

SALVADOR LÓPEZ ARNAL



***EL MARXISMO SIN ISMOS DE
FRANCISCO FERNÁNDEZ
BUEY***

Copyleft 2013

**Este libro de Salvador López Arnal sobre algunos
nudos marxistas de la obra de Francisco Fernández
Buey es de
propiedad pública.**

***Para Francisco Fernández Buey, profesor,
maestro, amigo, compañero y camarada.***

In memoriam et ad honorem

***Para las compañeras y compañeros de
rebelión y Espai Marx, sal de la tierra, de la
buena y enrojecida tierra.***

La clasificación de las ideas de los filósofos en *ismos* – como los tres que van a considerarse seguidamente– no puede contar nunca con el aplauso de los autores así clasificados. No es, ciertamente, un procedimiento que pueda dar en general razón de lo que más debe importar al autor filosófico: por muy dentro que se encuentre de una tradición, el filósofo digno de ese nombre escribe precisamente para alterarla en mayor o menor medida, para añadirle temática, o para rectificar puntos del método en ella, o para someter a examen crítico su modo de validez, su capacidad de evolucionar, etc. De no ser así, no habría nunca producción filosófica que no fuera meramente histórico–didáctica.

Pero esos irrefutables argumentos contra la clasificación de las filosofías en *ismos*, argumentos que sin duda tienden a cobrar peso mayor cuanto más penetra en la cultura el espíritu científico, dependen de una consideración técnica o profesional de la filosofía. Eso quiere decir que, para ser de verdad concluyentes, tienen una validez limitada; pues la filosofía tiene una presencia cultural: es, además de una actividad de especialista, la formulación más explícita en una sociedad de las orientaciones de grupos de hombres. Este reflejo cultural de la filosofía en la sociedad es lo que justifica seriamente la práctica de las amplias clasificaciones genéricas: el público filosófico, sin ser insensible a los aspectos técnicos de la filosofía, se interesa sobre todo por las grandes orientaciones del pensamiento, por aquellos rasgos muy generales compartidos por varios filósofos y que constituyen lo más propiamente cultural de las filosofías, su capacidad de orientar al individuo para que éste pueda, como decía Ortega, “saber a qué atenerse”. A esa justificación de las clasificaciones –pese a todas las injusticias y groserías intelectuales que se cometen al catalogar– se suman otras de orden más pragmático, señaladamente las necesidades retóricas y didácticas de cualquier exposición breve ordenada.

Todo está en aceptar la necesidad de clasificar sin olvidar la precariedad técnica del resultado: sabiendo que éste tiene utilidad más para la comprensión de las ideas dominantes en una cultura que para el análisis fiel de la obra de un filósofo.

MANUEL SACRISTÁN (1968)

ÍNDICE

0. PRESENTACIÓN

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

II. SOBRE ANÁLISIS Y NEUTRALIDAD

III. SISTEMA CERRADO Y REVISIONISMO

IV. MÁS SOBRE EL REVISIONISMO

V. LO MÁS VIVO DEL PENSAMIENTO DE MARX

VI. RECONSIDERACIÓN DE LA SOCIEDAD ALTERNATIVA

VII. LAS VIRTUDES

VIII. MÁS SOBRE LAS VIRTUDES

IX. SIGUIENDO CON LAS VIRTUDES MARXIANAS

X. DEL MARXISMO NO EUROCÉNTRICO

XI. SOBRE EL BALANCE DEL COMUNISMO

XII. DE LAS TRADICIONES EMANCIPATORIAS

XIII. LA VOCACIÓN GENERALISTA-REVOLUCIONARIA Y SUS CRÍTICOS

XIV. LA DIFICULTAD DIFÍCIL

XV. MUNDO, LUCHA DE CLASES Y MARXISMOS CONTRA CORRIENTE

XVI. SOBRE EL *MARX SIN ISMOS*. ÍNDICE Y PRÓLOGO

XVII. MÁS SOBRE EL PRÓLOGO.

XVIII. MARX Y EL COMUNISMO MODERNO

XIX. JENNY MARX, KARL MARX

XX. EL JOVEN MARX

XXI. RELIGIÓN Y POLÍTICA

XXII. LOS *MANUSCRITOS*

XXIII. MATERIALISMO.

XXIV. EL *MANIFIESTO COMUNISTA*

XXV. MÁS SOBRE EL *MANIFIESTO*.

XXVI. ECONOMÍA Y CRÍTICA DE LA CULTURA: *DAS KAPITAL*

XXVII. MÉTODOS Y PUNTOS DE VISTA

XXVIII: EL MARX TARDÍO

XXIX. MÁS SOBRE EL MARX TARDÍO

XXX. el COMUNISMO EN EL MARX TARDÍO

CODA FINAL: UN AÑO SIN... CON FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

ANEXO: *PARA LA TERCERA CULTURA*. EL LIBRO PÓSTUMO DE FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

PRESENTACIÓN

El marxismo sin ismos de Francisco Fernández Buey no es un trabajo de investigación. Más bien es un homenaje, un reconocimiento, una muestra de admiración, una aproximación didáctica y fuertemente incompleta a algunos de los nudos esenciales de su rico, culto, documentado y profundo marxismo.

Un marxismo que bebió, como el mismo señaló, de la obra, la vida, las prácticas políticas, las luchas, los errores, las meteduras de pata y los trabajos críticos de Maximilien Rubel, Anton Pannekoek y Manuel Sacristán. ¡Nada menos! ¡Una trinidad explosiva, inteligente y enrojecida! El profesor Fernández Buey fue un entrañable amigo del tercero de los citados y se carteó con el primero de ellos.

No hay nada o casi nada en el volumen que ofrezca una mirada singular, un hallazgo de investigador. He intentado basarme en algunos trabajos sobre la tradición del que fuera magnífico, inolvidable profesor de la Universidad de Pompeu Fabra, del generoso maestro y amigo de muchos de nosotros, para dar cuenta de algunas de sus consideraciones más notables en un ámbito –uno entre muchos otros– en el que su erudición era enorme, casi imposible de seguir.

Sin duda y por supuesto: para hacernos una idea fiel del alcance de sus aportaciones en esta roja y comprometida arista hay mucha más cera que cortar y mucho texto que leer, releer, estudiar, pensar o descubrir.

Los treinta capítulos recogidos han sido editado en rebelión a lo largo del mes de agosto; también la coda final. Intenté abonar su recuerdo en el primer aniversario de su fallecimiento. La finalidad de este libro es la misma.

En una de sus últimas entrevistas, la que le hiciera el profesor y amigo Jaume Botey, Paco Fernández Buey señaló:

La primera cosa que querría decir es que a mi lo de considerarme marxista o no, siempre me ha parecido una cosa secundaria. Aunque pueda parecer otra cosa desde fuera, no es mi asunto. También para Manolo Sacristán lo de ser marxista era tan secundario que en discusiones bastante serias que tuvimos con

amigos y colegas Manolo quería considerarse fundamentalmente comunista. Yo también. Para mi, el marxismo es una historia de la que han salido muchas cosas. Siempre consideré que eso del marxismo había pasado a ser uno de los elementos de la cultura superior y que, para entendernos, había marxistas de derechas y marxistas de izquierdas. La línea divisoria de la lucha social y política en nuestro mundo, no pasa por ser marxista o no marxista.

La línea divisoria no era, no es esa. El marxismo es una historia compleja de la que han salido muchas cosas. Ciertamente, de acuerdo, como en el caso de muchas otras tradiciones filosóficas. Pero, concretamente, de su marxismo, de las virtudes que él supo ver, detectar y analizar en la tradición, salieron siempre –“siempre” es siempre, que diría Tarski– cosas de interés y fructíferas.

Le despedimos el 27 de agosto, el mismo día en que años atrás nos dejó su amigo y compañero, Manuel Sacristán. Fueron, ambos siguen siendo, dos de nuestros grandes maestros. Sería un error, un horror y una infamia que en él, que sobre él, sobre ellos, habitara nuestro olvido.

El “1936” de *Desolación de la quimera* era muy de su agrado. Alguna vez me atreví a decirlo ante en él. Conviene recordar sus versos finales en su honor:

Gracias, Compañero, gracias
Por el ejemplo. Gracias porque me dices
Que el hombre es noble.
Nada importa que tan pocos lo sean:
Uno, uno tan sólo basta
Como testigo irrefutable
De toda la nobleza humana.

Él fue testigo irrefutable de toda la nobleza humana y es muestra, a un tiempo, de nuestro agradecimiento, de nuestro inmenso respeto y de nuestro amor inagotable.

CAPÍTULO I

A modo de introducción El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (I)

Lenin y su obra (Dopesa, 1977) fue el primer libro publicado por Francisco Fernández Buey [1]. Vinieron luego *Ensayos sobre Gramsci* (Editorial Materiales, 1978) y *Contribución a la crítica del marxismo cientificista*. (Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984). Su *Marx (sin ismos)* (Los Libros del Viejo Topo, 1998) fue su undécimo libro.

Hacia 1983, FFB publicó sus primeros artículos como marxólogo, sus primeros trabajos directamente relacionados con la obra de Marx: “Las opiniones de Kart Marx sobre arte y literatura”, *mientras tanto*, nº 13, abril de 1983; “La obra de Kart Marx y las ciencias sociales”, *El Norte de Castilla*, abril 1983 y “Nuestro Marx” [2]. Nos detenemos en este último trabajo porque en él están muchas de las claves de su lectura – libre, documentada, nada usual y en absoluto talmúdica– de la obra del revolucionario de Tréveris.

El artículo “Nuestro Marx”, homenaje claro a Gramsci, está dividido en seis apartados. Me ubico en el primero de ellos. Aquí están algunas de las tesis hermenéuticas (inspiradas en Labriola, Gramsci, Korsch, Sacristán y algún otro autor) más destacadas del marxismo del autor de *La gran perturbación*.

1. La obra de Marx, sostiene FFB, compone e interrelaciona tres elementos: a) un filosofar aisistemático, polémico, de raíz humanista y materialista, crítico no sólo con la especulación apriorista sino con las ideologías (para el autor, general, siempre entendida como la falsa consciencia); b) un análisis económico–sociológico e histórico de los rasgos sustanciales de las principales formas de vida en el capitalismo; c) una teoría de la revolución orientada por una elección de valores entre los cuales, los más sobresalientes, “son la emancipación del género humano, la igualdad social y el desarrollo omnilateral de las capacidades sentimentales y racionales del ser humano”.

2. Los tres elementos son inseparables y están ya presentes en los escritos de Marx de 1843–1848. Reaparecen (desarrollados, modificados, corregidos en algún caso) en los últimos años de su vida.

3. No hay, pues, ninguna ruptura sustancial en la obra del clásico, cuanto menos en lo que se refiere a la relación entre filosofía, ciencia, teoría revolucionaria y práctica política.

3.1. Hay maduración desde luego: por estudio particularizado de fenómenos socioeconómicos nuevos, específicos, y por experiencias políticas propias.

3.2. En esta inclinación a la síntesis, a la inseparabilidad de los componentes anteriores, está, remarca FFB, la originalidad y autonomía del pensamiento marxiano.

3.3. A ella suele hacerse referencia con la palabra método. “Método” en Marx tiene un sentido general y menos preciso que el que se ha hecho presente en la epistemología contemporánea (el uso de método en Marx no es equivalente al uso del término en la expresión “el

método de resolución de las ecuaciones cuadráticas” o en proposiciones afines).

3.4. Su metódica, es decir, su concepción general del “método” –la dialéctica crítica y revolucionaria– es un factor “que hace de argamasa entre filosofar, análisis científico propiamente dicho y teoría de la revolución”.

4. La dialéctica en Marx no es, en ningún caso, una lógica contrapuesta a la lógica formal con leyes y principios contrapuestos. No es tampoco una ciencia sustantiva en sentido propio. No es, por otra parte, exposición reduplicativa de conocimientos adquiridos por las ciencias positivas. No es tampoco explicación de realidades mediante la fórmula mágica tesis–antítesis–síntesis. No es el Gran método, felizmente hallado, que permite desvelar cualquier secreto oculto de la realidad social. Tampoco la consciencia que “los científicos de la naturaleza y de la sociedad puedan llegar a tener del trabajo que realizan”.

4.1. Marx adoptó el que creyó mejor instrumental metodológico en su época, el que le permitía enfrentarse al chato positivismo de las ciencias sociales de reciente aparición. Ese “método” (alejado del uso actual del concepto en la epistemología contemporánea) es el “método hegeliano”.

4.2. No hay base alguna en la obra de Marx, ni historiográfica ni epistemológica, que permita trazar (contra la tesis esencial de Althusser y su escuela) una línea de demarcación (una ruptura epistemológica) entre un Marx hegeliano y un Marx científico.

5. Marx, como no puedo ser de otro modo, usó metáforas no rigurosamente científicas que permitían arrojar luz sobre temáticas, argumentos o puntos de vista. Como Galileo Galilei, por ejemplo, u otros grandes científicos naturales. En su caso, en el caso de la obra de Marx, las metáforas (no todas afortunadas) las pone, las inspira o extrae de uno de sus maestros, Hegel.

5.1. Si uno piensa que entre análisis y poesía existe alguna diferencia y, además, no se deja convencer por el todo vale de algunos epistemólogos actuales [3], queda otro camino. ¿Cuál? “El que nos enseñó aquí, con su lectura de Marx, Manuel Sacristán ya en los años sesenta”.

6. La dialéctica marxiana sería entonces una concepción del mundo, de la historia y de la producción material y simbólica de los seres humanos que son quienes hacen la historia. La historia no es, también contra Althusser, un proceso sin sujeto ni fines. Su objeto, el objeto de la dialéctica, es el propio de las concepciones del mundo: “todos o totalidades, a las que Marx llama concretas para diferenciar su pensamiento del filosofar especulativo.”

6.1. Primer rasgo, pues, de la dialéctica marxiana: el ser pensamiento globalizador, totalizador (generalista, análisis sistémico, intención interdisciplinar).

6.2. Esta dialéctica es materialista: en su comprensión de los conflictos reales decide no acudir a instancias trascendentes.

6.3. Es histórica: aspira a captar las totalidades en su despliegue

internamente conflictivo.

6.4. Es crítica: no se limita a la comprensión y explicación de lo que hay socialmente: toma partido por una de las clases sociales en conflicto.

6.5. Es revolucionaria en un doble sentido: capta, en sentido teórico, los puntos débiles del sistema que critica y, en sentido práctico, pretende que la comprensión crítica “arraigue en la mayoría de los explotados y oprimidos llenando de razón su indignación moral”.

7. No hay contradicción entre la afirmación marxiana de que existen conflictos reales, objetivos, interno al sistema que apuntan hacia su superación, y la necesidad de que la clase obrera tome consciencia de su situación, se organice y luche por una sociedad de iguales.

8. Síntesis: inseparabilidad del filosofar, de la ciencia y de la política; concepción general del método (la dialéctica) e intención explícita de que creencias morales, hipótesis científicas y consciencia revolucionaria arraiguen en las clases desfavorecidas, en la “intención de fundir ciencia y proletariado, o también “humanidad sufriente que piensa” y “humanidad pensante que sufre”.

El análisis político-social de Marx y la neutralidad político-social es el nudo del segundo apartado de este artículo de “Nuestro Paco” sobre “Nuestro Marx”.

Notas:

[1] Salvador López Arnal y Jordi Mir, “Bibliografía (provisional) de Francisco Fernández Buey”. *Mientras tanto*, nº 119 (“Homenaje a FFB (1943–2013)”), pp. 155–201.

[2] Francisco Fernández Buey, “Nuestro Marx”. *Mientras tanto*, 16–17, agosto–noviembre de 1983, pp. 57–80.

[3 Véanse las generosas, matizadas y penetrantes páginas dedicadas por el autor a Paul Feyerabend en uno de sus mejores libros, acaso no siempre suficientemente reconocido: *La ilusión del método*, Crítica, 1991.

Capítulo II

Sobre análisis y neutralidad El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (II)

El análisis político-social de Marx y la neutralidad político-social es el nudo del segundo apartado del artículo “Nuestro Marx” [1]. Podemos resumirlo así:

1. Es cierto que el análisis social de Marx, su pensamiento dialéctico por decirlo en términos más o menos clásicos, no aspira a la neutralidad político-social.

1.1. Al contrario, Marx, según señala FFB, considera la supuesta neutralidad de las ciencias sociales una ideología: “Consciencia equivocada de los científicos de la sociedad sobre lo que hacen realmente”.

