han puesto de moda —la televisión es una prueba— de la década española de los treinta, la II República y la Guerra Civil, con alusiones a don Luis Araquistain, si no es para presentarle como el instigador de las posturas revolucionarias adopta-

das por Largo Caballero. Sin embargo, aunque se conozcan muy bien los acontecimientos, mal se puede llegar a comprenderlos sin recurrir a los análisis de Araquistain, o sin enfocar los análisis propios desde sus mismos puntos de vista. Fue Araquistain un gran erudito y polemista temible —polemista iracundo, con frecuencia—, pero fue, además, un riguroso analista del acontecer. En aquella década, y se puede afirmar que en los años siguientes, hasta su muerte, los comentarios y las posturas políticas de Araquistain eran incómodos. Sus textos continúan incomodando en el presente. Se saca a la luz, con gran despliegue, páginas y discursos de Azaña. Se airean algunos —no todos, por supuesto— de Indalecio Prieto. Se pasa de puntillas sobre los de Araquistain que, a diferencia de los otros, nos ponen cara a cara con la realidad, precisamente con la realidad actual que, guste o no, y

por muchos esfuerzos que se haga para ocultarlo, conserva los elementos históricos que forjaron aquella, tan lúcida-mente expuesta por el discutido escritor.

Javier Tusell selecciona en su libro una serie de textos de Araquistain, algunos publicados en forma de folleto, con los cuales, según el compilador, se puede seguir la evolución de su pensamiento. La elección es acertada. Sirve al fin propuesto. Pero Tusell no se limita a publicar los textos. Los presenta precedidos de un amplio estudio sobre la personalidad y la obra de Araquistain, documentado cuidadosamente con cartas, artículos y otros textos del volumen. Nada hay que objetar al estudio, redactado con indudable respeto y probidad intelectual. Desde las primeras páginas de su estudio, el autor ofrece una imagen bastante aproximada a la real del escritor-periodista, conocedor

del marxismo, aunque no un «teórico marxista», como se le ha considerado por parte de algunos. No creo que don Luis pretendiera nunca ser un «teórico». Su posterior reconocimiento de que, durante la etapa de la República, ni él ni los socialistas españoles habíamos aportado nada a las teorías de Marx, no puede interpretarse sino como la constatación de que lo único que se hizo, a falta de un cuerpo de doctrina propio adecuado para afrontar las circunstancias, fue utilizar los textos de Lenin, según puede comprobarse en la colección de *Leviatán*. Pero de ahí a estimar sus frases alusivas como un «arrepentimiento radical respecto a su posición del pasado» hay mucho trecho.

Es lógico que Araquistain, y otros muchos con él, se preguntaran en el exilio si habían obrado acertadamente, es decir, si en aquel momento histórico las circunstancias permitían otro comportamiento. No se puede excluir la duda. Es poco probable, empero, que quien se consideraba un marxista que escribía ensayos de historia contemporánea «en esta gran cátedra y archivo de la historia que es el periodismo moderno», y había afirmado que «la historia nunca pasa del todo» (*Cuadernos*, n.º 35, marzo-abril 1959), meses antes de su muerte se arrepintiera de haber adoptado las posiciones políticas que deducía de sus análisis de la realidad que estaba viviendo y que esta realidad, no su voluntad, determinaba.

Las citas del «Estudio preliminar» y los textos del libro, además de cronológicamente, parecen ordenados en función de una supuesta trayectoria de Araquistain desde el radicalismo revolucionario hasta la

moderación. La palabra moderación me causa siempre hondos recelos. Muchos más referida a Araquistain. O es una simpleza que no quiere decir nada, o significa mucho. Aplicada a un marxista carece de sentido. O bien, de entender que el sujeto ha renunciado a su pensamiento anterior, el método analítico con que examinaba la realidad, y ha adoptado los puntos de vista de los ideólogos del sistema que había combatido. En el caso de Araquistain, para quien «el marxismo es la filosofía hasta ahora más inteligente de la realidad histórica» (pág. 319), el calificativo «moderado» es una palabra vacía. Parece lógico que Javier Tusell, entre las posiciones revolucionarias de *Leviatán* desde su aparición, y las que mantiene Araquistain en su discurso ante el VII Congreso del PSOE en el exilio, descubra una evolución que termina en la «moderación». Si se renuncia a «determinar la ortodoxia marxista de Araquistain en sus textos de *Leviatán*», porque es una «cuestión demasiado complicada» (pág. 20), no es fácil comprender que el contenido de dicho discurso, fundado en un análisis frío de la «realidad histórica», no es ni más ni menos que realista. Marxista y realista —no se puede ser marxista sin ser realista— es Araquistain cuando, refiriéndose a su interpretación del marxismo en los años de la República, dice: «Hicimos una mística proletaria de él que aspiraba a ser una ciencia y eso fue acaso necesario en la fase de atraso técnico de España, como lo ha sido en Rusia...», es decir, hicimos la interpretación que procedía en aquel momento. Pero el marxismo es «una hipótesis de trabajo, como una luz que alumbra la realidad en que todos nos movemos intuitiva-

mente» (pág. 118), o sea, un método de análisis que en cada circunstancia permite proponer la solución correspondiente, revolucionaria o no, pero siempre realista.

Sin duda se puede advertir, siguiendo los textos de Araquistain, no sólo los publicados en folletos, sus cartas, sino, sobre todo, sus numerosísimos artículos, cambios de posición, rectificaciones y contradicciones. Como en el pensamiento de cuantos vivimos los años de la República y continuamos observando el acontecer nacional e internacional —el nacional en el marco del internacional, como aparece en los análisis de Araquistain, de acuerdo con el método marxista que él utilizaba. Mas no por ello cabe deducir que Araquistain se convirtiera a la democracia tras la experiencia de la tiranía comunista padecida en España durante la guerra. Sencillamente porque antes de soportar en carne propia los efectos del estalinismo, Araquistain los conocía y condenaba el sistema dictatorial y dogmático impuesto por Stalin, en rigor, la farsa con que Stalin había sustituido al marxismo. No es el suyo, como el de tantos socialistas, un anticomunismo visceral, sino producto del conocimiento que ya entonces se tenía de la realidad del régimen soviético y que después se ha presentado como un descubrimiento novísimo. Los únicos sorprendidos por el pacto Molotov-Ribbentrop fueron los comunistas, Araquistain lo había previsto, y con él muchos socialistas exiliados.

Si no aportamos nada al marxismo durante los años de la República, pudimos al menos estudiarlo y aprender a servirnos de él como método de análisis. No hay conversio-

nes en Araquistain, no es hoy moderado cuando ayer era revolucionario. Araquistain se sitúa siempre en un punto de vista que le permite analizar el momento político en una perspectiva histórica. Pero, como es lógico, para comprender esto, que aparece claramente para un marxista en todos sus textos, es preciso no retroceder ante la «complicación» del marxismo. También es lógico que en la actualidad, cuando se elude tanto la fundamentación teórica de las actitudes políticas como la perspectiva histórica, se huya de los textos de Araquistain y, en cambio, se recurra a otros que resaltan «la anécdota en el fondo insustancial» (pág. 12), feliz comparación de Tusell, para justificar posiciones que ni siquiera son heterodoxas.

## LOS PRIMEROS SOCIALISTAS

Mariví Rodilla

Sarane Alexandrian.  
*El socialismo romántico.*  
Editorial Laia.  
Barcelona, 1983.

Alexandrian consigue en la obra *El socialismo romántico* realizar un estudio profundo, sin prejuicios y ampliamente documentado sobre esa corriente de pensamiento que se ha venido conociendo comúnmente con el nombre de socialismo utópico.

Precisamente, el objetivo principal que guía la investigación del autor estriba en intentar desterrar toda una serie de interpretaciones y opiniones, falsas según él, que du-

rante muchos años han prevalecido a la hora de juzgar a autores como Saint-Simon, Fourier, Enfantin, Flora Tristan, etc... y que han hecho de ellos unos idealistas incapaces de concebir otra cosa que no fueran sueños imposibles de plasmar en la realidad.

La primera afirmación de Alexandrian desdice el calificativo que los ha envuelto siempre como una sombra acusadora: «Los socialistas románticos (como él prefiere denominarlos) no son unos utópicos». Hombres como Saint-Simon o Fourier, poseedores ambos de una genial amplitud de miras, no fueron unos soñadores sino unos reformadores, aunque en ocasiones anunciaran realidades en forma de predicciones o parábolas. Si se les ha considerado utópicos es porque sus objetivos audaces y sus insólitos proyectos, en apariencia a cien años luz de la realidad en que se planteaban, se adelantaban a ella en más de un siglo. Sus pretendidas extravagancias no serían otra cosa que intentos preclaros de ocuparse del «hombre total» con lo que este hombre tiene de poco razonable. Porque el socialismo es una idea romántica. El mismo desafío a la autoridad que impregnaba el romanticismo literario fue el que animó a los reformadores políticos y religiosos que fueron los socialistas románticos y el que estuvo presente en todas sus actividades e ideas: desde su forma de vestir, en ocasiones discordante y sobre todo provocativa, hasta las conspiraciones en las que Blanqui o Barbès eran capaces de jugarse la vida.

El socialismo romántico, localizado principalmente en Francia, evoluciona en forma continua desde 1803, fecha del primer escrito de Saint-

Simon, hasta 1848, año en que cae la monarquía parlamentaria de Luis Felipe. Aunque poseedores de métodos diferentes, los socialistas románticos sí que tuvieron unas directrices de acción que fueron comunes a todos ellos. La principal de ellas parte de la idea de que todo sistema que debe ser impuesto por la fuerza es falso; a partir de esta consideración, fueron contrarios a un cambio violento de la sociedad y a las revoluciones sangrientas como forma de implantación de ideas. Contrarios, también, al planteamiento de la lucha de clases, abogan por la unión de clases como única forma de desembocar en una nivelación total y definitiva de la sociedad. Otra de sus ideas en común se refería a algo que aún provoca posturas encontradas; los socialistas románticos combatieron fervientemente el miserabilismo, para ellos la cuestión no estaba en una igualdad en la pobreza sino en un enriquecimiento de los pobres sin un empobrecimiento de los ricos.

Pocos fueron los problemas inmediatos que los socialistas románticos dejaron de tratar de solucionar; de hecho, uno de los intentos de Alexandrian consiste en la demostración de hasta qué punto la filosofía social moderna deriva fundamentalmente del socialismo romántico, de sus reflexiones sobre temas tan marcados, como la organización del trabajo, la ciudad y el campo (Fourier fue, tal y como reconoció Engels en el *Anti-Dühring*, el primero en abolir la antinomia entre la ciudad y el campo), la destrucción del medio ambiente, la dietética, las crisis de producción del capitalismo, la discriminación de la mujer, etc... Sin embargo, no se limitaron a intentar solucionar problemas concre-

tos y del momento sino que además no dudaron en buscar soluciones a largo plazo, en organizar el futuro, pues éste no era para ellos sino una página en blanco en la que el hombre podría proyectar todos sus sueños.

Lo que aparece como evidente es que las ideas del socialismo romántico tuvieron una presencia de gran importancia en el siglo XIX, y su influencia fue aumentando progresivamente alcanzando su plenitud y expresión más libre durante el reinado de Luis Felipe de Orleáns. De hecho, sus postulados estuvieron latentes en los objetivos de todos los movimientos revolucionarios del siglo pasado, y éstos, a su vez, influenciaron y determinaron sustantivamente principios que se vieron refundidos en vistas a su cumplimiento futuro.

Alexandrian traza un análisis detallado de las principales corrientes y autores del socialismo romántico, desde Saint-Simon y los sansimonianos hasta las sociedades secretas, pasando por Fourier y los fourieristas, Leroux y el comunismo icario. Sin embargo, la parte más interesante de su trabajo es posiblemente, por tratarse de un tema menos conocido, el capítulo en el que se refiere a la participación de las mujeres en el movimiento del socialismo romántico.

El autor considera el feminismo como uno de los grandes inventos del socialismo romántico, y fueron el sansimonismo y el fourierismo las corrientes que más contribuyeron a su desarrollo; Charles Fourier, por ejemplo, contrariamente a las acusaciones de misoginia que ha recibido y recibe, postuló claramente la emancipación sexual y económica de la mujer.

La Revolución Francesa y los subsiguientes años de república no trajeron cambios sustanciales para la condición de la mujer, ni práctica ni ideológicamente. Salvo honrosas excepciones como la de Condorcet, feminista convencido, los hombres de la revolución del 89 siguieron considerando que la función de la mujer en la sociedad consistía en proporcionar hijos a la República y en no discutir sus leyes con el hombre; las pocas mujeres que pretendieron cambiar la situación no recibieron más que indiferencia o desprecio, cuando no risas. No es, por tanto, sino en tiempos del romanticismo cuando se dará un impulso decisivo al problema de la liberación de la mujer con planteamientos en muchas ocasiones radicales e, incluso, actuales.

Fue en estos años del siglo XIX cuando las mujeres empezaron a luchar por ellas mismas y la mayoría de los románticos se incorporaron, al menos en un principio, al sansimonismo o al fourierismo. En 1832 se fundó la primera revista feminista; en ella se preconizaba una liberación de la mujer a nivel moral, intelectual y materialista. Algunas mujeres, como las conocidas bajo el apelativo de «las paganas», plantearon reivindicaciones a nivel sexual impensables en aquellos años, como era la del derecho a la inconstancia, al tiempo que cuestionaban de forma radical el matrimonio. Otras, como Flora Tristán, asociaron la emancipación de la mujer con la del proletariado y trabajaron denodadamente para conseguirlo. En general, la acción de las paganas, las vesubianas, Flora Tristán, Pauline Roland, Jeanne Deroin y un largo y anónimo etcétera, supuso el primer planteamiento históri-

co coherente y organizado de la opresión a la que la mujer se encontraba sometida y de su necesidad de acabar con ella a todos los niveles. Muchas de las reivindicaciones que pretendieron conseguir continúan vigentes hoy mismo; la visión que tuvieron de su derecho a la igualdad, el trabajo, a la educación, a la participación política, a la libertad sexual, sus reclamaciones de una infraestructura que permitiera ir convirtiendo en realidad estos derechos y su clara conciencia de la necesidad de un cambio de mentalidad y de una transformación social general, constituyeron, sin duda, las bases para los logros y las reivindicaciones del feminismo de hoy.

El último capítulo de *El socialismo romántico* está dedicado a Augusto Comte. ¿Qué papel juegan Comte y el positivismo en una obra sobre socialismo romántico? Alexandrian presenta a Comte como el pensador que llevará a su máxima plenitud los principios de la organización social que aprendió de su maestro Saint-Simon, modificados y adaptados a las necesidades generales que se plantean tras la muerte de aquél. Desde este punto de vista el positivismo de Comte sería la forma definitiva del socialismo romántico, y la ciencia bautizada y definida por Comte, la sociología, la elaboración colectiva del socialismo romántico.

Quizá se puedan tener diferencias de opinión con Sarane Alexandrian por algunas de sus valoraciones de fondo referentes a lo que supuso el socialismo romántico, y hasta es posible que socialistas como Fourier y los icarios, si pudieran levantar la cabeza, se mostraran bastante ofendidos con la consideración de que el positivismo engloba y perfec-

ciona todas las ideas del socialismo romántico. De cualquier manera, lo que sí es necesario reconocer es que esta obra resulta de gran valor para cualquiera que desee adquirir un conocimiento general sobre un movimiento de tanto interés como fue el socialismo romántico.