1.2. En el inicio de la investigación de Marx hay una elección (poliética) de valores: “en la conclusión hay una reafirmación de los mismos valores”.

1.3. En conclusión: en líneas generales, todo conocimiento científico (análisis económico, estimación histórica e historiográfica) tiene en Marx un sentido (no un valor) instrumental: se realizan en función del ideal emancipatorio, teniendo como horizonte “la idea que el proletariado industrial al emanciparse emancipa con él al resto de la humanidad”.

2. El ideal marxiano de una sociedad de iguales no se deduce de postulados filosóficos ni de resultados científicos: aquellos y estos refuerzan la racionalidad del ideal, su plausibilidad.

2.1. Se trata de hacer de la pasión de la humanidad sufriente pasión razonada, “fundada en el conocimiento preciso y riguroso de la sociedad y de la naturaleza”.

2.2. ¿En qué sentido es científico el pensamiento de Marx entonces? En el siguiente: el pensamiento de Marx es científico vocacionalmente (como lo era en aquellos momentos, señala FFB, la teoría general de sistemas por ejemplo). Es en ese marco, nada científicista, en el “que hay que entender la pretensión consistente en hacer pasar el socialismo de la utopía a la ciencia”.

2.3. Para la comprensión de las totalidades concretas sociales y naturales Marx se inspira en los resultados de las ciencias positivas (él mismo contribuyó a su fundación como tal), no entra en contradicción con sus aportaciones, y en ningún caso aspira, como aspiraba la filosofía especulativa alemana anterior a Marx, a convertirse en una ciencia superior, en una superciencia.

3. Por otra parte, el otro lado de la balanza, tampoco el pensamiento de Marx es vocacionalmente utópico. Marx rechaza la utopía en su sentido tradicional (desde el *Manifiesto comunista*) como limitación histórica de la pasión emancipatoria.

3.1. Aspira mas bien a enlazar esta última, en sus formas contemporáneas, con las puntas más avanzadas de la investigación científica en todos los ámbitos de la vida natural y social.

3.2. No es consistente con el proyecto marxiano ceder la vocación científica “al poder o a los poderes para quedarse en el ensueño eterno – por muy concreta que se diga la nueva utopía– de una sociedad mejor siempre considerada inalcanzable”.

4. Marx no reduce la investigación económica, social o histórica a determinados intereses políticos. El carácter instrumental o funcional que tiene todo conocimiento científico en Marx no ha de malentenderse. ¿Cómo entonces? Con palabra del propio Marx: “Llamo “canalla” a todo aquel que intenta acomodar la ciencia a un punto de vista dependiente de un interés externo a ella, en vez de dedicarse a la ciencia por sí misma”. Y aunque sea errónea, añade el propio Marx.

4.1. Lectura de FFB. Reafirmación, a la vez, de ese hecho que es la circulación de valores morales, la existencia de valoraciones en la producción científica y rechazo a toda manipulación científica de la ciencia.

4.2. Para FFB, este tipo de aproximación a la realidad (a la social señaladamente), una aproximación que “junta el filosofar con la crítica de las ideologías y con el análisis reductivo propio de las ciencias positivas; que para la exposición de resultados de la propia investigación científica, elige un “método” o una forma que se acerca a la de las visiones artísticas” tenía por fuerza que chocar con muchas incomprendiones.

5. También en aquellos momentos en que la moda imponía que Marx fuera considerado un perro muerto (¿nos suena la expresión?, ¿sigue sonando?), volvía a ponerse de actualidad el pensamiento dialéctico con vocación científica (análisis sistémico, la superación del excesivo miedo al filosofar, la visión globalizadora para entender las nuevas problemáticas ecológicas,...), aunque no siempre reconociera el peso de la obra de Marx como antecedente “y aunque todavía hoy no esté claro hasta qué punto esta orientación (que está desarrollando por efecto de la interacción de tantas crisis como vivimos) seguirá siendo, como quería Marx, crítica y revolucionaria”, señalaba el autor de *Leyendo a Gramsci*.

En el tercero de los anexos de *Para la tercera cultura* se recoge una reflexión sobre un tema epistemológico esencial: la objetividad del conocimiento humano. Enlaza con algunas y observaciones tesis del apartado comentado del artículo. ¿Hay revisión de posiciones? ¿Una línea de continuidad enlaza uno y otro nudo? ¿Un desarrollo creativo hermana ambas aproximaciones? Veamos:

La idea de que no hay ni puede haber conocimiento objetivo [2], señala FFB, se ha expresado a lo largo de la historia del pensamiento por alguna de estas tres proposiciones: 1º No hay ni puede haber conocimiento objetivo de lo real “porque todo conocimiento es representación y toda representación es producto de la subjetividad de los humanos”. 2º. No hay ni puede haber objetividad ni siquiera en las ciencias naturales por la determinación de intereses e ideología: “porque los científicos, incluso cuando tratan de hechos o fenómenos naturales, están determinados por situaciones e intereses ajenos a la ciencia y por

las ideologías dominantes en el momento en que investigan”. 3º No hay ni puede haber conocimiento objetivo en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales “porque quienes las hacen o las practican viven dentro de sociedades (su objetivo de estudio) y, por consiguiente, tienen intereses sociales, participan en los movimientos sociales y aceptan ciertos modos de vida”. La determinación, si cabe, es mayor aún que en el segundo caso.

Lo que se afirma en la primera proposición, sostiene FFB, es trivial y “no afecta a la afirmación de que haya o pueda haber representaciones objetivas de lo que pasa en la realidad, representaciones elaboradas, obviamente, a partir de la subjetividad”. La tesis sólo tiene sentido polémico aceptable en el caso de que el interlocutor defienda –se trata de la viejísima tesis del reflejo– que las representaciones cognoscitivas “son copias o espejos simbólicos de lo que hay o pasa en la realidad exterior”. Pero, como es sabido, “esta es una concepción abandonada hace mucho tiempo en el ámbito filosófico y en el ámbito científico”. Conclusión: “la proposición 1) combate contra molinos de viento”. Es absolutamente marginal, insustantiva por decirlo de un modo que no le sería ajeno al autor. Lo que se dice en la segunda proposición, prosigue FFB, confunde los ámbitos en los que puede y no puede hablarse de objetividad: “el ámbito del descubrimiento de tales o cuales teorías o representaciones y el ámbito de la justificación o validación de dichas teorías”, el contexto de descubrimiento y el de justificación. Lo que se apunta en la proposición 3) es una tesis que traza una línea de demarcación radical: supone que hay una diferencia esencial entre las ciencias sociales y las naturales. Conviene discutirla aparte señala.

El punto de vista que algunos autores llaman anticientífico –y que FFB llamó “separatista”– no sólo afirma la dificultad de ser objetivos. Apunta más alto, es una tesis de alta tensión que diría el historiador Carlos Solís: “niega incluso la posibilidad misma de la objetividad en ciencias sociales”. De hecho la idea de que estas disciplinas no pueden ser objetivas está más que extendida en ambientes de izquierda cultural y política, al igual (aunque algo menos en ocasiones) que en espacios de la derecha conservadora y neoliberal. Un primer paso para refutar la crítica a la objetividad de las ciencias sociales sería declarar que es irrelevante: “irrelevante para aquel que centra su atención en la *lógica* de la investigación social”. No hace falta ser popperiano más o menos ortodoxo para admitir que no es lo mismo preguntar “cómo ha llegado una persona a formar una creencia que preguntar si existe evidencia suficiente para fundamentarla”. Se puede sostener, remarca FFB, que se trata de preguntas que se contestan en dos contextos diferentes: el ámbito o contexto del *descubrimiento* científico y el ámbito o contexto de la *validación o justificación racional*. Una forma posible de aclarar el problema sería decir que, “más allá o más acá de los caminos y determinaciones que los científicos sociales hayan seguido en cada caso, la objetividad o falta de objetividad sólo será tomada en consideración *en el ámbito de la validación o justificación racional de los resultados o del producto de la investigación*”. No, en cambio, en el otro contexto o ámbito.

El proceso para llegar a tal resultado, hipótesis, teoría o producto no interesaría aquí. FFB sugiere una definición o, cuanto menos, un intento de delimitación: “Cabría decir que tal o cual teoría producida es objetiva en el campo de las ciencias sociales siempre y cuando su resultado haya sido *suficientemente contrastado*”. Lo cual equipara en cierto modo “objetividad” a “verdad”, “con independencia de los vericuetos que el investigador o grupo de investigadores haya(n) seguido para su elaboración”. Estos últimos, los complejos vericuetos que nos han conducido a la formulación de tal o cual teoría, “serán objeto de la historia y de la sociología de las ciencias sociales o de la sociología del conocimiento en general”. No se está negando, pues, su interés. En absoluto.

FFB continúa reflexionando por la misma senda. Todavía podemos seguir preguntándonos “si los problemas referentes a las causas de las creencias del investigador son, como se dice, *irrelevantes* desde el punto de vista lógico”. La respuesta a esa pregunta –“como admite, por ejemplo, un tratadista de la lógica de la investigación social, Q. Gibson”– es que no lo son. “Pero el que haya que admitir la importancia del examen de la formación de las creencias sustentadas por los investigadores sociales no quiere decir que haya que dar por sentada la acusación sobre la falta de objetividad. Lo que hay que hacer, a partir de ahí, es examinar las influencias que afectan a las creencias”.

Una forma posible de abordar este nudo sería afirmar algo así como lo siguiente: ser objetivo *en la investigación* quiere decir que uno *no* permite o intenta no permitir, “que sus creencias se vean influidas de un modo adverso por motivos o intereses personales, por la costumbre o por la situación social”. Es una excelente intención gnoseológica.

FFB recuerda que Marx, como investigador social, empezaba declarando su propio punto de vista, que era un punto de vista de clase [de clase trabajadora], sin ocultarlo, añadiendo a continuación: “Llamo canalla al investigador que acomoda su ciencia a los intereses partidistas” (el paso marxiano era también muy del agrado de su amigo y compañero Manuel Sacristán y es parte del análisis comentado anteriormente). Algo parecido, “aunque con otro lenguaje”, había escrito Max Weber y algo similar habían afirmado “teóricas del feminismo, como Virginia Held, después de reivindicar la aproximación de las mujeres al conocimiento científico”.

Ahora bien, declaraciones de ese tipo, la crítica del incumplimiento, “es todavía una respuesta insuficiente a la objeción de la falta de objetividad en el ámbito de las ciencias sociales”. Es conveniente analizar los factores que interfieren en la objetividad de las ciencias sociales. En su opinión, serían los siguientes: “a) la influencia de los motivos personales (a lo que se opone la petición de evidencia); b) la influencia de la costumbre o el temor a la desaprobación de la sociedad; c) la influencia de la situación social. En los tres casos se puede admitir que hay diferencia *de grado* respecto de las ciencias naturales, pero no de sustancia, puesto que el físico, el químico o el biólogo están igualmente expuestos a los prejuicios e ideologías derivados (de hecho Francis Bacon ya había llamado la atención acerca de los *idola* y de los

prejuicios en general en el marco de la filosofía (ciencia) de la naturaleza)."

La observación de que hay diferencia de grado, pero no de sustancia, obliga a una estimación distinta de lo que se entiende por *objetividad*. La siguiente: el simple hecho de que el científico, de que el investigador social sea él mismo un participante en la actividad pública "no es razón suficiente para admitir la imposibilidad de objetividad". ¿Por qué? Porque "nadie es causalmente independiente del objeto de su investigación" y porque, además, "*una cosa es decir que el investigador social está expuesto a peligros especiales y otra muy distinta demostrar que los investigadores sociales sucumben siempre ante ellos*". Uno de los caminos más apropiados para examinar la valoración de la objetividad, sostiene finalmente el autor de *Por la tercera cultura*, consiste en someter los casos particulares a diversas pruebas. Ahora bien, "por ese camino no se obtienen pruebas concluyentes". Hay otro camino: "averiguar si la teoría es sostenible o no desde el punto de vista de la razón". Empero, este tipo de prueba, "parte del supuesto de que somos capaces de apreciar la evidencia por nosotros mismos y de que nuestras propias conclusiones no se verán desviadas por los motivos que criticamos en otros".

De todo lo anterior, infiere FFB que lo más sensato es concluir que "el verdadero remedio consiste en *tener conciencia de esas influencias*" y, además, "recurrir constantemente a la *polémica y la crítica abierta* de las teorías, que son siempre conjeturas o hipótesis en proceso, en construcción".

No es un mal programa de acción. De este modo, la objetividad en relación con el conocimiento se podría defender razonablemente en uno de estos tres sentidos en su opinión: 1) en términos generales, kantianamente, "como un ideal, como una idea reguladora, como una aspiración a la verdad en el ámbito individual o colectivo", como un ideal que acompaña al deseo de conocer, que es, sea dicho popperianamente (así lo expresa el propio autor) "una búsqueda sin término". 2) En el ámbito de la *validación* de los resultados de las teorías, las conjeturas, las hipótesis, "como contrastación intersubjetiva, es decir, como intersubjetividad", en el sentido de que todos y todas y cada uno de los seres humanos, en condiciones físicas y psíquicas para ello, "pueden repetir los pasos lógicos dados para alcanzar tal conclusión o resultado dentro de los límites de la argumentación (probatoria o demostrativa, probabilitaria, plausible, etc.)". 3) Y, finalmente, en el ámbito de la investigación en marcha o *en el proceso de descubrimiento* como *ecuanimidad*, "es decir, como conciencia de las influencias sufridas, distanciamiento respecto de las propias hipótesis y apertura a la crítica y a la polémica". Ciencia y consciencia o autoconciencia también en este nudo.

Con todo lo anterior, sería absurdo desechar, arrojar al archivo de lo pueril e indocumentado, o tildar como noción burguesa, pequeño o gran-burguesa, la idea de objetividad, aunque haya tentaciones para ello, más que espurias en algunas o incluso en muchas ocasiones.

Destacar la inseparabilidad de los elementos integrantes de la teoría marxiana es la temática del tercer apartado del artículo.

Notas:

[1] Paco Fernández Buey, "Nuestro Marx". *Mientras tanto*, 16-17, agosto-noviembre de 1983, pp. 57-80.

[2] Francisco Fernández Buey, *Para la tercera cultura*, Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2013 (en prensa).

Sistema cerrado y revisionismo

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (III)

Subrayar, pregunta FFB, la inseparabilidad de los elementos integrantes de la “teoría marxiana” cimentados por lo que él mismo llamó “dialéctica materialista, crítica y revolucionaria”, ¿no supone que estemos frente a un sistema de pensamiento cerrado? ¿No nos negamos con ello, en contra del verdadero espíritu de la ciencia crítica, a toda revisión?

No nos negamos, y no supone que estemos ante un sistema de pensamiento cerrado. Marx, en su obra de madurez, especialmente en sus escritos de los años sesenta y setenta, recuerda con razón FFB, muestra y defiende matizaciones, correcciones, reconsideraciones, revisiones si se quiere, de nudos sustantivos de su obra.

FFB da cuenta de algunos de ellos:

En primer lugar, Marx niega explícitamente que el suyo fuera un método filosófico suprahistórico “del que pueda hacerse uso como si se tratara de un pasaporte o de una gonzúa válidos para abrir todas las puertas del pasado y del presente ahorrándose el trabajo de la investigación empírica, concreta y determinada”. Negación explícita, pues, de toda consideración de la obra de Marx como un método metahistórico en cuyo marco (eterno, no revisable) todo tiene que encajar.

“Contra la absolutización del método” sería aquí el lema.

En segundo lugar, negación no menos explícita de que la historia progrese linealmente en dirección única y definida: situaciones históricas semejantes (estructuralmente semejantes si se quiere matizar más) pueden dar y han dado lugar a desarrollos y resultados muy distintos. El lema en este caso sería este: contra los excesos histórico-deterministas presentes en algunas exposiciones del propio Marx (por ejemplo, en su sin duda magnífica pero algo sesgada o errada carta a Joseph Weydemeyer de mediados de los cincuenta).

Las matizaciones y correcciones afectan a los tres elementos centrales del pensamiento marxiano: su filosofar crítico, sus análisis económico-sociológicos y su teoría de la revolución, especialmente a este último punto. El mismo Marx tomaba buena nota de ello en su prólogo, de 1882, a la edición rusa del *Manifiesto Comunista*, donde subrayaba la limitación eurocéntrica de la primera edición del MC en 1847, donde aludía al cambio de papel de Estados Unidos en la historia mundial y donde adelantaba a una respuesta al posible paso de la comuna rural rusa a una forma superior de propiedad colectiva, la sociedad comunista. La tesis de Marx que FFB recuerda con énfasis: “Si la revolución rusa de la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida a una evolución comunista”.

Fue Karl Korsch, otro de los maestros reconocidos por el autor, el primero en darse cuenta de toda la importancia de este giro en la teoría marxiana de la revolución. Korsch atribuía ese giro a una pasajera inclinación de Marx por los populistas rusos. No era esa la consideración de FFB: “se trata de algo más que una concesión a los populistas; se trata de una revisión [la palabra elegida, por supuesto, es de FFB] por el propio Marx de su teoría de la revolución proletaria en Europa que debe ponerse en relación, por una parte, con su estudio específico de la sociedad rusa iniciado a principios de la década de los setenta y, por otra, con la corrección del optimismo anterior acerca de la misión civilizatoria y progresista del industrialismo capitalista en las colonias”. FFB proponía un plan de trabajo sobre este punto: comparar los artículos de Marx publicados en el *New York Daily Tribune* en 1853 sobre la dominación británica de la India (Inglaterra, la déspota y tiránica Inglaterra, como instrumento inconsciente del avance “progresista” de la Historia [2]) con los borradores de la carta del propio Marx a Vera Sassulich [3].

Hay una auténtica inversión de juicio en lo que se refiere al proceso mediante el cual los ingleses destruyeron las comunidades rurales de la India. FFB cita este impresionante y clarividente paso de Marx: “En lo que se refiere a la India oriental, por ejemplo todos, excepto sin Henry Maine y otras gentes por el estilo, saben muy bien que la eliminación de la propiedad común de la tierra fue allí tan solo un acto de vandalismo inglés, que *no deparó progreso sino atraso a los pueblos nativos*”.

No hay en la posición anterior un tercermundismo *avant la lettre* desde luego. Demos a Marx lo que es de Marx, no más. Pero FFB destaca dos puntos esenciales:

1. Negativa a hacer entrar con calzador hechos o acontecimientos nuevos en esquemas generales trazados, generados, a partir de otros hechos que conocemos relativamente bien (los rasgos del capitalismo europeo en su hogar inglés).

- 1.1. Primacía, pues, de la investigación empírica sobre la filosofía de la historia.

- 1.2. Reafirmación de la observación. Marx trabajó sobre los textos rusos con el mismo criterio y de la misma forma que lo hiciera décadas atrás con los “libros azules” ingleses.

2. La creencia, la idea mejor, de que el mantenimiento y desarrollo de determinadas instituciones sociales (las comunidades rurales rusas) no depende de supuestas leyes generales de la historia.

- 2.1. Depende de la forma que tome el conflicto social inherente a ellas, “de la actividad de los sujetos que luchan o asisten pasivamente a que se imponga lo que otros llaman “necesario”. La historia no es, vale la pena repetirlo, un proceso sin sujetos, en la más que razonable concepción del filósofo y también activista FFB.

3. Carácter inconcluso, abierto, de la obra de Marx. En especial, en lo que se hace a su teoría de la revolución. Esta se complica en la medida en que el mundo contemplado y tomado en consideración se amplía.

FFB finaliza este apartado, antes de las siguientes páginas dedicadas a la renovación del ideario, poniendo énfasis en la praxis política de Marx, nudo esencial del marxismo y de su propia evolución política (de la de Marx y también de la del propio FFB): “En 1848 y hasta en 1853, Marx, que fue siempre un “devorador de libros”, apenas sabía otra cosa sobre Rusia, por ejemplo, que los tópicos en circulación entre los intelectuales europeos de entonces: su mundo era esencialmente – para los efectos de una política revolucionaria internacional– la Europa Occidental. En 1882.. su percepción del mundo y de la historia universal pasada y reciente se había beneficiado de las relaciones establecidas en la época de la Primera Internacional, de las informaciones que le proporcionaron numerosos corresponsales y visitantes, de sus lecturas norteamericanas y rusas, de las aficiones antropológicas, etc”. De su praxis política, si quiere decir más apretadamente.

Anexo: Este texto de Jenny Marx a Joseph Weydemeyer (en Francfort del Main), fechada en Londres, el 20 de mayo de 1850, era una de las cartas preferidas de Paco Fernández Buey, un filósofo sensible que nunca dejó de valorar la importancia de la figura histórica y política de la compañera del revolucionario de Tréveris.

Querido Señor Weydemeyer:

Ha transcurrido casi un año desde que hallé, por parte de usted y de su querida esposa, una acogida tan amistosa y cordial, desde que me sentí tan bien y tan a mis anchas en su casa, y en todo ese prolongado lapso no he dado señal de vida alguna; callé cuando su esposa me escribió una carta tan amable, y permanecí muda cuando recibimos la noticia del nacimiento de su niño. Esa mudez a menudo ha llegado a oprimirse, pero la mayor parte de las veces era incapaz de escribir, y aún hoy me resulta difícil, muy difícil.

Pero la situación me obliga a tomar pluma en mano; le ruego que nos *envíe lo más pronto posible el dinero ingresado o por ingresar de la Revue. Lo necesitamos mucho, muchísimo*. Seguramente nadie podrá reprocharnos que jamás hayamos dado mucha importancia a cuanto hemos sacrificado y padecido desde hace años; al público se le ha molestado poco o casi nunca con nuestras cuestiones personales, ya que mi marido es sumamente sensible en estos asuntos, y prefiere sacrificar lo último antes de entregarse a la mendicidad democrática, como los grandes hombres oficiales. Pero lo que sí podía esperar de sus amigos, en especial los de Colonia, era una actividad diligente y enérgica en favor de su *Revue*. Podía esperar dicha actividad, sobre todo siendo conocidos sus sacrificios por el *Rh. Ztg* [1]. Pero en cambio, el negocio resultó arruinado en virtud de un manejo descuidado y desordenado, y no se sabe si lo que más daño causó fue la demanda del librero o la de los gerentes y conocidos en Colonia, o bien toda la conducta de la democracia en general.

Mi marido casi fue aplastado aquí por las más mezquinas preocupaciones de la vida cotidiana, y ello en una forma tan indignante que fueron necesarias toda la energía, toda la seguridad calma, clara y silenciosa en sí mismo de que es capaz, para mantenerle en pie en estas luchas de todos los días y todas las horas. Usted sabe, querido señor Weydemeyer, qué sacrificios realizó mi marido en esa época; invirtió

miles en efectivo, se hizo cargo de la propiedad del periódico, persuadido por los honestos demócratas, quienes de otro modo hubiesen debido responder personalmente por las deudas, en una época en la cual quedaban ya pocas probabilidades de llevar la tarea a cabo. A fin de salvar el honor político del periódico, el honor civil de los conocidos de Colonia, dejó que echasen sobre sus hombros todas las cargas, entregó su máquina, entregó todos los ingresos, y hasta al partir prestó 300 táleros para abonar el alquiler del local recién arrendado, los honorarios atrasados de redactores, etc.... y se le expulsó violentamente.

Usted sabe que no nos hemos quedado con nada de todo ello; viajé a Francfort para empeñar mi platería, lo último que nos quedaba; en Colonia hice vender mis muebles, porque corría peligro de ver embargada la ropa y todo lo demás. Al iniciarse la infausta época de la contrarrevolución, mi marido viajó a París, y yo le seguí con mis tres hijos [2]. Apenas aclimatado en París, fue expulsado, y a mí misma y a mis hijos se nos negó una permanencia más prolongada. Volví a seguirle allende el mar. Un mes más tarde nació nuestro cuarto hijo [3]. Usted debería conocer Londres y las condiciones en que se vive aquí, para saber qué significa tener tres hijos y el nacimiento de un cuarto. Solamente en concepto de alquiler debíamos pagar 42 táleros mensuales. Estábamos en condiciones de solventar todo ello con nuestro propio peculio. Pero nuestros pequeños recursos se agotaron cuando apareció la *Revue*. A pesar de lo convenido, el dinero no llegaba, y cuando lo hizo fueron sólo pequeñas sumas aisladas, de modo que caímos aquí en las situaciones más terribles.

Le relataré solamente *un* día de esta vida, tal como fue, y usted verá que acaso pocos refugiados hayan pasado por situaciones similares. Puesto que las amas de leche son prohibitivas aquí, decidí, a pesar de constantes y terribles dolores de pecho y espalda, alimentar yo misma a mi hijo. Pero el pobre angelito mamaba de mí tantas preocupaciones y disgustos silenciosos, que se hallaba constantemente enfermo, padeciendo dolores día y noche. Desde que ha llegado a este mundo jamás ha dormido aún toda una noche, a lo sumo de dos a tres horas. Últimamente se sumaron aún a ello violentos espasmos, de modo que el niño fluctuaba constantemente entre la muerte y una vida mísera. Presa de esos dolores, mamaba con tal fuerza que mi pecho quedó lastimado y agrietado; a menudo la sangre manaba dentro de su trémula boquita. Así me hallaba yo sentada un día, cuando entró de repente nuestra casera –a quien en el curso del invierno habíamos pagado más de 250 táleros, y con quien habíamos convenido por contrato que el dinero de fecha posterior le sería abonado no a ella, sino a su propietario, quien le había trabado embargo con anterioridad–, negó el contrato, exigió las 5 libras que aún le adeudábamos, y puesto que no disponíamos de las mismas en el acto (la carta de Naut llegó demasiado tarde), entraron dos embargadores en la casa, trabaron embargo sobre todas mis pequeñas pertenencias, las camas, la ropa, los vestidos, todo, hasta la cuna de mi pobre niño, los mejores juguetes de las niñas, quienes se hallaban arrasadas en ardientes lágrimas. Amenazaron con llevárselo todo en un plazo de dos horas; yo yacía en el suelo, con mis hijos ateridos de frío y mi pecho dolorido. Schramm, nuestro amigo, acudió de prisa a la ciudad para procurarnos auxilio. Ascendió a un cabriolé, cuyos caballos se desbocaron; él saltó del coche, y nos lo trajeron sangrante a nuestra casa, donde yo gemía con mis

pobres niños temblorosos.

Al día siguiente debimos abandonar la casa; el día era frío, lluvioso y encapotado, mi marido buscaba una casa para nosotros, pero nadie quería aceptarnos cuando hablaba de los cuatro niños. Finalmente nos ayudó un amigo; pagamos, y yo vendí rápidamente todas mis camas para pagar al boticario, al panadero, al carnicero y al lechero, quienes habían comenzado a temer a causa del escándalo del embargo, y que súbitamente se abalanzaron sobre mí con sus cuentas. Las camas vendidas fueron llevadas ante la puerta y cargadas en un carro, y ¿qué sucedió entonces? Ya había pasado mucho tiempo después de la caída del sol, y la ley inglesa prohíbe eso; apareció el casero con agentes de policía, afirmando que también podrían haber objetos suyos entre ellos, y que nosotros queríamos fugarnos a algún país extranjero. En menos de 5 minutos había más de 2 ó 3 centenares de personas observando atentamente frente a nuestra puerta, toda la chusma de Chelsea. Las camas volvieron, y se nos dijo que sólo a la mañana siguiente, después de la salida del sol, podrían serles entregadas al comprador; cuando de este modo, mediante la venta de todas nuestras pertenencias, estuvimos en condiciones de pagar hasta el último céntimo, me mudé con mis pequeños amores a nuestras actuales pequeñas dos habitaciones del Hotel Alemán, 1 Leicester Street, Leicester Square, donde por 51/2 libras semanales, hallamos una acogida humanitaria.

Perdóneme usted, querido amigo, el que el haya descrito con tanta amplitud y detalle tan sólo un día de nuestra vida aquí; es inmodesto, lo sé, pero esta noche mi corazón fluía en torrentes hacia mis trémulas manos, y alguna vez debía desnudar mi corazón ante uno de nuestros amigos más antiguos, mejores y más fieles. No crea usted que estas mezquinas penurias me han doblegado; demasiado bien sé que nuestra lucha no es una lucha aislada, y que aún pertenezco, en lo esencial, a los seres escogidos que han sido favorecidos por la fortuna, puesto que mi querido esposo, apoyo de mi vida, aún se halla a mi lado. Pero lo que realmente me aniquila hasta en lo más íntimo, lo que hace sangrar mi corazón, es que mi marido tenga que pasar por tantas mezquindades, que hubiese podido ayudársele con tan poco, y que él, que de buena gana y con alegría ayudó a tantos, haya estado aquí sin que se le prestase ayuda. Pero, como ya le he dicho, no crea usted, querido señor Weydemeyer, que le reclamamos nada a nadie, y si *recibimos adelantos de alguien*, mi marido *aún se halla en condiciones de reembolsarlos con su fortuna*. Lo único que podía reclamarle mi marido a quienes habían recibido de él más de un pensamiento, más de un enaltecimiento, más de un sustento, era que desplegasen mayor energía comercial y mayor actividad en su *Revue*. Tengo el orgullo y la audacia de afirmar de que se le debía ese poco. Tampoco sé si mi marido no ha ganado con toda la justicia 10 *Sgr.* [groschen de plata] con sus trabajos. *Creo que con ello no se engañó a nadie*. Eso me duele. Pero mi marido piensa de otro modo. Jamás, ni siquiera en los momentos más terribles, ha perdido la seguridad en el futuro, ni siquiera el más alegre humor, y estaba totalmente satisfecho cuando me veía alegre y cuando nuestros encantadores niños rodeaban, sonrientes, a su querida mamáita. Él no sabe, querido señor Weydemeyer, que yo le he escrito a usted con tanta amplitud acerca de nuestra situación, y por ello no haga usted uso de estas líneas. Él sólo sabe que yo le he pedido, en su nombre, que acelere en lo posible la distribución y envío del dinero. Sé que usted sólo dará a estas líneas el uso que le inspirará a

usted su amistad, *discreta y plena de tacto*, por nosotros.

Adiós, querido amigo. Transmítale a su esposa mis saludos más cordiales, y bese usted a sus angelitos de parte de una madre que ha vertido más de una lágrima sobre su bebé. Si su mujer estuviera dando el pecho, no le comunique usted nada acerca de esta carta. Sé hasta qué punto afectan todos los disgustos, y causan daño a la pequeña criatura. Nuestros tres niños mayores crecen magníficos, a pesar de todo. Las niñas son bonitas, florecientes, alegres y de buen humor, y nuestro gordito es un dechado de humor cómico y de las ocurrencias más graciosas. El duendecillo canta todo el día canciones cómicas con descomunal *pathos* y una voz de gigante, y cuando hace retumbar, con voz tremenda, las palabras de la Marsellesa de Freiligrath [4],

Oh, junio, ven y tráenos acciones,
que nuevas acciones ansía nuestro corazón,

resuena toda la casa. Acaso sea el destino histórico de este mes, como el de sus dos desdichados predecesores, el de inaugurar esa lucha titánica en la cual todos habremos de volver a estrecharnos las manos.

Que le vaya a usted bien.

Jenny Marx

Notas carta JM:

[1] *Neue Rheinische Zeitung*. [2] Jenny, Laura y Edgar. [3] Heinrich Guido [4] Ferdinand Freiligrath fue un escritor alemán que nació en Detmold en 1810. Su primera colección de poemas fue publicada en 1838 ("Gedichte"); sus primeros poemas fueron notablemente influenciados por *Los Orientales* de Victor Hugo, obra que parcialmente tradujo él mismo al alemán. Debido a la represión política, Freiligrath introduce en sus escritos una crítica al sistema, siendo "Ein Glaubensbekenntnis", un obra publicada en 1844 de gran aceptación. Al tener que abandonar Alemania conoció a Marx en Bélgica. En 1845 su obra "Ça ira!" era publicada. Después de vivir un tiempo en Londres, Freiligrath regresó a Alemania y trabajó para el *Neue Rheinische Zeitung*, cuyo editor general era el propio Marx, y Georg Weerth el editor cultural. En 1847, Liszt musicalizó su poema "O lieb, so lang du lieben kannst". En 1851 tiene que abandonar de nuevo Alemania y se convierte en director de la sucursal londinense del Schweizer Generalbank. Ferdinand Freiligrath falleció en 1876.