## LAS DIMENSIONES DEL SOCIALISMO VASCO

Manuel Escudero

Txiki Benegas.  
*El principio de la esperanza.*  
Ed. Bruguera.  
Barcelona, 1984.

Ricardo García Damborenea.  
*La encrucijada vasca.*  
Ed. Argos-Vergara.  
Barcelona, 1984.

Los libros *El principio de la esperanza*, de Txiki Benegas, y *La encrucijada vasca*, de Ricardo García Damborenea, han sido publicados coincidiendo con las pasadas elecciones al Parlamento Vasco. Se trata de dos documentos que aportan como novedad el hecho de que se han escrito desde la actividad política.

Una primera observación a hacer sobre el esfuerzo intelectual dedicado a entender el fenómeno del nacionalismo vasco y del hecho nacional de Euskadi es que se ha realizado hasta la fecha principalmente desde un punto de vista histórico. Se echan en falta estu-

dios desde otras dos vertientes:

— Análisis basados en el cuerpo conceptual de la teoría del nacionalismo. En la bibliografía utilizada con referencia a Euskadi se comprueba la ausencia de diversas elaboraciones conceptuales, tales como las de Ernest Gellner, E. Keduri, Michael Hector, Tom Nairn, Anthony Smith, etcétera...

— Análisis de la realidad actual, de la evolución del nacionalismo vasco en la nueva etapa democrática; es decir, a partir de que en el nuevo contexto democrático el nacionalismo inicia un proceso en el que revela su naturaleza.

Es a esta segunda vertiente a la que pertenecen los libros aquí reseñados. Son libros de diagnóstico de los nuevos problemas surgidos en Euskadi y de valoración del nacionalismo vasco «puesto en marcha».

*El principio de la esperanza* es una recopilación de artículos y conferencias de Txiki Benegas que abarcan los años 1978 a 1984.

Destaca en este libro la *constancia* con que una serie de problemas y alternativas se repiten a lo largo de los años. Esta constancia del «corredor de fondo» es una cualidad imprescindible en un político progresista en Euskadi; está además plenamente justificada porque se corresponde con lo que la realidad vasca brinda: desgraciadamente, el proceso político en Euskadi se parece mucho a uno de nuestros viejos trenes de mercancías que se mueven mucho pero avanzan poco.

A lo largo del libro se pueden identificar tres cuestiones fundamentales, señaladas co-

mo tales por Txiki Benegas desde 1978: a) Construir una realidad nacional vasca como una comunidad plural, progresista y corresponsabilizada en la consolidación del nuevo Estado democrático; b) enfrentarse al terrorismo para desterrarlo definitivamente de Euskadi; c) superar la profunda crisis económica que padece el País Vasco.

A lo largo de los años, tratando de cada uno de estos frentes o de los tres en su conjunto, se va plasmando la profunda convicción del autor acerca de la necesidad de un Acuerdo (que también llama Pacto o Compromiso) entre todos los partidos democráticos vascos con las instituciones autonómicas y de éstas con las instituciones centrales para abordar estas tareas.

El libro presenta también el *aprendizaje* que el proceso democrático ha supuesto acerca de cómo se puede lograr este acuerdo con el nacionalismo vasco.

En 1980, en la antesala de las primeras elecciones autonómicas, Txiki Benegas se preguntaba: «¿Será capaz este primer Gobierno Vasco de asumir con la valentía y la responsabilidad necesarias la lucha por el aislamiento y la erradicación definitiva del terrorismo, la adopción de las medidas necesarias para reactivar la economía vasca y el desarrollo racional y sin veleidades independentistas del contenido del Estatuto de Autonomía?»<sup>1</sup>.

En 1982, después de dos años de Gobierno del PNV, Txiki Benegas caracterizaba el proyecto político nacionalista<sup>2</sup> como:

— Un proyecto de espaldas a la Constitución y, en conse-

cuencia, no corresponsabilizado en la construcción del nuevo Estado democrático.

— Un proyecto que parte de considerar el Estatuto como un «estatuto de mínimos» y se basa en una estrategia de enfrentamiento con el poder central.

— Un proyecto no integrador de los diversos sectores del pueblo vasco tanto en el terreno político como en el cultural.

— Un proyecto que se sitúa en un terreno ambiguo y tolerante frente a la violencia y el terrorismo.

Por encima del «récord» político mostrado por el PNV, Txiki Benegas volvía a proponer «la realización de un amplio compromiso vasco entre todas las fuerzas políticas vascas democráticas», cuya enorme dimensión y trascendencia «hace aconsejable el dedicar a su logro importantes dosis de comprensión y esfuerzos mutuos»<sup>3</sup>.

Un año más tarde, en noviembre de 1983, Txiki Benegas se vuelve a referir a este acuerdo necesario en términos críticos en lo que hace a la actitud nacionalista: «...este acuerdo tan reclamado por los ciudadanos entre el PNV y el PSE (...) no se producirá desgraciadamente porque lo indique la razón o el sentido común, sino por la fuerza de los votos»<sup>4</sup>.

Si *El principio de la esperanza* es un libro programático, *La encrucijada vasca*, de Ricardo García Damborenea, es fundamentalmente un análisis claro y minucioso. Aún a riesgo de simplificar, perdiendo muchos aspectos interesantes, el hilo central del análisis se desarrolla en los puntos siguientes:

1) Euskadi padece una crisis de convivencia cuya causa fundamental radica en la falta de un *consenso mínimo* entre los nacionalistas (a los que se define como una «comunidad» o «familia» con distintas representaciones políticas pero una misma base social interclasista) y el resto de los vascos.

Esta falta de consenso se concreta fundamentalmente en la cuestión de qué es ser vasco y hacia dónde se debe dirigir Euskadi. Para la «comunidad» nacionalista son vascos aquellos que son nacionalistas y se adhieren a una serie de símbolos cultural-políticos como las señas exclusivas de la identidad vasca. Los que no aceptan tal definición son excluidos del universo moral de los vascos y se convierten en anti-vascos.

No existe tampoco acuerdo en lo referente a la dirección hacia la que se ha de orientar la construcción de Euskadi. Se trata de dos proyectos nacionales diferentes y, lógicamente, de dos diferentes concepciones del Estatuto: los no nacionalistas lo consideran como un marco estable que puede dar cabida a todos y dimana de la Constitución; los nacionalistas, que mantienen una posición ambigua frente a la Constitución, consideran el Estatuto como un pacto «inter pares», entre dos poderes soberanos, como el pacto que se puede dar aquí y ahora.

2) Al no existir un consenso mínimo tampoco existe un acuerdo en el tema del terrorismo. Es más, para García Damborenea «si hay que acabar con ETA, habrá que hacerlo *a pesar o en contra* del PNV. En cualquier caso *sin* el PNV»<sup>5</sup>. Una parte importante de su libro está destinada a documentar esta afirmación.

El PNV debe ser descartado en la lucha contra el terrorismo por dos razones:

— Porque «los terroristas son nacionalistas en un ambiente nacionalista»<sup>6</sup>. Esto es, porque tanto los terroristas como los nacionalistas moderados participan de una misma base social (son una «comunidad») y de una misma ideología, en el sentido de que «sus discrepancias no son de fines sino de métodos y ritmos»<sup>7</sup>.

— Pero la segunda razón es la más importante y constituye en mi opinión la aportación más original del libro. Consiste en que la *hegemonía ideológica dentro de la «comunidad» nacionalista está en manos de ETA y no del PNV*. ETA tiene una ideología nacionalista más pura y ortodoxa, medida según los cánones del fundador del nacionalismo vasco, Sabino de Arana. Esto hace que el PNV se mantenga en el plano ideológico a la defensiva y sea «incapaz de revisar, mientras dure ETA, su propia ideología»<sup>8</sup>.

3) De este modo se llega a la comprensión de la dinámica interna de la crisis de convivencia en Euskadi. ETA no significa tan sólo el terrorismo, expresión suma de esta crisis de convivencia.

También es el mayor obstáculo para que el PNV *clarifique* su postura ambigua frente a la senda constitucional que se ha abierto en España y *flexibilice* su práctica política que, hasta la fecha, ha llevado a una construcción de Euskadi discriminatoria y excluyente de todos los vascos que no participan de la «comunidad» nacionalista.

Esta dinámica, a menos que se vea desbordada por algún lado, conducirá a la creación

de una *comunidad no nacionalista* frente a la *comunidad nacionalista*. Con ello se habrá perdido «la oportunidad de construir la comunidad autónoma, que es tanto como decir que renunciamos a construir Euskadi»<sup>9</sup>.

4) La solución consiste, según el autor, en la *aceptación del pluralismo vasco*. Se trata de que los vascos, nacionalistas y no nacionalistas, puedan coexistir con dos proyectos nacionales diferentes dentro de un mismo marco político: el Estatuto de Autonomía dimanado de la Constitución española.

Esta aceptación se debe forjar a partir del diálogo, fundamentalmente un diálogo entre nacionalistas y socialistas vascos. Pero para que el diálogo se pueda dar, se deben cumplir unos requisitos esenciales:

— Que ETA se extinga, porque «sólo por ese camino recuperará el PNV el desembarazo y el sosiego suficientes para poder dialogar»<sup>10</sup>. Ahora bien, «no tiene sentido pretender la colaboración del PNV en este punto. Hay que prescindir del PNV y poner el máximo énfasis en una acción policial eficaz»<sup>11</sup>.

— El PNV debe resolver su «crisis de liderazgo» con lo que podrá, al fin, concretar «la porción de utopía que quiere realizar aquí y ahora»<sup>12</sup>.

— El PSE debe ampliar su respaldo electoral; pues aunque el PNV tenga la *capacidad* para dialogar una vez cumplidos los dos primeros requisitos, no tendrá la *voluntad* de hacerlo a no ser que se vea forzado a ello.

Sobre esta base, si los socialistas acuden con realismo al

diálogo y los nacionalistas aceptan sin reservas el marco constitucional-estatutario, se podrá abrir una nueva etapa de pluralismo en la que el problema de los dos distintos proyectos nacionales se podrá resolver de un modo democrático, tolerante y pacífico si se consolida el Estado democrático. En palabras de Ortega, «los nacionalismos sólo pueden deprimirse cuando se envuelven en un gran movimiento ascensional de todo un país, en el que ilusiona embarcarse porque la fortuna sopla en sus velas»<sup>13</sup>. Será, según el autor, «la hora de España».

Lo más relevante de *La encrucijada vasca* es el análisis político acerca de la naturaleza del nacionalismo vasco y de los mecanismos por los que los distintos proyectos ideológicos y políticos de la comunidad nacionalista se interrelacionan entre sí, produciendo como resultado la crisis de convivencia que hoy padece el pueblo vasco.

Este análisis ha colocado la reflexión socialista vasca en un nuevo nivel de concreción, no sólo por las nuevas ideas que aporta sino también porque abre las puertas a nuevas cuestiones a debatir.

De entre ellas me permito apuntar una: la *alternativa* de acción política que tienen hoy los socialistas vascos.

«*La encrucijada vasca*» propone una línea de acción doble: por un lado ETA debe desaparecer, sobre todo mediante una acción policial eficaz, como paso previo para lograr un diálogo estable y fructífero con el PNV. En segundo lugar, el PSE debe ampliar su respaldo electoral para evitar que se consolide el proyecto excluyente que el PNV tiene asignado a Euska-

di. Son dos líneas de acción absolutamente necesarias. El libro de García Damborenea tiene el mérito indiscutible de fundamentar y colocar en un primer plano su importancia.

Sin embargo, esta doble línea de acción es, a mi juicio, excesivamente insuficiente y defensiva.

Es insuficiente porque se pospone el acercamiento a la comunidad nacionalista hasta que se cumpla la primera condición (que ETA se extinga); pospone también la resolución del conflicto de lealtades nacionales, vía demostración de lo que el Estado democrático puede ofrecer en cuanto a satisfacción e integración del nacionalismo vasco, para un futuro incierto.

Es defensiva porque propone la cohesión electoral del resto de los vascos tan sólo en base a su defensa frente a un nacionalismo excluyente y hegemónico.

En definitiva, y hasta que ETA desaparezca, se propone exclusivamente una alternativa de acumulación y organización de fuerzas frente al nacionalismo.

Sin embargo, existen otras coordenadas básicas de acción política, complementarias a la que *La encrucijada vasca* propone, que yo creo ver esbozadas, por más que no estén plenamente desarrolladas, en *El principio de la esperanza*, de Txiki Benegas.

En concreto se pueden apuntar dos que, aunque pudiera resultar paradójico, tienen cierta relación entre sí ya que son dimensiones que impulsan a una acción política constructiva:

— *El socialismo vasco debe ser definido también por su*

vasquismo, que consiste en impulsar desde ahora el proyecto de construcción de Euskadi como una dimensión simultánea a la de enfrentamiento al nacionalismo exclusivista.

Por plantearlo de un modo gráfico, Unamuno a principios de siglo, cuando el nacionalismo no se había consolidado como una comunidad política y cultural, tenía toda la razón para ser, pura y exclusivamente, anti-nacionalista.

Pero a partir de 1934, mediante el Estatuto democrático, surgió Euskadi: un pacto de convivencia entre la comunidad nacionalista y el resto de los vascos. Los compromisos y la aceptación mutua que esta convivencia entraña quedaron sellados y volvieron a ser confirmados en 1979.

Desde esta perspectiva, el pluralismo vasco no es tan sólo el fundamento para oponerse al nacionalismo cuando esto es necesario, que es la visión que se desprende de *La encrucijada vasca*. El pluralismo implica también un compromiso para buscar constantemente el acercamiento al nacionalismo invirtiendo, en palabras de Txiki Benegas, «importantes dosis de comprensión y esfuerzos mutuos».

La alternativa socialista, como vasquista, debe trabajar en la construcción de Euskadi, hoy mismo y no en el futuro, en nombre de todos los vascos y no sólo del sector no nacionalista. Esto no está en contradicción con la necesidad, destacada por García Damborenea, de conquistar para el socialismo el apoyo de los sectores no nacionalistas vascos. Se trata del problema de en nombre de qué proyecto se lleva a cabo esta tarea. En mi opinión no es sólo sobre la

base de una propuesta de oposición al nacionalismo sino también sobre una propuesta de construcción de Euskadi.

Desde esta óptica es como se entiende la acción política en áreas como la defensa y promoción del euskera o el enriquecimiento de la cultura vasca, pues son parte de las señas de identidad de Euskadi y hay que librarlas de la instrumentalidad política exclusivista que les confiere el nacionalismo. Es también dentro de esta perspectiva vasquista donde se encuadran la creación de un movimiento de masas por la paz y la no violencia o las acciones encaminadas a librar al País Vasco de un destino probable como región económicamente deprimida, pues son requisitos necesarios en la construcción de Euskadi.

— *El socialismo vasco puede tener hoy una dimensión de españolismo práctico.* La tarea de «convencer demostrando» que España es un proyecto político viable en el que tiene cabida la comunidad nacionalista se puede abordar desde ahora.