Notas artículo:

[1] Paco Fernández Buey, "Nuestro Marx". *Mientras tanto*, 16-17, agosto-noviembre de 1983, pp. 57-80.
[2] Escribe FFB: "Marx no ignoraba entonces cómo la barbarie propia de la civilización burguesa pierde las formas honorables de la metrópoli para manifestarse en toda su desnudez en las colonias".
[3] Sacristán compartía el interés de su amigo por estos borradores del viejo Marx.

Capítulo IV

Más sobre el revisionismo El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (IV)

¿Dónde está el punto, el motivo de objeción en asuntos de revisionismo? Para FFB no puede haber duda en este vértice: lo que se ha de objetar o criticar no es toda revisión de la obra de Marx por el mero hecho de ser revisión, alteración, corrección (actitud que sería absolutamente inconsistente con el propio hacer del autor de *Das Kapital* y con los materiales y procedimientos con los que construyó su principal finalidad), sino con “la desarticulación, académica o política, de los elementos integrantes de la misma y, sustancialmente, la dirección concreta de tal o cual revisión cuando ésta elimina, desprecia o despacha sin consideración aquella intención emancipatoria y revolucionaria” [1]. Este es el kernel del asunto, no la discusión de tal o cual tesis marxiana o tal o cual desarrollo. Marx no fue ningún Dios y su obra diversa, enciclopédica, casi inabarcable, no es ninguna Biblia inalterable.

Para FFB una versión actualizada de la afirmación lukásiana sobre la ortodoxia y el método debería decir aproximadamente lo siguiente: la renovación comunista de la tradición que tiene su origen en Marx, en la medida en que de verdad desee continuar esa tradición (y no integrarse diríamos ahora en variantes más o menos sofisticadas de la cosmovisión neoliberal), “tiene que conservar –en su revisión de afirmaciones o tesis particulares– la tensión unitaria original entre un filosofar humanista y materialista, la tendencia hacia un conocimiento científico–crítico tanto de las relaciones de explotación como de las alienaciones y falsas consciencias, y la vocación emancipatoria universalista, la inspiración revolucionaria”. Este enfoque, este concepto de la revisión del pensamiento marxiano, pone el acento en los aspectos que unen a la humanidad sufriente y permite ubicar en el archivo de lo inútil –y acaso nefasto– el más que peligroso concepto o pseudoconcepto (político–filosófico) de revisionismo. En la mejor tradición de Marx: no se sienta encima de él, sino que se basa en su obra.

Los marxismos, advierte FFB, que rompen su vínculo con los movimientos emancipatorios se convierten en uno más de los sistemas filosóficos realmente existente en la civilización burguesa. Pierden su sustancia original, pierden propiamente su marxismo. Son otra cosa, no anclan su realidad en la dialéctica (abierta) teoría–práctica, en las diferentes funciones político–morales de los marxismos existentes y de las distintas consecuencias que en la consciencia de los trabajadores ha tenido la difusión de un marxismo como ideología estatal y de otro marxismo como elemento teórico–práctico de la resistencia obrera en el capitalismo tardío.

¿Cómo explicar, por otra parte, que la herencia y la vigencia de la obra de Marx, su proyecto emancipatorio, haya quedado limitado a los movimientos que luchan por la liberación de los “pueblos periféricos, y apenas esté presente en las luchas populares de los países del centro

del sistema, se pregunta FFB a principios de los años ochenta del siglo XX? ¿Cómo explicar la paradoja de que una teoría nacida en el centro del Imperio haya tomado cuerpo en países con circunstancias sociales distintas o bastante distintas?

No hay motivo para la extrañeza. PPB recuerda que no es la primera vez en la historia que ocurren cosas de esta naturaleza. No parece que Cristo, recuerda, pensara en Roma cuando predicaba en los desiertos [2].

¿Cómo concibe FFB los marxismos posteriores a la muerte de Marx, el mismo filósofo que hizo aquella magnífica declaración de talante político y epistemológico antidogmático y antisectario sobre su no marxismo? De la manera siguiente: si se acepta que lo sustancial del pensamiento y de la obra de Marx es su intención emancipatoria, “si se comparte el carácter abierto, antidogmático y crítico de la inspiración original de dicha obra y si se admite la vocación científica lograda de una parte importante de la misma”, entonces esos marxismos posteriores a la muerte del revolucionario de Tréveris (fue en 1883), empezando –remarca FFB– por el propio Engels, no tiene que verse sólo como “corrientes de interpretación, distintas y a veces contrapuestas”, de lo escrito por el gran clásico sino “también y sobre todo como desarrollos propios de puntos particulares (filosóficos, científicos o político–morales) con relevancia variable pero siempre motivados, en última instancia, por el peso de la contrastación ente el pensamiento y el ideario marxiano y la evolución histórica real, del modo de producir y de vivir bajo el capitalismo”.

¿Un ejemplo de lo anterior ? El marxismo sin ismo del autor de *Por una tercera cultura*.

¿Qué era, en opinión de FFB, lo más vivo del pensamiento de Marx en el primer centenario de su fallecimiento? Lo siguiente...

PS: En la “Carta de la Redacción” de mientras tanto de 1983 (núm. 16–17, pp. 6–7), redactada por Sacristán pero fruto de una discusión colectiva, se señalaba:

“Cuando, a finales de los años setenta del siglo pasado, Marx relativiza los resultados de su investigación, admitía que eran posibles desarrollos comunistas que no pasaran por “el modo de producción capitalista”, que fueran, por así decirlo, para–capitalistas; la indeterminación en que estamos hoy respecto de un camino comunista es propia, en cambio, de una situación que se podría llamar post–capitalista, si por capitalismo se entiende la que conoció Marx; no porque estemos más allá del capitalismo, sino porque nos encontramos ya ante la urgente necesidad de resolver problemas de los que Marx había pensado que no serían abordables sino después del capitalismo. El más importante de esos problemas previstos por Marx es el ecológico, desde sus aspectos relacionados con la agricultura hasta el motivado por las megalópolis. A Marx la solución de esos problemas le parecía cosa del futuro socialista. Difícilmente habría podido imaginar que el crecimiento de las fuerzas productivo–destructoras iba a plantear esos problemas, y con urgencia, antes de que se vislumbrara un cambio revolucionario de la vida cotidiana, ni siquiera de la mera política. Aunque el principal, ése no es el único terreno de revisión necesaria de las previsiones de Marx, de sus certezas o de sus confianzas. Hay muchos otros, empezando por la misma expresión verbal de

las ideas más elementales del pensamiento comunista. La única explicación del mantenimiento de una jerga metafísica de finales del siglo XVIII y principios del XIX para hablar de comunismo es la eficacia emocional de las fórmulas rituales (por lo que hace al pueblo fiel) y la utilidad de su dominio para escalar en la carrera académica o política (por lo que hace a los clérigos)."

Cuando se pensaba –“como pensamos en el colectivo de *mientras tanto*”– que el valor principal y más duradero de la obra de Marx era su condición de eslabón de la tradición revolucionaria, “revisar críticamente esa obra quiere decir intentar mantener o recomponer su eficacia de programa comunista. Trabajar la obra de Marx separándola de la intención comunista de su autor no tiene sentido marxista, aunque pueda tenerlo político-conservador o académico. Separar de aquella intención motivos que no se sostienen bien científicamente, o que son ya inaplicables a una realidad cambiada, es seguir la tradición de Marx: eso mismo intentó él con autores como Owen o Fourier.”

Tampoco este paso de Sacristán, de 1977 (‘A propósito del “eurocomunismo”’, *PM III*, p. 201–202) está muy alejado de las posiciones de FFB:

“El revisionismo al que Berstein dio forma en otra situación de la sociedad europea (no sin analogías con ésta) presenta muchas cosas en común con la práctica de los partidos comunistas europeos contemporáneos. Para empezar, unas raíces de clase bastante parecidas; el progresivo paso de la hegemonía dentro del partido a equipos dominantes pequeño-burgueses de profesionales (no de intelectuales puros o teóricos, como en los partidos extremistas), con retroceso de la fuerza obrera en la dirección política (pese a ser mayoritaria en la organización, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los partidos comunistas minoritarios), es tan evidente en los partidos “eurocomunistas” como lo fue en la socialdemocracia del cambio de siglo. Luego tienen en común una buena y sensata percepción de la realidad. Luego, muy en relación con la raíz de clase de los equipos dirigentes, la concepción positivista de la realidad como sustancialmente inmutable. Por último, un politicismo desenfrenado en el que confluyen el juicio positivista sobre la inmutable realidad y la jactancia vanidosa del pequeño burgués, particularmente del intelectual sin pasión por las ideas. La orientación general de un comunismo marxista tiene que consistir hoy en la reafirmación de la voluntad revolucionaria (sin la cual no sería una orientación comunista) y el intento de conocer con honradez científica la situación (sin lo cual no sería una orientación marxista)”.

Lo primero que hacía falta para articular esa orientación era una consciencia autocrítica del fracaso o el error de las previsiones de 1917–1919 e incluso de la literalidad de la perspectiva marxiana. “Hay que saber y reconocer, con la libertad de vanidades y dogmatismos imprescindibles para pensar científicamente, que las “condiciones materiales” contempladas en el esquema marxista, desde el siglo XIX, como presupuestos de la revolución proletaria se cumplieron hace ya mucho tiempo, y que por ese lado no hay que esperar nada, ninguna “etapa” que aún hubiera que cubrir por causas objetivas o materiales. Las “condiciones materiales” presupuestas por la tradición marxista se han realizado con una abundancia que Marx no había ni imaginado; la sociedad anónima o “el capital por acciones” que según Marx “muta en comunismo”, se ha quedado hasta anticuado, y, sin embargo, no ha habido revolución social. Con eso no queda ya ni sombra de apoyo para un marxismo mecanicista que, ciertamente, sólo se puede imputar a Marx en los momentos en que algún descubrimiento le deslumbra o en los que él también

da una cabezada, pero que, no menos ciertamente, es elemento de mucho peso en la tradición del movimiento (y en el ideologismo de varios grupos). Superar el mecanicismo, tan fuera de lugar cuando no hay ya mecánica alguna cuyos efectos esperar, es una condición necesaria para reconstruir científicamente la perspectiva revolucionaria, para distinguir verazmente entre conocimiento y voluntad, entre lo que hay y lo que el movimiento quiere que haya”.

Teniendo en cuenta el desarrollo de las fuerzas productivas y dada la presente articulación de las relaciones de producción, “la idea de que el movimiento proceda llevado necesariamente por una corriente entrecortada a ciertos niveles determinados, como por un río con esclusas, es un mito científico que se tiene que sustituir por la visión de un movimiento situado en un terreno del que conoce algo e ignora mucho; un movimiento que se dispone racionalmente ante los obstáculos, aprovechando al máximo lo que conoce y sin confundirlo nunca, naturalísticamente, con lo que quiere; y así sabe que *sólo tiene sentido porque busca una meta revolucionaria, el comunismo*”. Desde el punto de vista de la razón de ser, el movimiento no era nada, la meta lo era todo. “Antonio Gramsci (al que tan ingenuamente manipulan hoy) expresó algo parecido diciendo que no interesa montar en la imaginación detalladas construcciones especulativas, como los revolucionarios utópicos, ni menos encerrarse en el forcejeo cotidiano por objetivos ineludibles e importantes, pero insuficientes, al modo de los reformistas, sino que se trata de trabajar por la realización de un “principio ético-jurídico”, el principio de la sociedad emancipada. La sujeción positivista a la sociedad presente, adobada a lo sumo con la teoría de etapas y gradualidades en una fantasmiosa vía de reformas, es tan acientífica como la prescripción por los utópicos de la forma de freír huevos en la sociedad emancipada.

Notas:

[1] Paco Fernández Buey, “Nuestro Marx”. *Mientras tanto*, 16-17, agosto-noviembre de 1983, pp. 57-80.

[2] El paralelismo no es marginal. Para FFB, desde el punto de vista de las prácticas políticas inspiradas o que dicen inspirarse en la obra de Marx, el destino del marxismo ha sido similar al del cristianismo. De la misma manera que hubo y hay un cristianismo institucional y aliado de los poderes dominantes, justificador de la explotación y de la opresión, y un cristianismo que reitera la inspiración igualitarista original (las teologías de la liberación a las que el autor se mantuvo siempre tan atento y próximo), así también “hay ya desde hace tiempo un marxismo vinculado a la dominación social y un marxismo que se repropone la inspiración revolucionaria, comunista, ambos introducidos en mayor o menor medida como parte notable de las culturas de los pueblos y señaladamente de la subcultura obrera de los mismos”.

Lo más vivo del pensamiento de Marx El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (V)

Para FFB lo más vivo del pensamiento de Marx –está escribiendo en 1983, en el primer centenario del nacimiento del autor del 18 Brumario– es lo siguiente;

1. Metodológicamente hablando: la intención globalizadora y generalizadora de la dialéctica, su tendencia a la complementación de las investigaciones relativas a la naturaleza y a la sociedad.

1.1. Las disciplinas ecológicas parecían (y parecen) corroborar la importancia de esa arista de la cosmovisión marxista entendida en la forma en que FFB la interpreta. La teoría general de sistema –u otras teorías afines– navegaban por el mismo río.

2. La decisión de Marx, más patente señalaba FFB en los escritos de los años cuarenta, de abordar la problemática del género humano, decisión tanto más sugerente para aquellos años “cuanto que la reafirmación autoexcluyente de pseudoespecies puede ser fatal para el conjunto de los humanos”.

2.1. No existía, pues, una ruptura, una línea de demarcación excluyente entre las motivaciones del joven Marx y las del Marx maduro.

3. La aproximación marxiana al fenómeno de la alienación y la cosificación. En particular, su reflexión acerca de una ciencia que acaba dando en ignorancia de los más, o sobre –FFB cita ahora a Marx– “todos nuestros inventos y de todo nuestro progreso que parecen desembocar en la dotación de las fuerzas materiales con vida espiritual y la conversión de la vida en estúpida fuerza material”.

3.1. En 1969, su maestro y amigo Manuel Sacristán escribía sobre esta categoría marxiana para una enciclopedia, con mucha lógica y epistemología, que coordinó Dagobert D. Runes [2], en los siguientes términos (FFB había elogiado en más de una ocasión esta entrada del diccionario):

En la lengua alemana común, señalaba Sacristán, significan la enajenación en sentido jurídico-económico (Entäusserung) y el desarraigo o la ausencia de comunicación y organicidad con el ambiente o con otras personas (Entfremdung). La aportación de Marx al contenido del concepto la explicaba así:

(...) Karl Marx (1818–1883) ha heredado el tema de la alienación de Hegel y de Feuerbach. Hasta el año 1844 aproximadamente (*Manuscritos económico-filosóficos*) lo trata según las líneas indicadas. Pero ya antes y luego en los citados manuscritos traspone el tema a un contexto de análisis histórico-social. Ello tiene dos consecuencias. Primera: aparecen otros términos –como “Zersetzung” escisión o descomposición– que tienen una función parecida a la de “alienación” pero se refieren a fenómenos precisamente históricos y más o menos fechables. “Escisión”, por ejemplo, se refiere a la que Marx ve en el individuo de la sociedad burguesa; es una escisión entre las “ilusiones heroicas” de 1789, los Derechos de los Ciudadanos, la figura del ciudadano libre y guerrero que defiende con sacrificio propio la libertad,

que pugna por la igualdad y proclama la fraternidad y el particular burgués de los Derechos del hombre, el egoísmo privatista, la propiedad privada de los medios de producción, la concurrencia sin barreras morales, el homo homini lupus de la sociedad mercantil. Segunda: la raíz de la alienación se busca ahora no en el terreno de la ideología, sino en la situación material del hombre.

Lo primero y fundamentalmente alienado (en un sentido jurídico y material) en la sociedad capitalista era el trabajo asalariado. Sobre esta base quedaban alienados, ya más en el sentido de Feuerbach, “los productos de toda clase de trabajo, de la práctica humana en general, y señaladamente, las relaciones económicas-sociales, que acaban por erguirse frente al hombre como hechos de la naturaleza y se imponen así a la obnubilada conciencia de su propio productor”. Como Marx pensaba que por “naturaleza humana” no debía entenderse sino ese sistema, o esa red, de relaciones económico-sociales “resulta que la misma idea de naturaleza humana queda alienada o fetichizada”. Para Marx, sobre la fetichización de la naturaleza humana “alienada en esencia metafísica inmutable”, se levantaba la alienación de toda la cultura que culminaba en la religión. “Este es un análisis concreto, no de toda alienación sino de la específicamente capitalista y de las formas concretas que toman en esa sociedad alienaciones de origen arcaico.”