El españolismo del socialismo vasco no se basa en contraponer una simbología nacionalista española a una simbología nacionalista vasca. Se basa en la convicción de que dentro de un Estado español moderno, eficaz e igualitario, Euskadi se puede desarrollar mejor que mediante la creación de un nuevo Estado-nación independiente.

Hoy se ha abordado, a partir del Gobierno socialista, esa tarea de modernización: sus efectos se pueden dejar ya sentir en Euskadi. En concreto, y por citar un aspecto crucial de esta tarea, es el nuevo

Estado democrático el que puede ayudar a Euskadi a salir de una crisis económica cuya solución no es exclusivamente vasca. En torno a este aspecto se puede realizar ya desde ahora lo que García Damborenea llama «la hora de España».

Finalmente, desde esta doble dimensión de vasquismo y de españolismo práctico, que deben desarrollarse simultáneamente a la de oposición al nacionalismo, es desde donde se justifica la profunda convicción de que hay que ir forzando el compromiso y el diálogo con el nacionalismo vasco, sin relegarlo para el futuro.

<sup>1</sup> Txiki Benegas: *Op. cit.*, página 55.

<sup>2</sup> Txiki Benegas: *Op. cit.*, páginas 193 y ss.

<sup>3</sup> Txiki Benegas: *Op. cit.*, página 223.

<sup>4</sup> Txiki Benegas: *Op. cit.*, página 264.

<sup>5</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 194.

<sup>6</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 21.

<sup>7</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 26.

<sup>8</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 177.

<sup>9</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 222.

<sup>10</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 229.

<sup>11</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 231.

<sup>12</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 229.

<sup>13</sup> García Damborenea. *Op. cit.*, pág. 243.

**Europa está  
nuclearizada,  
¿quién la  
desnuclearizará?,  
el desnuclearizador  
que...**

C. Alonsó Zaldívar

Sverre Lodgaard y Marek Thee (editores).  
*Nuclear Disengagement in Europe.*  
Taylor and Francis.  
London and New York, 1983.

Dejando la hojarasca propagandística aparte —cosa que no es nada fácil en estos temas— una realidad capital de nuestros días es que la carrera armamentística entre las potencias nucleares ha perdido todo fundamento racional, tanto militar como político.

Nadie es capaz de presentar un escenario de guerra creíble en el que resulte posible emplear armamento nuclear sin destruir al mismo tiempo los valores en cuya defensa se hace la guerra. En cuanto a la utilización de las armas nucleares como instrumento político en las relaciones Este-Oeste con el fin de intimidar y obtener concesiones, una y otra vez se está demostrando que no conduce a otro resultado que a incrementar el esfuerzo armamentístico del adversario.

La única justificación mínimamente sostenible para la posesión de estas armas reside en disuadir al enemigo del empleo de armas semejantes. Pero cada día que pasa esta función va quedando más en entredicho. Primero como con-

secuencia de las características tecnológicas de los nuevos sistemas de armas nucleares orientados cada vez más a «combatir» en una guerra nuclear y menos a «disuadir» el posible inicio de esta guerra. Además, los últimos descubrimientos sobre los efectos climáticos de una posible guerra nuclear —el «Invierno Nuclear», ver «Nuclear War and Climatic Catastrophe», de Carl Sagan, en *Foreign Affairs*, Winter, 1983-84— indican que los efectos posibles del disparo de sus propias armas deberían bastar y sobrar para disuadir a una potencia nuclear de emplearlas, con independencia de lo que haga el adversario.

La conclusión de todo esto resulta tan obvia como decisiva: la carrera de armamentos ha vuelto al mundo más inseguro que nunca y esta amenaza no se va a eliminar con una escalada todavía mayor en la carrera de armamentos. La solución requiere medidas políticas dirigidas a detener la carrera y darle marcha atrás, diluir la tensión, reforzar la seguridad y conservar la paz.

Que las cosas estén realmente así de claras no quiere decir, sin embargo, que la adopción de medidas en las direcciones señaladas vaya a resultar inminente y sencilla. Desgraciadamente, hasta el momento, los signos siguen indicando todo lo contrario. Esta brutal contradicción está alimentando e impulsando movimientos e iniciativas contra las armas nucleares en los cuatro puntos cardinales del globo.

Hay un tipo de iniciativas que, en mi opinión, deben merecer una consideración positiva tanto por parte de los movimientos pacifistas como de los Gobiernos, pese a que puedan presentar perfiles in-

cómodos para ambos. Se trata de las actividades de elaboración y divulgación de propuestas concretas, científicamente fundadas y políticamente equilibradas, dirigidas a detener la carrera de armamentos y reforzar la seguridad. Me refiero a propuestas coherentemente guiadas por estos principios —cosa que no suele ser lo habitual en la acción de la mayoría de los Gobiernos, retórica al margen— y suficientemente conscientes de los condicionamientos políticos y económicos de la realidad en que nos movemos, para poder aspirar a ser viables y eficaces a plazo inmediato —algo que no es lo más habitual en la acción pacifista vista como un todo.

El libro *Nuclear Disengagement in Europe* es un magnífico ejemplo de este tipo de iniciativas. Su origen está en un simposio celebrado por *Pugwash* en mayo de 1982, en Oslo, para tratar sobre «Iniciativas Nórdicas para la Limitación de Armas en Europa». *Pugwash* es un movimiento fundado en 1957 como respuesta a un llamamiento de Bertrand Russell y Albert Einstein dirigido a los científicos del Este y del Oeste para reunirse y discutir sobre los peligros del armamento nuclear. Desde entonces, más de 2.000 científicos y estudiosos de todo el mundo han celebrado una larga serie de reuniones tratando problema de seguridad internacional y reflexionando en particular sobre las maneras de evitar una guerra nuclear. Partiendo de los trabajos del simposio citado, así como encargando otros trabajos específicos, SIPRI ha preparado la edición de este libro en el que se analiza a fondo la posible adopción de medidas de «descompromiso nuclear» y creación de Zonas Libres de Armas

Nucleares —NWFZ— en Europa, los procedimientos que podrían conducir a su establecimiento y los efectos que tales iniciativas producirían. SIPRI —*Stockholm International Peace Research Institute*— es un instituto independiente para la investigación sobre problemas de la paz, especialmente los relacionados con el control de armamentos y el desarme. Se fundó en 1966 para conmemorar los 150 años de paz ininterrumpida que había vivido Suecia. El instituto está financiado por el Parlamento sueco y su plantilla, así como los consejos de gobierno y dirección científica, son internacionales. Los editores del libro son Sverre Lodgaard, director del programa de Seguridad Europea y Desarme del SIPRI, y Marek Thee, investigador del *International Peace Research Institute*, de Oslo —PRIO— y editor del *Bulletin of Peace Proposals*. El libro incluye trabajos de más de una docena de especialistas en derecho internacional, científicos, políticos y expertos en cuestiones militares.

Partiendo de la idea de que las superpotencias difícilmente van a dar el primer paso para abandonar el *status* privilegiado que sus arsenales nucleares les confieren, parece lógico pensar que las iniciativas para detener e invertir la carrera de armamentos deben surgir de otros sitios. Probablemente Europa es el más claro de estos «sitios», dada la enorme acumulación de armamento nuclear en su territorio y la existencia de una amplia opinión pública contraria a las armas nucleares. Si los movimientos pacifistas se mantienen activos y vigorosos, el centro del debate sobre seguridad en Europa se irá desplazando cada vez más de la clásica polémica sobre si las armas nucleares pueden llegar

a ser empleadas en primer lugar por Occidente o solamente como represalia tras ataques nucleares previos, hacia la cuestión de si debe permitirse el despliegue de armas nucleares en países que no poseen armas nucleares propias. La negativa a esto —«descompromiso nuclear»— es una opción más tangible y que concita mayor apoyo popular que las propuestas de «no primer uso», aunque ambas son contradictorias.

El libro que nos ocupa analiza medidas de «descompromiso nuclear», incluso las más modestas como la retirada de todas las armas nucleares tácticas hasta un cierto número de kilómetros a cada lado de la línea que divide Europa Central, estudiando su viabilidad y los efectos que tendrían. El primero es elevar el *umbral nuclear*. Existe un acuerdo muy extendido de que los planes para contingencias militares en Europa reposan demasiado sobre el recurso a las armas nucleares. Medidas dirigidas a elevar el umbral de utilización de estas armas son, pues, muy necesarias y podrían lograrse por la vía señalada. Otro efecto es *reducir el peligro de ataques por sorpresa*. Cualquier propuesta de «descompromiso nuclear» debe combinarse con acuerdos sobre fuerzas convencionales y/o cambios unilaterales en las defensas convencionales. La relación con el sector convencional es compleja y puede resolverse por vías muy distintas. Una posibilidad es retirar conjuntamente armas nucleares y armamento convencional adecuado para misiones ofensivas en la zona. Lo que el libro sugiere es una combinación de ambas medidas creando zonas de descompromiso nuclear y defensa no provocativa. Un punto clave es analizar si este

enfoque puede definirse de tal forma que la credibilidad de las defensas occidentales convencionales quede reforzada. Esto no obedece a que sea evidente la inferioridad convencional de Occidente: realmente nadie puede pretender conocer cuál es la actual relación de fuerzas convencionales y menos cuál sería el curso de una guerra con ellas. Sin embargo, la percepción dominante en Occidente es que el Pacto de Varsovia posee ventaja. Si se puede demostrar convincentemente que un sistema de defensa no provocativo aplicado a una zona de descompromiso nuclear podría hacer más fácil para la alianza occidental defenderse sin necesidad de recurrir a las armas nucleares, la idea puede ir ganando apoyo político en ambos campos. Una zona de descompromiso nuclear así concebida no solamente elevaría el umbral nuclear, sino que también disminuiría las posibilidades y los incentivos para un ataque por sorpresa.

Además, *mejoraría las posibilidades de control en crisis*. Acuerdos como los señalados también podrían funcionar como sistemas de alerta inmediata porque incrementarían los tiempos de alerta: en una situación tensa, la violación de los acuerdos probablemente sería vista como una clara señal de intenciones agresivas, acelerando la toma de decisión de las alianzas del otro lado. Esto tiene interés en particular para la alianza occidental, ya que su mayor número de Estados miembros y su estructura menos monolítica que el Pacto de Varsovia le exigen un mayor tiempo para la toma de decisiones. Además, para ambas alianzas, lo anterior permite disponer de un mayor tiempo para movimientos políticos dirigidos a evitar la guerra.

La competición de las superpotencias a lo largo y lo ancho del mundo ha puesto al orden del día la globalización de las doctrinas militares y la idea de la *escalada horizontal* —la idea de que conflictos armados en una región pueden ser contestados abriendo un nuevo frente en otra área. La escalada horizontal aplicada a Europa no tiene por qué significar Europa Central. La guerra puede extenderse a Europa del Norte. El libro que nos ocupa trata a fondo esta hipótesis que ve fundamentada en los enfoques ofensivos sobre el control del mar según los cuales la armada norteamericana podría moverse hacia las aguas del Norte para embotellar en su zona alta a la Marina soviética y por la significación de la flota soviética del Norte para reforzar puntos problemáticos en el Tercer Mundo. Una Zona Libre de Armas Nucleares —NWFZ— en el Norte de Europa haría el área algo menos sensible a conflictos en otras partes y reduciría el riesgo de holocausto por escalada de la guerra a Europa. El efecto generador de confianza de una zona de este tipo sería sustancial. Limitaciones al despliegue en áreas adyacentes a la zona, y otras medidas colaterales, le darían una función de alerta inmediata en tiempo de crisis. Para los EE.UU. y la URSS, la mezcla en la zona Norte de fuerzas estratégicas y locales implica un peligro de escalada no deseada. Medidas colaterales a una NWFZ nórdica, limitando la presencia de armas nucleares tácticas, pueden reducir este riesgo y actuar en interés de ambas superpotencias. El reforzamiento de las barreras contra escaladas no deseadas o accidentales mediante la retirada de armas nucleares tácticas es una función que un acuerdo sobre la zona nórdica puede tener en

común con una zona de descompromiso nuclear en el centro de Europa.

Una zona de descompromiso nuclear en Europa Central debería, pues, ser considerada en estrecha relación con las propuestas de NWFZs en el Norte y el Sur de Europa. Los requerimientos lógicos para dar *status* no nuclear a los países europeos o para reforzar este *status* varían de acuerdo con el carácter del área. Por ejemplo, la idea de limitar el armamento nuclear desplegado en la vecindad de las zonas previstas que sea adecuado para el empleo contra ellas tiene mayor peso en el contexto del Norte que en los Balcanes. Algunas limitaciones pueden contemplarse fácilmente al Este, Norte y Oeste de la zona nórdica, pero reclamar limitaciones en Scheswig-Holstein y en las zonas Norte de la República Democrática Alemana y Polonia puede significar ir demasiado lejos. Las armas nucleares desplegadas en estas áreas forman parte del equilibrio central europeo, por lo que requerir su retirada para la creación de una NWFZ en el Norte no parece muy serio ni razonable. La solución probablemente reside en el establecimiento de una zona de descompromiso nuclear en el centro de Europa geográficamente contigua a la zona Norte. Más ambiciosamente se puede contemplar una NWFZ a lo largo de todo el eje desde la zona Norte de Europa hacia el Sur con previsiones particulares para cada una de las tres subregiones. Aparte de la República Federal Alemana, los únicos territorios disponibles en Europa Central para el despliegue de fuerzas nucleares de la OTAN son Holanda y Bélgica. Sin embargo, los holandeses tratan de reducir su compromiso con la política

nuclear de la OTAN, y los belgas quieren moverse en la misma dirección. En el proceso de comenzar a dejar a Europa libre de armas nucleares las alternativas más convincentes son una zona continua de descompromiso nuclear corriendo desde el Norte hasta el Sur con una NWFZ en el medio, o la retirada de todas las armas nucleares de todos los países europeos no poseedores de armas nucleares propias. Lo último permitiría que continuara la presencia de armas nucleares en territorios de la URSS, Francia y Gran Bretaña, incluyendo las armas nucleares de los EE.UU. en Gran Bretaña, y tiene la ventaja de ser una propuesta simple y sin ambigüedad.

Creo que lo señalado servirá para dar una idea del interés y la seriedad del libro comentado. También suscita una pregunta: ¿qué pasa con España? El libro no ofrece una respuesta pero sí es una magnífica invitación para que desde España mismo tratemos de darla. La cuestión encierra pleno vigor tanto si nuestro país se mantiene en la OTAN como si sale de la Alianza, y posiblemente constituye un reto de mayor alcance todavía que el que la anterior opción implica.

**DANIEL  
MOYANO:  
EL NAUFRAGIO  
DEL HOMBRE**

**Andrés Sorel**

Daniel Moyano.  
*Libro de navíos y borrascas.*  
Ed. Noega.  
Gijón, 1984.

La última novela de Daniel Moyano —nacido en Buenos

Aires en 1930 y exiliado en España desde 1976— se llama *Libro de navíos y borrascas*. Daniel Moyano había publicado cuatro novelas anteriormente: *Una luz muy lejana*, *El oscuro*, *El trino del diablo* y *El vuelo del tigre*. Y varios libros de cuentos: *Artistas de variedades*, *El fuego interrumpido*, *Mi música es para esta gente*, *El estuche del codrilo*. La Rioja, después de pasar por Córdoba, fue su mundo. La Rioja argentina. Sin conocer, sin haber oído hablar de La Rioja, es difícil entrar en la literatura de Daniel Moyano. Los relatos orales y las historias vividas. Lo que para nosotros puede parecer mítico-mágico, allí es real. Y cuando a La Rioja llegue la revolución técnica, el desarrollo, su pasado se transformará en literatura:

«En La Rioja tenía una realidad inmediata que superaba cualquier literatura.»