En la noción marxiana de alienación se mantenía también el aspecto positivo que había dado al concepto el Hegel clásico: la superación de la alienación no era para Marx la vuelta a un comunismo primitivo, premercantil, “sino la búsqueda de uno nuevo que recoja el gran desarrollo de la capacidad productiva de la humanidad posibilitado por milenios de escisión, de división espontánea y violenta del trabajo, la fetichización de los productos de éste, de alienación”. Autores existencialistas y católicos, además de los marxistas, concluía Sacristán, se interesan en los años sesenta y setenta por el tema de la alienación.

Vuelvo, volvamos a FFB.

4. La prognosis de Marx de que el pensamiento burgués iba a moverse en lo sucesivo entre el pseudorrealismo de la justificación de lo existente y la añoranza romántica del pasado. La cita de Marx que usa FFB para ilustrar el punto: “Tan ridículo como ansiar nostálgicamente aquella plenitud originaria es creer que hay que quedarse en este total vaciamiento. La visión burguesa no ha ido nunca más allá de la oposición a aquella visión romántica y por eso ésta la acompañará, justificado contrario, haya que descanse en paz”.

Reconocido el interés de aquellas sugerencias y resaltado el hecho de que lo que permitió a Marx llegar a ellas “fue precisamente el conocimiento particularizado de las novedades científico-naturales y económico-sociales de su tiempo (sus lecturas de química, su interés por el desarrollo de la más moderna tecnología, su seguimiento de los análisis empíricos de la comuna rural por comparación con otras comunidades aldeanas, etc), el marxismo libre, heterodoxo y sin ismos del autor de Por una tercera cultura le hacía concluir que ni la obra de

Marx ni los marxismos posteriores daban más de sí en este campo". Y añadía:

En lo que respecta a la crítica de la civilización industrial burguesa –y no sólo al modo capitalista de producir– el análisis de los problemas contemporáneos puede hallar otras sugerencias igualmente interesantes en socialistas y comunistas habitualmente denominados utópicos antecesores de Marx y, señaladamente– como ya advirtiera en su momento Walter Benjamin– en Fourier.

Véase, añadía FFB entre paréntesis, por ejemplo, *El extravío de la razón*, libro que él mismo había traducido y presentado para Hipótesis, la inolvidable colección de Grijalbo que él mismo coridirigió junto a Sacristán.

No era tampoco la primera vez que FFB hacía referencia a Benjamin; tampoco la última por supuesto.

Para FFB, aun reconociendo el interés filológico y hasta polémico (frente a ecologismos reduccionistas y apresurados o algunas tendencias feministas) que pudiera tener el buscar y subrayar sugerencias marxianas que enlazaran con nuestras preocupaciones medioambientalistas (políticamente orientadas) o con el feminismo, debía admitirse “que eso aporta muy poco a la comprensión y potencial transformación del mundo de hoy”.

No siempre fue el autor tan crítico en este nudo. Desde luego. Todos los autores, incluso los clásicos, también Francisco Fernández Buey, viven su tiempo y sus circunstancias.

Notas:

[1] Paco Fernández Buey, “Nuestro Marx”. *Mientras tanto*, 16–17, agosto–noviembre de 1983, pp. 57–80.

[2] Puede verse ahora en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984.

Reconsideración de la sociedad alternativa

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (VI)

El análisis económico-social, ecológicamente fundamentado, sostenía FFB en el artículo de 1983 [1], se veía obligado a corregir a Marx mediante la introducción de un concepto de producción que diera cuenta del coste supuesto por “la deteriorización del medio ambiente en el proceso mismo de la fabricación de mercancías.”

No era la única corrección de importancia: más clásicas, aunque menos dignas de tener en cuenta, eran las objeciones de grupos feministas en el sentido de que “al dejar fuera del concepto de trabajo productivo el trabajo doméstico tradicionalmente realizado por las mujeres se restringe y empobrece la noción misma de producción bajo el capitalismo”.

(FFB había escrito anteriormente en tono nada complaciente: “La principal virtud femenina para Marx era la debilidad y, como es obvio, en la debilidad no se puede fundar ningún movimiento de liberación de la mujer. En esto me parece de la mayor lucidez el sarcasmo del poeta austriaco. Erich Fried en su broma versificada que lleva por título “Carla Marx”).

De todo lo dicho hasta ese momento, se seguía una reconsideración de los rasgos generales caracterizadores de la sociedad alternativa a la barbarie antiecológica y al tecnofascismo nuclear o a la guerra, esto es, de la sociedad comunista (ya en enero de 1979, FFB había escrito unos “Apuntes para un debate sobre el ideario comunista”, *El Viejo Topo*, nº 28, y poco después “Sobre la crisis y los intentos de reformular el ideario comunista (I)”, *mientras tanto*, nº 3, marzo-abril de 1980, pp. 91-114, y “Sobre la crisis y los intentos de reformular el ideario comunista (y II)”, *mientras tanto*, nº 4, mayo-junio 1980, pp. 43-77).

Algunas de sus consideraciones, fechadas, como se recuerda, en el primer centenario del fallecimiento del gran clásico, serían las siguientes:

1. La sociedad comunista no será el reino de la abundancia en el que se desarrollen libremente (es decir, ecosuicidamente) todas las fuerzas productivas.
2. La sociedad comunista no será una sociedad en la que puedan satisfacerse todas las necesidades de los trabajadores y de la ciudadanía.
3. Es necesario una redefinición de las necesidades básicas, materiales y espirituales.
4. El marco debe ser el de la distribución y administración igualitaria de recursos finitos y escasos.
5. La producción de bienes ha de estar movida por energías no contaminantes y por tecnologías blandas.
6. La sociedad comunista será, deberá ser, una sociedad igualitaria, austera, favorecedora del desarrollo omnilateral de hombres

y mujeres.

7. Una sociedad en la que para resolver problemas planetarios vinculados a la supervivencia de los hombres será más necesario que en épocas anteriores refirmar la idea de la humanidad como “especie frente a los particularismos, impulsar la vida comunitaria y desarrollar los ideales federalistas y solidarios de los pueblos”.

8. También el viejo lema, añadía FFB, planteado en la *Crítica al programa de Gotha*, relativo a la igualdad social de hombres biológica y psicológicamente desiguales “está necesitando una reconsideración en función de los conocimientos genéticos, biológicos, psicológicos y neurológicos” que entonces se tenían.

De la libertad de pensamiento, de la documentación y del criticismo del marxismo sin anteojeras de FFB, un punto esencial para entender su posterior aproximación al gandhismo, vale la pena recoger este paso:

Dejando a un lado el hecho de que las “sombras sospechas” contra los agentes secretos que actúan en el movimiento pacifista, implícitos en una carta de Marx a Engels fechada el 4 de octubre de 1867: “Sabes que he hablado con el consejo general contra la adhesión a los charlatanes de la paz... Naturalmente son los rusos quienes han fabricado el congreso de la paz en Ginebra y quienes han enviado su *well worn out* agente Bakunin”), reproduciéndose entonces con idénticas palabras y entre personas que saben o deberían saber lo que ha cambiado la historia desde entonces [2]:

[...] me parece más que dudoso que el movimiento antimanipulación y emancipador de los próximos años en Europa pueda seguir manteniendo con coherencia la necesidad de conservar los ejércitos, independientemente de contra quien. En esto veo el futuro del movimiento más cerca del pacifismo radical de Einstein que del pacifismo estratégico de Marx y no digamos que del pacifismo táctico del Lenin de la primera guerra mundial.

De éste, de los temas anteriores y de otros asuntos complementarios, Francisco Fernández Buey habló con más detalle en un libro que dedicó por entero a la vida y obra del compañero de la gran Jenny Marx: *Marx sin ismos*. En él nos ubicaremos en su momento.

Notas:

[1] Paco Fernández Buey, “Nuestro Marx”. *Mientras tanto*, 16-17, agosto-noviembre de 1983, pp. 57-80.

[2] Tal vez FFB hiciera aquí referencia a Fernando Claudín y Ludolfo Paramio que habían escrito en *El País* acerca de la conveniencia para España de permanecer en la OTAN desde una perspectiva supuestamente de “izquierdas”. no ortodoxa

Capítulo VII

Las virtudes

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (VII)

El muro, uno de los muros (no necesariamente el peor de ellos), había caído en 1989. La URSS, la Unión Soviética, La Unión de Repúblicas socialistas, el faro rojo de los pueblos y parias del mundo, la gran sacrificada durante la segunda guerra mundial, pasaba a la historia de los intentos de asaltar los cielos poco después, apenas dos años más tarde. Marx era un perro (definitivamente) muerto; el marxismo una filosofía dogmática, anticientífica e indocumentada; el comunismo un totalitarismo rebosante de crímenes, afín o incluso peor que el nazismo; la dialéctica, una idiotez de idiotas sin seso; el materialismo, una insensatez de indocumentados; el movimiento obrero, una pulga en el traje de seda fina; su historia, una colección de barbarie. Etc. Su libro negro, el cacareado libro negro del comunismo, sin ninguna página en blanco, causaba terror y pavor urbi et orbe. Los intelectuales europeos de izquierda comunista se pasaban en grupos (casi conmutativos) de 2.500 a posiciones de derecha conservadora, social-liberalismo o corrientes tan próximas que se repelían. Algunos incluso, como el ex camarada de izquierda radical Lucio Colletti, a las tenebrosas, oscuras y más que turbulentas aguas del berlusconismo, ese azote infame de la gran izquierda italiana. En España, ex miembros del PCE y de la izquierda comunista, se hacían asesores de dirigentes del PP e incluso tomaban ministerios a su cargo, por no hablar de su masiva entrada en puestos excelentemente remunerado del Partido de don Felipe-Gas Natural.

Francisco Fernández Buey, entonces profesor de metodología en la Facultad de Económicas de la UB, transitando en una dirección muy otra, escribió un artículo sobre "Las virtudes del marxismo" [1], que fue fruto de algunas conferencias anteriores. Tomo pie en esta exposición en uno de los primeros borradores de este trabajo, en una de las conferencias que están en la base de su reflexión.

"Seguramente conviene empezar poniéndose de acuerdo sobre la acepción en que hay que usar el término "marxismo"", señalaba el autor de *Marx sin ismos*. Existía mucha confusión al respecto y él sospechaba que "alguna de las conclusiones que puedan sacarse para el asunto que nos trae aquí dependerá en gran manera de cómo consideremos lo que ha sido históricamente y lo que es hoy marxismo."

Hace algún tiempo no hubiera hecho falta detenerse en esto, casi todo el mundo parecía tener claro de qué se estaba hablando cuando se hablaba de "marxismo". En aquellos momentos ya no era así. FFB daba dos ejemplos recientes de ello.

El primero: hacía un par de meses (pongamos mediados de 1992) *El País* había dado cuenta del Proyecto de Manifiesto de IC (de la primera IC; poco o nada que ver con la actual ICV) afirmando "que, debido a los cambios que se han producido en la Europa del Este durante el último

año, dicho Proyecto renunciaba al marxismo, no era marxista". Cualquier persona medianamente informada que leyera ese papel, señalaba con razón FFB, redactado añadía, "en su mayor parte por Víctor Ríos, discípulo de Manuel Sacristán [se olvidaba de incluir también su autoría en absoluto marginal], y lo compare a continuación con otros documentos anteriores salidos del mismo ámbito político-cultural (el social-comunista de IU-IC) llegará justamente a una conclusión contraria a la del periódico": el proyecto del Manifiesto era, sin ninguna duda, más marxista que todos los que le habían precedido. Sin ninguna duda.

¿En qué sentido era más marxista? En el sentido muy preciso: "aborda los problemas del mundo contemporáneo con una óptica que es al mismo tiempo analítica e histórico-dialéctica, nada ideológica, por más que, como es natural, el papel afirme claramente el punto de vista desde el cual se ha escrito", que era favorable a las gentes, a las poblaciones socialmente explotadas u oprimidas tanto en el Norte como en el Sur, "tanto en el centro del capitalismo organizado y regulado como en su periferia por regular y organizar". Por otra parte, se trataba, en este caso, de ver las cosas de nuestro mundo, de este mundo grande y terrible como le gustaba decir a Gramsci y a su estudioso, "con una óptica alejadísima de las euforias infundadas, de los esquemas demasiado simples y de los voluntarismos politicistas que fueron característicos de muchos de los documentos del área comunista escritos en España durante los quince o veinte últimos años (para no remontarnos a los fenicios)".

Lo que pasaba tal vez era que en ese proyecto de Manifiesto no aparecía ni una sola vez (o muy pocas veces) el término "marxismo", ni había tampoco en él la habitual profesión de fe marxista al menos de forma explícita. Esto había podido despistar incluso a personas que se creían marxistas, que iban de tales. Pero lo que contaba, en su opinión, era que "el Manifiesto de IC quiere inspirarse en un marxismo laico, abierto, veraz y autocrítico". Su marxismo de siempre. La anécdota tenía su sustancia: "una paradoja muy habitual en los últimos tiempos es ésta: por una parte se atribuye al marxismo, a todo marxismo, un ritualismo poco menos que clerical o religioso", y luego, cuando los mismos que hacían esta atribución en términos nada afables se encontraban "con un texto laico afirman que tal texto, por definición, no es marxista." [2]

El segundo ejemplo, que ponía de manifiesto "que la ignorancia acerca de qué hay que entender por marxismo no es sólo cosa de periodistas con prisa, o de personas que no tienen ganas de complicarse la vida con cuestiones que consideran pasadas de moda". Aurelio Arteta, el de aquellos años, había dejado bien claro hacía unos meses en la sección de opinión de *El País* (14 de noviembre de 1991) que el ministro de economía [don Carlos Solchaga tal vez] de un gobierno hegemonizado por un partido que se seguía llamando "socialista" no tenía ni idea de la distinción que Marx había establecido entre socialismo y comunismo; ignorancia ésta que tenía alguna relevancia cuando de lo que se trataba era de "discutir acerca de lo que se ha hundido en la URSS y en otros países de la Europa oriental, intentando

explicar desde ahí, en el marco conceptual de la tradición socialista, los motivos de este fracaso, o de esta derrota, que está afectando a tanta gente.”

Más allá de los ejemplos, la confusión en torno al término "marxismo" no era sólo responsabilidad de periodistas ni tampoco sólo responsabilidad de ministros. “no me duelen prendas al recordar, como he hecho, que tal vez la responsabilidad principal por la perversión del término "marxismo" tengamos que atribuirnosla autocríticamente los propios marxistas que durante algún tiempo dimos demasiadas cosas por sabidas o supuestas. Aquí, en Nueva York y en Moscú.”

FFB recordaba que en otro momento de crisis del marxismo, Bertolt Brecht, su gran Brecht (léase su aproximación deslumbrante a su “Galileo”) escribió “una de aquellas agudezas de Pero Grullo que hacen pensar a los que tienen ganas y tiempo para ello”. Había dicho: “Lo que ha hecho del marxismo algo tan desconocido es la enorme cantidad de obras que se han escrito en vano sobre el asunto”. Y había añadido: “Lo que hace falta es recuperar su eminente talante crítico original”.

FFB, un excelente conocedor de su obra, también estaba convencido de ello.

Debíamos intentar, pues, ponernos de acuerdo sobre qué entender por marxismo, “e intentémoslo tratando de respetar al mismo tiempo un par de preocupaciones compartidas por la gran mayoría de las personas que se han ocupado de este asunto con distancia crítica, independientemente de que fueran marxistas o no”.

Primera preocupación: no había que quedarse en discusiones nominalistas, en discusiones sobre palabras, “en estos tiempos difíciles en los que los principales conceptos de la teoría de la liberación tienen que ser repensados”.

Segunda preocupación: que al tener tanto que ver las grandes palabras con las creencias fuertemente arraigadas entre los partidarios de la emancipación, “y estas creencias con el tipo de identidad cultural que configura una tradición (como la socialista marxista)”, no era bueno dejar que estas palabras se prostituyeran, las prostituyeran, “para lanzarlas después por la borda y quién sabe si acabar diciendo con una nueva palabra, unas cuantas décadas después, algo muy parecido a lo que se quiso decir con la antigua palabra.”

Ruta señalada por FFB: frente a las persistentes añoranzas habría que evitar echar mano de la vieja palabra cuando faltaran el concepto y las ideas. Frente a las inevitables “modernece” era necesario recordar “que en nuestro mundo de hoy la pérdida de la palabra equivale a lo que para los indios americanos era la pérdida de sus dioses... si los marxistas y los que fueron marxistas están, estamos, nepantla, como aquellos indios que habían perdido a sus dioses, los demás, los que no siendo ni habiendo sido marxistas se declaran partidarios de la emancipación humana”, y seguían luchando y esforzándose contra las alienaciones derivadas de la desigualdad social, “no deberían mostrarse tampoco demasiado seguros.” Sobre todo, anunciaba FFB con una pituitaria en plena forma, la que siempre tuvo, en la vieja Europa.

Añadía: “podría ser que el final de aquella utopía racional trajera desgracias inesperadas para las gentes que creen en la razón”.

¿Qué era entonces el marxismo en aquellos momentos para FFB? No había novedades, era, bien pensado, su Marx de 1983:

“A los efectos de la discusión que ahora importa se puede empezar describiendo el marxismo de Marx como un cuerpo teórico unitario conformado al menos por: 1) un filosofar asistemático, polémico, de raíz humanista y materialista y, en tal sentido, crítico (crítico no sólo de la especulación apriorista, sino también de las ideologías, de la falsa conciencia); 2) un análisis económico–sociológico e histórico del modo de producir y de algunos rasgos sustanciales de las principales formas de vida en el capitalismo; y 3) una teoría de la revolución centrada en la idea de que los grupos sociales no renuncian gratuitamente a sus privilegios, pero centrada también en la estimación de los factores que juegan, o pueden jugar, a favor del tránsito de la sociedad capitalista a la sociedad comunista, y orientada, la teoría, por una elección de valores entre los cuales los más salientes son: la emancipación del género humano, la igualdad social y el desarrollo omnilateral de las capacidades sentimentales y racionales del ser humano”.

Nada menos. Casi al pie de la letra, lo mismo, esencialmente, que en su artículo de 1983.

Si uno se atenía a lo que había sido la historia de la filosofía, de la economía y de la teoría política a lo largo del siglo XIX podía concluir con razón “que, tomados por separado, cada uno de estos rasgos o características del marxismo tiene antecedentes conocidos”. Y no era cosa de negar tampoco que, en esa historia, había habido filósofos materialistas más sistemáticos e incluso más interesantes que Marx, economistas que había sido más precisos en la conceptualización y que estaban mejor preparados que el clásico para el cálculo formal, y, por si faltara algo, teóricos de la política e historiadores más cultos e igual de agudos que Marx. ¿A esto se le puede llamar servilismo al clásico o cultivo talmúdico de una tradición?

La verdadera novedad que aportaba el marxismo a la historia del pensamiento (y no sólo del pensamiento) era precisamente la “ocurrencia consistente en juntar el análisis económico–sociológico con un filosofar a la vez dialéctico (lo que en este contexto se puede traducir por: histórico concreto), inmanentista (o sea, materialista), y puesto, además, al servicio de los explotados y oprimidos del mundo”. Se trataba de una forma de ver las cosas (la misma naturaleza, el individuo humano, la sociedad) que pretendía hacer compatibles “la crítica radical de lo existente bajo el capitalismo (crítica, en particular, de las ideologías de las clases sociales dominantes), con la intención científica y con la afirmación explícita de los valores morales de partida, o sea, del ideal que puso en marcha tanto la crítica como la aspiración al conocimiento racional de lo que hay socialmente”. Fue esto, esta ocurrencia notable, lo que había dado al marxismo “la fuerza de una creencia para sectores muy amplios de las poblaciones europeas durante décadas.”

¿Este rasgo diferenciador del marxismo (vocación científica y globalizadora mediada por la crítica) fue realmente un logro histórico o más bien sólo una sana intención? ¿Tal vocación constituía o no una temeridad desde los puntos de vista epistemológico o metodológico y político-moral?

FFB respondería más tarde a esas preguntas. Intentaba precisar a continuación un poco más acerca la verdadera sustancia del marxismo.

Notas:

[1] *mientras tanto* n° 52, noviembre / diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), n° 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

[2] Prediciendo con exactitud pasmosa, FFB añadía: “Claro que para ser justos con los medios de comunicación en este punto hay que decir que la prisa con que en ellos, en los medios de comunicación de masas, se buscan soluciones, y la impaciencia con que para ellos se exigen titulares llamativos, son cosas que no afectan sólo al marxismo; están determinando también la reducción a naderías de otras concepciones sociopolíticas (empezando por el liberalismo clásico) cuya formulación precisa costó mucho esfuerzo a la humanidad. La destrucción de la lógica del discurso escrito y su sustitución por la incoherencia fragmentaria de una cultura de la imagen todavía en pañales son, como se sabe, síntomas de los tiempos. Mal de muchos es consuelo de tontos. No obstante lo cual, criticar el mal de muchos a tiempo puede ser sano para la mayoría laica, con independencia de su jerarquía de valores”.

Más sobre las virtudes El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (VIII)

Como se indicó anteriormente, FFB hablaba en 1992, 1993, de la virtudes del marxismo [1]. Intentaba precisar ahora la naturaleza de la tradición.

El marxismo había sido ante “todo pensamiento de la liberación humana, teoría de la revolución social”. Como tal, prolongaba y afinaba una tradición milenaria: “como teoría de la revolución social, sitúa en una fase nueva la vieja lucha de los parias de la tierra por emanciparse en esta tierra.”

El marxismo, desde luego, era heredero del Humanismo y de la Ilustración. Pero también, insistía FFB, “del romanticismo y de la pasión liberadora (prometeica, espartaquista y münzeriana) de los de abajo, sean éstos esclavos, siervos o proletarios industriales”. Las dos herencias –la ilustrada y la romántico-revolucionaria– estaban ya en el joven Marx. Con matices y alteraciones, estas dos herencias “las reencontramos en el viejo Marx, quien, en los diez últimos años de su vida, se vio obligado por las circunstancias a repensar la teoría de la historia contenida en el volumen primero de *El capital*”. De hecho, se podía, se puede, hablar de teoría –¡teoría!– de la revolución social “justamente en la medida en que el marxismo eleva el antiquísimo sueño de los esclavos, de los siervos y de los proletarios de este mundo tanto en el plano del conocimiento como en el plano de la organización, de la práctica organizada”. ¿Cómo? En el plano del conocimiento “mediante el análisis de la interacción de los factores económicos, sociales y culturales que bajo el capitalismo hacen del hombre una mercancía y contribuyen a su alienación”. En el de la práctica “mediante una propuesta específica de organización tendente a transformar la sociedad”. El socialismo de raíz marxista, escribía el socialista de raíz marxista FFB, quería “ser expresión de la pasión razonada de los parias de la tierra” (Pasión razonada fue expresión de su gusto –y de Víctor Ríos– hasta el final de sus días).

Unas cuantas tesis características del marxismo marxiano, relacionadas con su tentativa de síntesis, era bueno de nuevo recordarlas “para analizar más tarde si aún pueden dar algo de sí.”

Las tesis:

Aunque el capitalismo ha creado por primera vez en la historia la base técnica para la liberación de los seres humanos, “por su lógica interna, este sistema amenaza con transformar las fuerzas de producción en fuerzas de destrucción.” La tesis era también importante en el marxismo–comunismo del Sacristán tardío y sus tesis sobre una política de la ciencia de orientación socialista.

La segunda concreta más esta transformación no deseada de las fuerzas productivas en fuerzas de destrucción: “el desarrollo del capitalismo, además de liquidar los últimos velos del sentimentalismo, mina las fuerzas de toda riqueza, o sea, no sólo el trabajo humano sino

también el medio natural, la naturaleza.” [2]

La tercera precisa que la causa principal de esta amenaza –la que transforma las fuerzas de producción en fuerzas destructivas y que mina las fuentes de toda riqueza– “es la lógica del beneficio privado, con su tendencia a valorar todo, o casi todo, en dinero. En todo capitalismo, desde sus orígenes, hay una contraposición entre “racionalidad” económico–crematística parcial e irracionalidad socio–económica global”.

La mundialización del capitalismo, su tendencia a convertirse en sistema mundial, podía atenuar la percepción del carácter parcial de su racionalidad “en el centro del mismo sistema, pero no puede anular aquella contraposición: su irracionalidad resalta tanto más en la plétora miserable, donde el despilfarro más absoluto compite con el hambre y la miseria de millones de niños, mujeres y varones” [3]

La cuarta tesis decía así: “el carácter ambivalente del progreso técnico se acentúa en el capitalismo de tal manera que obnubila la conciencia de los hombres, aliena al trabajador en primera instancia y a toda la especie por derivación”. Era esa obnubilación la que estaba detrás de la cristalización repetitiva de las formas ideológicas de la cultura burguesa en particular en dos de sus formas: “la legitimación positivista de lo dado, de lo que hay, de lo existente, y la añoranza romántica de un pasado idealizado.”

La quinta: el marxismo marxiano postula que, para acabar con la noria de las ideas que representaba esta repetición exasperante (el adjetivo es de FFB) de positivismo y romanticismo, “hay que ir perfilando una nueva cultura alternativa, parte importante de la cual es la crítica de las ideologías, incluyendo la crítica de la política”. El cambio de sistema que esto supone no requería “sólo crear un poder nuevo, una nueva forma de dominación con el signo clasista invertido (la revolución política y social), sino también, y sobre todo, perfilar y experimentar, avanzar e inventar hábitos, costumbres y modos de comportamiento alternativos en todos los órdenes de la vida”.

Esta transformación cultural, el punto es importante en la reflexión del autor de *Por una tercera cultura*, sólo podía llevarse a cabo “por contacto o interacción con las puntas más elaboradas del saber a las que llamamos ciencias, las cuales son por lo general externas a la subcultura obrera”. De ahí la necesidad, de nuevo, de una aproximación histórica entre ciencia y proletariado.

Señalado lo anterior, había que atender en seguida a una diferenciación que muchas veces se perdía en las discusiones: “que marxismo (en tanto que cuerpo teórico desarrollado por Marx y otros) y socialismo (en tanto que movimiento u organización sociopolítica creada para lograr el fin de la sociedad regulada, de la sociedad de iguales) no son términos equivalentes”. No eran uno y lo mismo. ¿Por qué? Porque el marxismo pretendía ser la ciencia (en sentido amplio, como conocimiento contrastado, riguroso) del socialismo, “pretende dar carácter científico a la viejísima aspiración al socialismo, o sea, a la igualación social y a la sociedad regulada racionalmente, de una parte

de la humanidad”.

Independientemente de lo que pudiera opinarse ya entonces de esa pretensión, “lo cierto es que no todo socialismo (en la medida en que con esta palabra hacemos referencia a un movimiento o a un partido) ha tenido raíz marxista”. Como era obvio, antes y después de Marx había habido otros socialismos. Bastaba con recordar “el apartado con el que termina el *Manifiesto comunista* y la persistencia a lo largo del tiempo de organizaciones socialistas basadas en ideas de Fourier, de Cabet, de Owen, de Saint-Simon, de Babeuf o de Blanqui, por citar sólo a otros cuantos clásicos del socialismo”. No sólo eso: “varios socialismos de orientación religiosa han seguido existiendo en Europa, América, Asia y África durante la segunda mitad del siglo XIX y lo que llevamos del siglo XX”. Y luego, por supuesto, estaba “el socialismo (o comunismo) anarquista inspirado por Bakunin y por Kropotkin.”

Por otra parte, otro giro de interés, tampoco era el caso de que todo marxista haya sido siempre y necesariamente socialista. Dado que el marxismo se había presentado a veces como “una ciencia en el sentido fuerte de la palabra”, se podía aceptar algunos elementos de la aportación marxiana en el ámbito del conocimiento crítico de las realidades económicas y sociológicas –así, la concepción materialista de la historia como hipótesis interpretativa del pasado de los hombres, como teoría de la historia– “sin aspirar por ello a una sociedad socialista, o sin decidirse a luchar por tal sociedad en el movimiento socialista organizado”. El conocimiento de lo que hay no lleva anexo, en general, la pasión por su transformación.

FFB era consciente que puesto que durante cierto tiempo la vulgata marxista había predicado la identificación entre marxismo y socialismo, y como el abandono formal del marxismo por parte de muchos partidos socialistas había dado lugar a apasionadas controversias, no solía aceptarse con facilidad la posibilidad de diferenciación. Sin embargo, añadía, “ésta no es una conjetura inventada, sino una realidad: ya en las últimas décadas del siglo pasado existía un marxismo llamado “de cátedra” con tal orientación; y ciertas variantes del “marxismo analítico” actual podrían ser consideradas en los mismos términos”.

La aproximación crítica es de FFB, esta nota (una a pie de página de traductor de *El Capital*) sobre el socialismo de cátedra es de Sacristán [4]:

“Socialismo de cátedra” o “socialismo de estado” son denominaciones que se aplican a varios intelectuales reformistas alemanes de la segunda mitad del siglo pasado (Lujo Brentano, Gustav Kohn, Adolf Held, Heinrich Kerner, etc) entre los que no faltaron científicos importantes (Adolph Wagner, Gustav Schmoller, Werner Sombart). Algunos de estos autores destacados y un número considerable de seguidores fundaron en 1872 la Asociación de Política Social (Verein für Sozialpolitik). La denominación, en alguna medida irónica, de “socialistas de cátedra” alude a la profesión académica de todos sus miembros influyentes, y también a la distanciamiento del socialismo obrero militante. El nombre “socialismo de estado” se refiere a la concepción de varios de estos autores según la cual es un fuerte

estado tradicional (en el caso alemán, el estado del Kaiser y Bismarck) el que tiene que realizar las estatizaciones que para ellos son sinónimas de socialismo. El reconocimiento del estado tradicional como dirigente de la evolución hacia el socialismo así entendido, por medio de reformas, excluía todo protagonismo de los trabajadores e implicaba el freno a la lucha de clase de éstos.

Debía reconocerse, eso sí, que esa no había sido una actitud muy extendida en la historia contemporánea del marxismo y del socialismo, pero era teóricamente posible; “y se trata, además, de una posibilidad tanto más atendible a medida que algunas ideas básicas del materialismo histórico, de la concepción materialista y dialéctica de la historia, han ido pasando a los programas de enseñanza secundaria y superior de muchos países del mundo actual”. En la misma senda: ¿había que recordar que se podía ser ecólogo sin aceptar la forma dominante que ha tomado el ecologismo político contemporáneo? ¿No se podía ser teólogo sin ser miembro activo de una iglesia o “partidario de alguna de las religiones que han tomado forma institucional a lo largo de la historia”?

En cualquier caso, en opinión de FFB (estaba escribiendo en 1993) y por lo que hacía al pasado reciente “puede decirse sin exageración que la referencia al marxismo es obligada para entender lo que ha sido la lucha por la emancipación de los trabajadores en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX, así como, más en general, la lucha por la liberación en casi todo el mundo durante el siglo XX”. El que los sujetos activos de esas luchas hubieran sido derrotados, hubieran fracasado o, en algún caso (que no eran todos), hubieran conducido a sus pueblos a situaciones lamentables no era razón suficiente para echar todo marxismo al basurero de la historia. No, en absoluto. ¿Por qué?

Porque no sólo es social y moralmente valioso lo que triunfa. “A veces lo social y moralmente valioso es lo que cae derrotado y queda como un cabo suelto o perdido en la historia de la humanidad.”

Fracasar mejor es el título del último libro de Jorge Riechmann, amigo y compañero de Francisco Fernández Buey, eje de su intervención el día en que despedimos al autor de *La gran perturbación*.

Notas:

[1] *mientras tanto* nº 52, noviembre / diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), nº 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

[2] En sus apuntes escribía FFB: “Atención: para matizar estos dos puntos y no quedarse en un enfoque sólo “romántico” de la crítica marxiana del capitalismo, referencia al número monográfico de Rinascita/Il Contemporaneo conmemorativo del centenario de la muerte de Marx y C. Napoleoni, “Il posto di Marx nella storia del pensiero economico”, en PE, enero del 92. Referencia también a Cohen, *La teoría de la historia en Marx*, para la caracterización de algunas tesis básicas.