Escribe Roa Bastos de Daniel Moyano: «Como a Pavese, tampoco a él le preocupa crear personajes como fin, sino como medios de la narración, cuya vitalidad íntima es el ritmo de lo que sucede».

Tanto le influye Pavese, al que lee en italiano, como Kafka, al que por amor a su obra intentó seguir estudiando alemán.

Y junto a La Rioja, el hombre, el propio Moyano, el hacedor de historias, el cuentacuentos, el indio, el músico, el narrador, el buscador de pasados que tal vez sólo en los sueños existan, el conversador de la noche, el que tiene habla de poeta y andares y ojos de corza herida.

Moyano novela éxodos, peregrinaciones. Primero eran de la tierra interior, pobre, a

la gran ciudad. Ahora es el éxodo bíblico. Y las causas del mismo. Una vez más la búsqueda de Moby Dick. Informe para buscar la otra realidad.

«La realidad es una desaparecida más.»

Exodo: primera realidad. Encuentro: con uno mismo, con la nueva tierra, segunda realidad. Pero la realidad ha sido visionada como una gastada película. O es circular. España-América, América-España. Y siglos de por medio. Y siempre, en el corazón de esta búsqueda-huída, el hombre. El naufragio del ser humano es el naufragio del pueblo, de la propia vida en libertad. La destrucción de la cotidianidad por el terror que es el absurdo, la incompreensión. Kafka. Los símbolos destructores quedan encerrados en el lenguaje, a su vez literario, musical, cultural. La metáfora, el barroquismo, son tiempos de una sinfonía inacabada que cuenta, en el libro de los navíos y las borrascas, la historia de unos hombres expulsados del Cono Sur de las Américas tiranizadas en un barco que llaman Cristóforo Colombo y al que la literatura ha de dar una nueva realidad.

Y se inicia la novela como un cuento, los cuentos o libros que junto a la lumbre leía a Daniel su propio abuelo. Retrocediendo, en el tiempo y en la historia, como si pudiesen todos encontrarse «en un viejo caserón de piedra, una noche de invierno europeo... reunidos para oír la historia de un viaje... mientras un farero hace girar las luces sobre olas y desgracias... y sus ojos tienen el color de un miedo antiguo». Una historia que continúa sucediendo, que desde antiguo

viene sucediendo. Una historia, ésta, de desaparecidos, «marpalabra que no tiene ni naos ni costas ni arrecifes; solamente profundidad; oscura».

Y termina ese primer tiempo introduciendo el oleaje histórico con un auténtico «solo» en lenguaje que es reflejo de la soledad humana, no ya en el protagonista, sino en la civilización: hombres perdidos, ciudades abandonadas, infancias irrecuperables, tierras y familias separadas por la muerte y el olvido, comidas de tiempo. Es la vibración final del violín que ha dominado a la orquesta. Leemos:

«El Gordito llora. Yo también llora. Cristóforo cada vez más lejos de violino que quedaba colgado bajo el parral. Violino siempre antes conmigo y ahora está sinmigo. Avispos negros zumbando dentro de violino mío, otoño llueve y caen hojas y violinos.»

Un día un hombre puede despertarse convertido, en el seno de su familia, en un insecto. Y un día, un hombre que había puesto su violín recién lustrado a tomar el sol ve como tres desconocidos se paran a la puerta de su casa y, sin mediar más palabras, le empujan con las culatas de los fusiles hacia el furgón estacionado a la puerta de lo que hasta entonces fue su vida. Y a partir de aquí, a partir de esa destrucción de la realidad, en la que su voluntad no interviene, en la que se ejemplifica la inexistencia de la libertad, comienza la literatura, única forma de sobrevivir, de superponerse, vencer a la pesadilla.

El segundo capítulo retoma el tiempo del primero. Todo es retorno, avance y retroceso, círculo sin abertura posi-

ble a la explicación definitiva. Como la propia infancia del hombre. Como su futuro. Una vez instalado un tema en la orquesta, nada puede desalojarle. Recordemos Petrouschka. He aquí al segundo —¿quién osó dotar de realidad mensurable al tiempo?— en que sobre el hombre cayó la maldición, se encontró desnudo ante la palabra libertad que creía sagrada. Un padre, una religión, un Estado, el poder en suma. Sobre las sombras del pasado comenzarán a instalarse los sueños del futuro: Madrid, Cervantes, Goya, Villanueva de la Serena, Nieves... Es la nueva, única realidad, que ningún policía, ejército, sumo sacerdote, de la iglesia o de la política, juez, pueden arrebatarnos. Y ahora, el escritor-músico introduce, para distender el tema, la clave del humor. La vida, la farsa, siguen. El hijo nonnato es otra prueba más del duelo que sobre la

realidad mantienen las leyes y la creatividad, la lógica y los sueños. Humor que enlaza tal vez con la piedad, de seguro con la ternura: homenaje a Harolgo Conti, desaparecido entre los desaparecidos.

Barco y hombre. Mar y vida. Historias de un naufragio. Ambos, «una larga caricia sin destino». El viaje es como la última agonía. Y ya no es un único viaje. No es sólo el hombre y su familia devorados de sed cruzando las Salinas. Es el propio Chacho Peñaloza ahogando caballos para vengar honores de hijas y tierras violadas. Es Juan Sebastián Elcano perdiendo ojos en la noche, buscando a través de las luminarias de las Constelaciones el fin de la interminable aventura. No puede haber diario de a bordo. La realidad inventada, que no puede tener fin, se ha superpuesto a la realidad vivida.

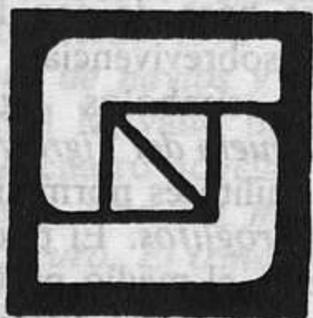
Porque se hace de sonidos, palabras, sobrevivencias del naufragio, símbolos (igual que en *El vuelo del Tigre* venía a los militares normalizadores), *patroglifos*. El poeta, el violinista, el medio pastor, el medio folklórico, enemigo del vino y de buenos amigos, el riojanito siempre derrotado, se está vengando, está venciendo a los salvajes invasores de la guerrera y la espada, con el *Tinkunako*, con el encuentro, una vez más, de la palabra y la imaginación, algo que ningún poder ha podido todavía, afortunadamente, hacer «desaparecer» del hombre. Al menos mientras se continúe, por difícil e imposible que parezca en esta época de cansancio e indiferencia, seguir contando, cuenteando, como lo hace Daniel Moyano en esta sinfonía —sin duda una de las más brillantes que ha dado la literatura argentina— que lleva título de libro de navíos y borrascas.

NOTICIAS-INFORMES-REVISIONES

SUSCRIPCIONES (incluido flete aéreo)

BIENAL (12 números)	ANUAL (6 números)	América del Norte/Asia/Europa
US\$ 45,00	US\$ 25,00	Argent./Brasil/Colom./Ecuador
US\$ 35,00	US\$ 20,00	México/Puerto Rico
Bs. 200,00	Bs. 110,00	Venezuela
US\$ 25,00	US\$ 15,00	Resto del mundo

PAGOS: Cheques en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD.  
 Dirección: Apartado 81712 - Caracas - Caracas 1060-A, Venezuela.  
 Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones.