[3] En nota complementaria, comentaba también FFB: “Argumentar sobre la base de dos hechos recientes: la destrucción de una parte del armamento salido del belicismo de los años ochenta, con un coste tremendo para las

economías de todos los países del planeta, y el caos económico–monetario que ha seguido el triunfo planetario del individualismo liberal, a la anarquía de la economía capitalista en el ámbito mundial, nada más derrumbarse el otro mundo, el mundo de la planificación, que hacía de contrapeso a las barbaridades del capitalismo financiero especulativo.”

[4] Es una nota de traductor, como dijimos, en su versión castellana del libro II de *El Capital* (OME–42, p. 5, nota 1).

Siguiendo con las virtudes marxianas

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (IX)

La tecnopolítica no lo sabía pero la política en su acepción originaria siempre había tenido en cuenta la posibilidad del fracaso, de la derrota, sin que ello significara siempre un desastre poliético. Por eso, seguía señalando FFB [1], en casi todas las culturas había un altar reservado “para los idealistas que, conociendo el hedor de este mundo, decidieron seguir siendo idealistas (en el plano moral)”. Podía ocurrir que el laicismo cínico del final de siglo decidiera llevarse por delante, con los restos del marxismo decimonónico, “todos los altares levantados por las culturas populares a los héroes derrotados en las luchas en favor de la igualdad, la libertad y la fraternidad” (el propio Paco entre ellos, desde luego) pero era dudoso “que la ausencia de distinción entre el valor de estas luchas de los de abajo (tantas veces apadrinadas por los marxistas desde 1848) y lo que representó la utilización ideológica del marxismo desde el Poder”, en la URSS, en China o donde fuera, fuera considerada algún día como un progreso moral. FFB añadía: “me parece que de esta forma verán las cosas también los historiadores del siglo XXI.”

Ahora bien, proseguía, una influencia tan enorme (y tan omniabarcadora) en la resistencia anticapitalista moderna difícilmente podía caber en un solo cuerpo doctrinal. Acaso por eso, desde la muerte del gran clásico, de los dos grandes clásicos, ha habido varios marxismos. “Y, hablando con propiedad, habría que decir que ya en vida de Marx había varios “marxismos”, al menos en el sentido de que circulaban distintas interpretaciones filosófico-políticas de sus ideas o de ideas atribuidas a él.”. Por esa razón, “hartos ya de atribuciones y de manipulaciones de su pensamiento, el mismo Marx dijo una vez, y no sólo por cansancio, que él no se consideraba marxista” [2].

Estas dos observaciones –que ha habido varios marxismos y que el propio Marx no quería tener nada que ver con alguno de ellos– deberían servir para apoyar una conclusión a la que le interesaba mucho llegar: “hay incompatibilidad entre marxismo (en el sentido de pensamiento y acción de Marx) y dogmatismo (en el sentido de codificación única de las ideas procedentes de Marx en un solo cuerpo doctrinal). Aun suponiendo que no haya habido coherencia perfecta en el caso de Marx (¿y en qué caso?) entre declaraciones y aspiraciones teóricas de un lado y actividades político-sociales de otro, ¿no es paradójica la conversión en dogma de la obra de un hombre que tuvo por máxima hay que dudar de todo?” En su opinión lo era, era altamente paradójica.

Tampoco, por supuesto, había sido el marxismo la primera paradoja de este tipo en la Historia. “Recordando precisamente un caso anterior que tiene que ver con la lucha milenaria en favor de la liberación, el poeta León Felipe escribió una vez un crudo relato versificado sobre un hombre que tenía una doctrina, la cual doctrina

creció y creció hasta hacerse templo y llevarse por delante a los hombres que creían en la doctrina”. Sarcásticamente, el poeta recomendaba a los hombres del futuro que el que tuviera “una doctrina que se la coma antes de que ésta se convierta en templo o en iglesia. Pero no es nada seguro que recomendaciones tan drásticas vayan a ser seguidas por gentes que se sienten humilladas y ofendidas”. Prueba de ello: siendo muchos los que leyeron aquel poema u oyeron cantarlo a Paco Ibáñez, a aquel Paco Ibáñez, en los sesenta, “a casi nadie (que yo sepa) se le ocurrió ponerlo en relación (críticamente) con otros dogmatismos tan persistentes como el del hombre que tenía una doctrina.” Lo interesante para el historiador de las ideas, apuntaba un gran historiador de las ideas, “y no sólo para él sino también para toda persona que quiera ocuparse, con comprensión simpatética, de la tragedia que siempre ha sido la lucha de los humanos por emanciparse, por liberarse, por desalienarse”, era tratar de dilucidar en este caso por qué extrañas circunstancias la vocación científico-escéptica contenida en aquella declaración de Marx, el había que dudar de todo, condujo al dogmatismo de no pocos marxistas.

Todos los socialismos de raíz marxista que habían tenido éxito político-social en el mundo habían sido revisionistas, en mayor o menor medida, de las ideas de Marx, “o bien adaptaciones de aquellas ideas a circunstancias históricas que a Marx no podían ni pasársele por la imaginación”. Fue el caso del movimiento socialista que condujo a la revolución rusa de 1917. Fue el caso de los socialismos que condujeron a las revoluciones china, cubana y vietnamita. De hecho, el conocimiento que Mao, Castro o Ho “tuvieron de la obra de Marx al iniciarse los procesos revolucionarios en China, Cuba y Vietnam, respectivamente, era muy limitado y unilateral”. Difícilmente podía compararse con el conocimiento de la obra de Marx que tuvo Lenin. “Y aún menos con el conocimiento de la obra de Marx que tuvieron los principales representantes del llamado marxismo occidental (Bernstein, Kaustky, Rosa Luxemburg, Korsch, Lukács, Gramsci)”. Verdad histórica probada, no quitaba mérito en absoluto a lo hecho por Mao, Castro o Ho. Pero obligaba “a estudiar con detenimiento y para cada caso concreto qué creían estar haciendo los revolucionarios cuando se referían al marxismo y qué hacían de verdad, en la realidad.” Hasta aquel momento esa discrepancia entre lo que se creía estar haciendo y lo que se hacía realmente sólo se había estudiado, y de manera parcial, en el caso ruso, en el caso de la revolución de los soviets.

El resultado de ese estudio, iniciado por otro Karl, Korsch en este caso, otro de sus maestros y de sus referencias, decía lo siguiente:

Marx cambió de opinión sobre las posibilidades de la revolución en la atrasada Rusia y sobre la relación de esta revolución posible con la revolución en las regiones más industrializadas de Europa (Inglaterra, Francia, Alemania). Lenin intentó explicar, unilateralmente, aquel cambio de opinión del viejo Marx con el objetivo de seguir fundando en el marxismo la teoría de la revolución rusa. Stalin prohibió literalmente la difusión de las opiniones de Marx sobre Rusia (tanto las del Marx

rusóphobo de los cuarenta y cincuenta como las del Marx viejo, amigo de los narodnikis) y manipuló a conciencia el pensamiento de Marx para que la revisión leninista pareciera la simple continuación de aquél. Durante algún tiempo se pensó que la hibridación de marxismo y narodnikisismo fue la base teórica del éxito práctico que representó la revolución soviética del 17. FFB creía que podía probarse que no fue así. “El híbrido marxista–populista construido por Lenin en los años que hacen de gozne entre los dos siglos estaba prácticamente muerto en 1905. La revolución de noviembre de 1917 tiene mucho más que ver con los horrores de la primera guerra mundial que con el constructo teórico (la “dictadura democrática del proletariado” inspirada en la fase jacobina de la revolución francesa) de Lenin”. Su grandeza político–militar consistía sobre todo “en su capacidad para la captación de la excepcionalidad histórica, cuando no hay tiempo para el cálculo racional y la loa de la duda se convierte ya en preámbulo de la aniquilación”. Lenin había sido durante toda su vida “un genio de las situaciones extremas, un agudo desvelador del sentido de las crisis históricas. En los momentos decisivos –y los meses que van de febrero a noviembre de 1917 lo fueron– solía sorprender a todos los que le conocían”. Pero Lenin no fue un teórico, en el sentido en que lo fue Marx, una diferencia que, en su opinión, convenía tener en cuenta.

Desde el punto de vista de FFB, no se podía “explicar históricamente el contraste entre ideario marxista y realidad de la URSS en las primeras décadas de la revolución sin estudiar en detalle la relación de Marx con los rusos así como la recepción y difusión del marxismo en Rusia antes y después de 1917”. La idea de que el estalinismo y el gulag se derivaban necesariamente del ideario socialista marxista, era la tesis crítica del editorial del *mientras tanto* de 1983 dedicado a Marx, “no tiene más fundamento que el intento de derivar los campos de concentración del Chile de Pinochet del Sermón de la montaña o los campos de concentración nazis de la crítica a la democracia demediada y al parasitismo de la época de Weimar.” Para establecer una relación causal entre los crímenes cometidos en nombre del socialismo y el ideario de Marx no bastaba con tomar nota de las palabras de los criminales y ponerlas en relación con otras palabras que sonaban de forma parecida: hacía “falta un análisis específico de la evolución y del destino de los distintos socialismos de raíz marxista que en el mundo han sido.”

Había sido también Karl Korsch el primero en establecer un corte tajante entre “marxismo occidental” y “marxismo ruso”, el mismo que había atribuido “las degeneraciones de este último a las concesiones que Marx, siendo ya viejo, hiciera a los populistas (narodnikis) de aquella nacionalidad”. Para FFB, esa era una hipótesis historiográfica sugestiva que habría que explorar. “Que Marx hizo concesiones a los populistas rusos de la década de los setenta del siglo pasado está fuera de toda duda razonable”. No se solía decir en ambientes marxistas “que estas concesiones fueron la contrapartida del acercamiento a Marx y al internacionalismo obrero de la época por parte del populismo revolucionario ruso (en sus orígenes principalmente nacionalista) contra

la opinión de los marxistas rusos". El dato debía ser materia de reflexión para todos aquellos ideólogos que siguen repitiendo, contra los hechos, machaconamente, "que Karl Marx pensó exclusivamente en la revolución europeo-occidental (en la revolución inglesa, francesa y alemana) y que la revolución rusa de 1917 habría sido la negación de sus previsiones históricas".

La verdad, según FFB, también en esto coincidía con Sacristán, era otra: hacia 1878 Marx "había abandonado toda pretensión de hacer de su método histórico-dialéctico una filosofía de la historia o un pasaporte teórico válido para explicar cualquier desarrollo histórico" y desconfiaba mucho de "los principales dirigentes socialistas alemanes, ingleses y franceses, y lo que se proponía, mientras tanto, era algo bastante modesto: conocer mejor la evolución de los acontecimientos económico-sociales en EEUU de Norteamérica y en Rusia". Tanto era así que hizo a un lado el material acumulado para la publicación del segundo volumen de *El Capital* (el que publicó Engels póstumamente) "y, a pesar de los años y de los achaques, se puso, una vez más, a estudiar: ruso por una parte y estadísticas de actualidad, norteamericanas, inglesas y rusas, por otra". Sólo pasa que las gentes apasionadas por la revolución -Marx era uno de ellos- "no dejan de acoger con entusiasmo ni cuando estudian las buenas nuevas en los tiempos sombríos". La buena nueva de los últimos años de vida de Marx fue, claro está, el surgimiento del movimiento revolucionario en el hogar clásico del absolutismo, en la Rusia zarista, "justo cuando decaía el espíritu revolucionario en el otro lado de Europa, en los hogares clásicos del capitalismo (como consecuencia, entre otras cosas, de la derrota de la Commune en París)".

Desde el punto de vista historiográfico, el problema interesante consistía en aclarar "si Marx prefirió la valentía moral de aquellos hombres y mujeres (revolucionarios "terroristas"), que se atrevían a luchar contra el absolutismo zarista, a las vacilaciones de los principales destacamentos del proletariado industrial europeo-occidental (francés, alemán e inglés, sobre todo), por acentuación del propio voluntarismo revolucionario, por el disgusto que acompaña al malestar de la cultura". O si, por el contrario, "en la eventual revolución rusa que los narodnikis anunciaban como inevitable él vio sólo un complemento para la revolución europeo-occidental". Las dudas y vacilaciones que ponían de manifiesto los borradores de la célebre carta a Vera Zasulich (de febrero/marzo de 1881) permitían sugerir que el viejo Marx no llegó nunca a resolver ese dilema, concluía FFB, al menos con la cabeza: "sabemos, en cambio, por la correspondencia de la época, que su corazón estaba con los populistas (aunque éstos no eran "marxistas" típicos u ortodoxos)".

En todo caso, ni siquiera esto último podía aducirse como prueba de la existencia de un vínculo entre marxismo y estalinismo, entre el "terrorismo" populista-marxista de los años 80 del siglo XIX y el "terrorismo" del estado estalinista, "puesto que en los cuarenta y tantos años transcurridos entre ambas cosas la historia hizo casi irreconocibles a los antiguos marxistas y a los antiguos populistas rusos. Tanto que

una buena parte de los social-revolucionarios que recogieron la herencia de los narodnikis fueron asesinados, bajo Lenin y bajo Stalin, por marxistas que recogían la herencia de Marx”.

Establecer relaciones causales tomando como base la semejanza de las siglas o el parecido de las palabras, sin fijarse en los hechos, era un cómodo expediente simplificador de la historia que el partidismo político conservador usaba en beneficio propio a poco que el adversario ideológico prefiera también la ambigüedad. Añadía FFB, y el paso es importante para nuestros análisis propios, “aquí sabemos mucho de eso en relación con lo que ha sido, fue y es ETA desde su fundación en los años sesenta hasta 1992. Sabemos que, transcurridos casi treinta años, la organización ETA de hoy apenas tiene nada que ver con aquella de ayer. Pese a lo cual siempre habrá ideólogos interesados en poner cerca polvos y lodos”.

El interés del historiador de las ideas, FFB lo fue desde luego, era el contrario: “matizar, mostrar que bajo semejanzas y parecidos verbales hay diferencias, que no todos los polvos se convierten en lodos y que suele ser irrelevante el remontarse a los fenicios para tratar de explicar los lodazales que hoy nos preocupan más).”

La reflexión es de rabiosa actualidad.

PS. Esta reseña, aparecida en *El Viejo Topo*, que copio más abajo, fechada en 2006, fue elogiada por Francisco Fernández Buey (perdóneseme este pecado pueril de vanidad). Recuerdo bien, también emocionado, sus generosas palabras:

“Un Marx sin marx(ismo): crítica de una idea peligrosa”. Maximilien Rubel, Marx sin mito. Octaedro, Barcelona 2003, 255 páginas. Prefacio de Margaret Manale. Traducción y nota preliminar de Joaquim Sirera. Selección de textos: Margaret Manale y Joaquim Sirera.

Como se indica en la contraportada de esta antología, Marx sin mito es una cuidada selección de escritos de Maximilien Rubel (1905–1996) en la que se recoge algunas de sus aportaciones más esenciales para una lectura no mistificada de Marx. Su autor nació en Czernowitz, ciudad austro-húngara que actualmente forma parte de Ucrania; llegó a París a finales de los años veinte, fue movilizado durante la II Guerra, ha sido militante de diversas organizaciones de la izquierda consejista y se consagró, durante más de la mitad su vida, en el riguroso estudio de la obra de Marx. Desde 1965 hasta 1994, trabajó en la edición crítica de las obras de Marx para la Bibliothèque de la Pléiade (ediciones Gallimard), llegando a publicar cuatro volúmenes: Oeuvres. Économie, I (1965); Oeuvres. Économie II (1968); Oeuvres III. Philosophie (1982) y Oeuvres IV. Politique, I (1994). Rubel falleció mientras preparaba el segundo volumen de las obras políticas de Marx. Como señalara Manuel Sacristán en su presentación de la traducción castellana del clásico de Marx, no hay más que una edición importante de Capital I que se aparte de la organización del texto en las cuatro ediciones aparecidas en vida de Marx o Engels: la de Rubel. Este autor, añadía Sacristán, “es insuficientemente conocido en España, pese a ser uno de los principales conocedores contemporáneos de la obra de Marx y tal vez el más destacado intérprete anarquista de la misma”.