# NUEVA SOCIEDAD

MARZO/ABRIL 1984

Nº 71

## ANALISIS DE COYUNTURA

**Susana Pezzano:** Integración Regional: Un Paso Adelante, Dos Atrás; **Omar Davies:** Jamaica: Elecciones sin Opción.

## TEMA CENTRAL: COMUNICACION: ¿DOMINACION O DEMOCRACIA?

**Héctor Malavé Mata:** Economía Política del Orden Internacional de la Información; **Máximo Simpson Grinberg:** Comunicación Alternativa y Democracia. Entre la "Vanguardia" y la Teoría de la Dependencia; **Oswaldo Capriles:** Comunicación y Cultura en el Reino de Big Brothers; **Diego Portales C.:** Comunicación: ¿Imitación o Identidad? Respuestas a la Crisis; **Fernando Reyes Matta:** Búsqueda de una Comunicación Democrática. Nuevo Orden Informativo: 1973-1983; **Néstor García Canclini:** Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, Consumo y Nuevas Formas de Organización Popular; **Augusto Góngora:** La Mirada Impertinente. El Video Alternativo; **Francisco Gutiérrez:** Las Radios Comunitarias. Una Experiencia de Comunicación Alternativa.

## POLITICA-ECONOMIA-CULTURA

**Carlos Andrés Pérez:** Centroamérica y el Caribe: Una Propuesta Socialdemócrata; **Rita Giacalone de Romero:** El Clientelismo Político en el Caribe Anglófono; **Julietta Kirkwood:** El Feminismo como Negación del Autoritarismo; **Ana María Foxley:** Inquietud y Vitalidad en el Teatro Chileno; **Raquel Ruiz:** UNESCO: Itinerario de un Conflicto.

## NOTICIAS-INFORMES-RECENSIONES

### SUSCRIPCIONES (incluido flete aéreo)

	ANUAL (6 números)	BIENAL (12 números)
América del Norte/Asia/Europa	US\$ 25,00	US\$ 45,00
Argent./Brasil/Colom./Ecuador		
México/Puerto Rico	US\$ 20,00	US\$ 35,00
Venezuela	Bs. 110,00	Bs. 200,00
Resto del mundo	US\$ 15,00	US\$ 25,00

**PAGOS:** Cheques en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD.

Dirección: Apartado 61712 - Chacao - Caracas 1060-A, Venezuela.

Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones.

# Por una cultura viva y plural

## Los Cuadernos del Norte

Literatura · Arte · Cine · Poesía  
Pensamiento  
Diálogo · Asturias · Inéditos · Música  
Teatro · Actualidad...

Director: Juan Cueto Alas



Revista Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias



Redacción, Suscripciones y Administración:  
Plaza de La Escandalaria, 2 · Oviedo-3 · España  
Apartado, 54 · Teléfono 985/22 14 94.

Com. APLICAR 30 - FINECIA-MARZO 1984

**Z O**

**N A**

Zona Abierta 30 - Enero-marzo 1984

Libertad y teorías de la ética

Javier Muguerza

El absolutismo y la transición política

Pablo Fdez. Albaladejo

Marx sobre España

Juan José Carreras

El Estado, la política y el marxismo

X. Alvarez Corbacho

Ralph Miliband

Chantal Mouffe

Ernesto Laclau

**30**

BIENAL  
(12 números)  
US\$ 45,00  
US\$ 35,00  
Bs. 200,00  
US\$ 25,00

Información: Apartado 3.070. Madrid.

### FONDO DOCUMENTAL

La Biblioteca de la Fundación Pablo Iglesias cuenta con las siguientes secciones:

#### BIBLIOTECA

Estamos especializados en materiales de tema social y político. Gracias a una labor constante de adquisición y a las donaciones del país y del extranjero, nuestros fondos se ven incrementados constantemente. Contamos con más de 11.000 títulos.

#### HEMEROTECA

Tenemos importantes fondos de prensa ideológica y de partido o sindical, anterior a 1939, así como la prensa del exilio republicano y clandestina. Más de 1.500 revistas y periódicos.

#### ARCHIVO

Hemos reunido la documentación histórica de las organizaciones obreras españolas, procedente de fondos dispersos por todo el mundo, recopilados, sistematizados y conservados. Más de 50.000 documentos.

- SALA DE LECTURA
- SERVICIO DE FOTOCOPIAS
- PROXIMAMENTE MICROFILM

HORARIO:

Mañanas, de 10 a 2

Tardes, de 4 a 8 Lunes a Viernes

MONTE ESQUINZA, 30, 3.º Dcha.

MADRID-4 - TEL. 410 28 39

Hacemos una invitación a todas las personas que tienen algún tipo de material relacionado con la historia del socialismo y del movimiento obrero, en general, a colaborar con la Fundación Pablo Iglesias, donándolo o dejándolo en depósito, y contribuyendo así a la recuperación más completa de nuestra historia. Gracias.

# Fundación Pablo Iglesias

Zona Abierta 30 - Enero-marzo 1984

FONDO DOCUMENTAL  
La Biblioteca de la Fundación Pablo Iglesias cuenta con las siguientes secciones:

**BIBLIOTECA**  
Estamos especializados en materiales de tema social y político. Gracias a una labor constante de adquisición y a las donaciones del país y del extranjero, nuestros fondos se ven incrementados constantemente. Contamos con más de 11.000 títulos.

**HEMEROTECA**  
Temas importantes fondos de prensa ideológica y de partido o sindical, anterior a 1939, así como la prensa del exilio republicano y clandestina. Más de 1.500 revistas y periódicos.

**ARCHIVO**  
Hemos reunido la documentación histórica de las organizaciones obreras españolas, procedente de fondos dispersos por todo el mundo, recopilados, sistematizados y conservados. Más de 20.000 documentos.

Hacemos una invitación a todas las personas que tienen algún tipo de material relacionado con la historia del socialismo y del movimiento obrero, en general, a colaborar con la Fundación Pablo Iglesias, donándolo o dejándolo en depósito, y contribuyendo así a la recuperación más completa de nuestra historia. Gracias.

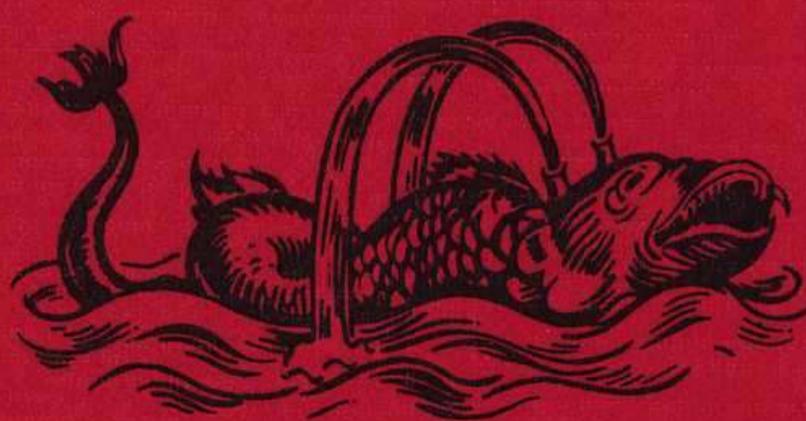
• SALA DE LECTURA  
 • SERVICIO DE FOTOCOPIAS  
 • PROXIMAMENTE MICROFILM

HORARIO: de 10 a 2  
 Mañanas de 4 a 8 Lunes a Viernes  
 TARDES de 4 a 8 Lunes a Viernes  
 MONTE ESQUINZA, 30. 3.º Dcha.  
 MADRID-TEL. 410 28 39

# Fundación Pablo Iglesias

Información: Apartado 1.070, Madrid.





**PRECIO DE ESTE EJEMPLAR: 300 PTAS.**