Según Margaret Manale, coeditora del volumen, el criterio básico en su trabajo ha sido considerar la vida y obra de Marx como una totalidad. Para Rubel –señala Manale– “nada justifica la hipótesis de un corte entre la actividad

de Marx militante y el trabajo intelectual, de la misma forma que tampoco lo hay entre los escritos del joven filósofo y los textos que exponen el descubrimiento de las leyes económicas del desarrollo de la sociedad moderna" (p.16). Los ocho ensayos seleccionados, que abarcan un largo arco temporal que se extiende desde 1961 hasta 1994, han sido agrupados en tres apartados: 1) "El proyecto intelectual de Marx", que incluye "La leyenda de Marx o Engels fundador" (1972), "Plan y método de la "Economía"" (1973) y "Marx teórico del anarquismo (1973)"; 2) "La obra de crítica", compuesta por "El crecimiento del capital en la URSS" (1957) y "La sociedad humana y su prehistoria" (1994), y, finalmente, 3) "Marx y el movimiento obrero", que incorpora "Marx y la democracia" (1962), "El partido proletario en Marx" (1961) y "Tesis sobre Marx hoy", trabajo este último en el que Rubel apuntaba que: "(...) La enseñanza de Marx no está exenta de errores y no escapó de influencias deletéreas del medio enajenante en el que se formó. Pero, a diferencia de otros pensadores del siglo XIX considerados como "grandes", Marx buscó, para corregirse, el contacto con la "vil multitud", la comunicación con "la humanidad sufriente que piensa y con la humanidad pensante que está oprimida" (p. 249).

Todos los ensayos recogidos resultan de enorme interés y, sin duda, su estilo, su solidez documental y su precisión argumentativa están alejados años-luz de toda repetición mecánica, aburrida y teológica de los textos marxianos..Cabe destacar aquí, "Plan y método de la 'economía'" (pp.37-92), tal vez el texto central de esta selección, y su excelente, atrevido y sugeridor ensayo "La sociedad humana y su prehistoria", donde Rubel señala con énfasis crítico y defiende con solidez que: "(...) Hay una discurso pseudofilosófico que atribuye a la humanidad en cuanto tal una disposición mórbida a la autodestrucción, mientras que la constatación más banal, sugiere que cualquier ser aspira a vivir su vida con plenitud "(p. 175).

Finalmente, por su carácter de texto abierto y material de discusión, "Tesis sobre Marx hoy" (1984) no debería situarse en el olvido.

Empero, el artículo que muestra más rápidamente la singular aproximación de Rubel a la obra de Marx probablemente sea el primero de los recogidos: "La leyenda de Marx o Engels fundador" (1972). Ni siquiera la propia historia de este trabajo es significativa. Este ensayo fue inicialmente la aportación del autor a un congreso realizado en Wuppertal, en mayo de 1970, con ocasión del 150 aniversario del nacimiento de Engels. Los miembros de la delegación soviética y los delegados de la República Democrática alemana, ofendidos por las tesis presentadas por el autor en su trabajo, amenazaron con dejar la conferencia si el texto no era retirado. Hubo que negociar largamente y llegar al acuerdo de que las aportaciones de Rubel no fueran leídas desde la tribuna -como pudieron hacer la mayor parte de los participantes- sino sólo comentadas y discutidas.

En su frustrada comunicación y con el objetivo de iniciar un debate cuya tesis esencial "debería ser el problema del marxismo en tanto que mitología de nuestra era" (p.32), Rubel defendía las siguientes posiciones: 1º. El marxismo, como sistema de pensamiento, no nació como un producto auténtico del modo de pensar de Marx sino "como un fruto legítimo del espíritu de Friedrich Engels" (p.25); 2º: toda investigación sobre las relaciones entre Marx y Engels está abocada al fracaso "si no se desembaraza de la leyenda de la "fundación" y no toma como punto de partida metodológico la aporía del concepto de marxismo" (p.27); 3º: dada la imposibilidad de definir racionalmente el sentido del concepto, "parece lógico abandonar al olvido la palabra misma, aunque sea tan corriente y universalmente empleada" (p.28) y 4º: en la historia del marxismo como culto apologético de Marx, "Engels ocupa el primer plano"

(p.31). Sin duda es discutible que el coautor del Manifiesto Comunista ocupe esa destacada posición, pero no la hay en cambio de que los delegados soviéticos y democrático-alemanes presentes en esa conferencia son representativos de una aproximación cerrada, nefasta, acrítica y nada marginal del legado de Marx.

En los ensayos posteriores del volumen, Rubel ahondará en la misma idea: el marxismo "se convirtió en ideología dominante de una clase de poderosos", el marxismo como sistema de pensamiento logró "vaciar de su contenido original los conceptos de socialismo y de comunismo, tal como Marx y sus precursores los entendían, y substituirlos por la imagen de una realidad que es su más completa negación" (p.95). Manipulando sus doctrinas con habilidad, insiste Rubel, discípulos poco escrupulosos "han logrado poner la obra de Marx al servicio de doctrinas y de acciones que representan su más completa negación, tanto por lo que se refiere a su verdad fundamental como a su finalidad abiertamente proclamada" (p. 99).

El excelente traductor y autor de la nota preliminar del volumen, Joaquim Sirera protesta, con razones, del desconocimiento hispánico de la obra de Rubel y señala que su interpretación de Marx "choca frontalmente con toda la divulgación que se ha hecho aquí del marxismo". Como el término divulgación es un concepto algo borroso y dado que "todo" suele ser un término demasiado general, tal vez sea necesario indicar no ya sólo que Manuel Sacristán dialogó en la lejanía, y con reconocimiento explícito, con las tesis de Rubel, sino que, recientemente, Francisco Fernández Buey, en su Marx (sin ismos) –título que sin duda habrá inspirado a los coordinadores de este volumen–, señaló: "(...).En esa odiosa comparación me he inspirado para leer a Marx a través de los ojos de tres autores que no fueron ni comunistas ortodoxos, ni marxistas canónicos, ni evangelistas: Korsch, Rubel y Sacristán. Hay varias cosas que diferencian la lectura de Marx que hicieron estos tres. Pero hay otras, sustanciales para mí, en las que coinciden: el rigor filológico, la atención a los contextos históricos y la total ausencia de beatería no sólo en lo que respecta a Marx sino también en lo que atañe a la historia del comunismo" (p.18).

Coincidencias que no implican, como es obvio, acuerdos sin matices. El mismo Sacristán, en su nota editorial para la edición castellana de El Capital, señalaba que M. Rubel había escrito para el volumen II de El Capital una introducción que mostraba como su trabajo era infinitamente más arbitrario que el de Engels [...] Pese a todo el respeto que merece la erudición de Rubel, hay que decir que ese criterio es casi puro capricho, pues Marx había pensado inicialmente en efecto, en dos volúmenes, pero componiendo el primero de ellos con los libros I y II, y el segundo con los libros III y IV. Y, además, alteró esa división por razones del todo contingentes, lo que muestra que la división misma era inesencial. De este modo repite Rubel lo que él mismo llama "grave error de Engels" pero con mayor arbitrariedad. Así, por ejemplo, en la Introducción que pone al libro II Rubel combina textos marxianos procedentes de manuscritos separados por veinte años (1857–1877). Como ha escrito acertadamente Pedro Scaron en la "Advertencia" a su edición del libro II. "Por este camino... podemos llegar a tener tantos tomos II de El Capital como investigadores estudien los manuscritos."

Así, pues, también aquí entre nosotros esta afirmación generalizadora tiene contraejemplos conocidos que sin duda constituyen sales abonadas para una tierra donde pueda desarrollarse, en compañía de Rubel y afines, una tradición (neo) marxista –o inspirada en Marx, si se prefiere– pensada y cultivada desde un punto de vista A.D.N: Analítico, Documentado y enRojecido.

Notas artículo:

[1] *mientras tanto* n° 52, noviembre / diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), n° 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

[2] Maximilien Rubel, añadía FFB, un estupendo marxólogo hoy casi olvidado en su opinión, que era maestro suyo, "ha estudiado muy bien este tema en un libro sintomáticamente titulado *Marx critique du marxisme*". Llegaron a cartearse.

Del marxismo no eurocéntrico El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (X)

FFB se centró a continuación en una distinción actualmente bastante en desuso: la diferencia entre el marxismo ruso o soviético y el marxismo occidental [1].

Atendiendo a las diferencias entre el marxismo de Marx y el de Lenin, así como a la evidente degradación del marxismo que representó el estalinista "socialismo en un solo país", sin llegar a resolver el interesante problema planteado por Korsch al se aludió anteriormente, hacía tiempo ya que se había hecho habitual distinguir entre "marxismo ruso" y "marxismo occidental".

El "marxismo occidental" era, en efecto, uno de los marxismos históricamente existentes. Se le podría considerar como un marxismo trágico: "el marxismo de los revolucionarios sin revolución; el mejor de los marxismos que ha habido hasta ahora desde el punto de vista de la teoría, de la explicación de los hechos que han tenido que ver con las revoluciones y de las previsiones autocríticas del movimiento obrero, pero, pese a ello, el más duramente derrotado en las batallas político-sociales que tuvieron lugar desde la primera guerra mundial en adelante". Rosa Luxemburg, Korsch, Gramsci, Lukács, Benjamin, los marxistas austriacos y muchos otros habían aportado grandes cosas al conocimiento de un mundo en el que, en parte, en aquellos momentos, todavía vivimos. Y, sobre todo, remarcaba FFB, habían contribuido "de manera muy seria a fundamentar la ética de la resistencia anticapitalista en circunstancias sumamente difíciles". Fueron muy críticos de las dos principales corrientes en que se dividió el movimiento socialista del siglo XX; fueron víctimas de esa división en la que ellos mismos inicialmente participaron; fueron combatientes derrotados "ante todo y sobre todo por la reacción conservadora que invadió Europa al acabar la primera gran guerra".

Este era, para FFB, el marxismo de la lucidez. Pero también, al mismo tiempo y sin contradicción, "el marxismo de las luces limitadas a Europa". No necesariamente por etnocentrismo, no siempre, en absoluto: "en la mayoría de los casos por ignorancia, por desconocimiento de otros mundos, de otros continentes de los cuales Marx sólo había escrito en relación con (y en función de) Europa". Esta limitación, la etnocentrista, era una arista muy importante que –esta era, esta fue una tesis esencial en FFB hasta el final de sus días– "toda tentativa actual de repensar el vínculo entre tradición y renovación en el marco de la cultura socialista tiene que tener en cuenta". Muy en cuenta. Basta mirar lo acontecido desde entonces en América Latina. Con ojos abiertos, sin anteojeras, sin teorías indiscutibles e indiscutidas que deban ser siempre corroboradas por hechos o acontecimientos contruïdos o generados para el caso.

El "marxismo occidental", en todo caso, no había sido el único marxismo interesante desde el punto de vista teórico-práctico. En aquel

momento histórico (principios de los noventa) de afirmación absolutista del occidentalismo euroamericano valía la pena recordarlo de nuevo. Para los tiempos que vendrán, sostenía FFB, “sigue habiendo muchas cosas notables que aprender en la ingente obra política de V. I. Lenin, sobre todo en la obra escrita antes de que la guerra y el destino hicieran de él, que por un tiempo pensó que llegaría a ver la revolución, un estadista.” Para FFB, cuyo aproximación a Gandhi, al pacifismo de Einstein, no le empujaba a arrojar a Lenin y a parte del leninismo a la cunera, el revolucionario soviético había sido “un teórico de la política cosmopolita como pocos, aunque, por desgracia, siempre citado de forma ritual, y muy poco leído con espíritu histórico-crítico”, como debían leerse a los clásicos, a todos los clásicos del pensamiento político. Y Lenin lo era por supuesto.

No había exclusiones ni sectarismos en el marxismo de FFB. Seguía habiendo “muchas cosas notables que aprender en la obra de Trotski, aquel interesante hombre de acción, estupendo observador de los problemas de la vida cotidiana y agudísimo desvelador de contradicciones en el quehacer de las gentes que quieren crear un mundo nuevo”, un autor indispensable, en su opinión, “para pensar en serio lo que quiere decir revolución de la vida cotidiana más allá de los clichés y de las frases hechas por comodidad”.

No sólo el teórico de la revolución permanente. Las nuevas generaciones que se enfrentaran a la necesidad de las revoluciones “tendrán también mucho que aprender en las reflexiones críticas de Nicolai Bujárin (el marxista ruso inquieto que tuvo la valentía de dar nombres a aquellas cosas que parecían innombrables para la ortodoxia)”, o en no pocos de los papeles y escritos de Mao “que enseñó a casi todos los marxistas occidentales y eurocéntricos a pensar las cosas de Oriente con categorías distintas a las acuñadas en los aledaños de París entre 1789 y 1893”, o cuanto menos a dudar “de su aplicación universal como ganzúas que abren las puertas del conocimiento de toda sociedad”.

Estaban también las intervenciones de Mariátegui “quien cruzó el marxismo europeo de la subjetividad y de la voluntad con las raíces andinas de un pensamiento liberador sin el cual no se explicaría casi nada de las actuales luchas en América Latina” [se da en anexo su magnífico “Recuerdo de Mariátegui”, un escrito de 2004]; el pensamiento de Ho Chi Min “que es la experiencia vivida de la resistencia al colonialismo, el testimonio magnífico del espíritu de la rebelión que no hace mucho conmocionó al mundo por su valor moral y que hoy, cuando todavía apenas si florecen los árboles de Vietnam regados por el napalm norteamericano [las armas químicas de destrucción masiva del Imperio], ya no existe para nosotros porque ya no existe para nuestros medios de comunicación”, o las obras de Kwame Nkrumah “que tanto enseña sobre la tragedia que ha sido y está siendo la independencia de los países africanos, y que habrá que rescatar bajo las losas de silencio con que nuevo colonialismo cubrió una de las etapas más importantes de la lucha de los africanos por su liberación”.

Estos son, pues, algunos ejes del marxismo sin ismos (y sin sectarismos), no eurocéntrico desde luego, que FFB defendió hasta el final de sus días. Iba en serio

Anexo: "Recuerdo de Mariátegui". Francisco Fernández Buey. La Insignia. España, enero del 2004 (http://www.lainsignia.org/2004/enero/cul_007.htm)

José Carlos Mariátegui, el más grande de los marxistas latinoamericanos, nació en 1894 o 1895 en Moquegua, Perú, probablemente muy poco antes de que muriera en Cuba José Martí, el americano universal. Nació y pasó la infancia en un ambiente pobre y mestizo: su padre tenía antecedentes vascos, su madre indígenas. José Carlos quedó cojo como consecuencia de una lesión (medicamento mal tratada) que le produjo una caída a los siete años; tuvo que pasar por varias dolorosas operaciones en la infancia, no llegó a conocer al padre y se vio obligado a trabajar ya a los 14 años como mensajero en un periódico de Lima para ayudar a la madre y los hermanos.

Fue un hombre inquieto y volitivo, aunque no se consideraba a sí mismo un representante de La Voluntad en la tierra, sino más bien un "alma agónica" en el sentido unamuniano; un alma de las que luchan por cumplir su destino y cuando contemplan lo hecho escriben simplemente: «Mi vida ha sido una nerviosa serie de inquietos preparativos» (1925).

Mariátegui, que se vio siempre como un aventurero del espíritu, solía declarar que su ideal era mantener en alto el ideal. Como tanta gente pobre y como tantas personas preocupadas por la humanidad sufriente, tuvo pronto como ideal el socialismo. Hasta 1919 se formó intelectualmente en el ambiente literario y bohemio del periodismo liberal limeño, próximo a las vanguardias y muy crítico del provincianismo y de la politiquería clientelar dominante en Perú. Luego fue un marxista a su manera, como lo fueron casi todos los marxistas fecundos de los años veinte: amante del orden intelectual y del método, hombre de los que se enfadan cuando se les dice que no han cambiado, pero que saben, no obstante, contestar al periodista encuestador: «He madurado más que cambiado» (1926). Él mismo se definió una vez como «orgánicamente nómada». Y, sin embargo, vivió sólo treinta y cinco años. En ellos sufrió mucho. Y no sólo por sí mismo. Tuvo que permanecer los seis últimos años de su vida, entre 1924 y 1930, en una silla de ruedas después de que le fuera amputada una pierna desde el muslo a consecuencia de una tuberculosis ósea. Y desde aquella silla escribió sin flaquear cientos de páginas al servicio de los campesinos y de los obreros.

El resultado de aquel esfuerzo personal valió la pena. Mariátegui hizo desde joven un periodismo culto, informado, sugerente, apasionado, combativo. Y lo que es más importante: con punto de vista, con declaración explícita del ángulo desde el cual se escribe, con conciencia de quién era su público lector, sin olvidar en ningún momento la meta que se persigue al coger la pluma. Todo lo contrario del periodismo como nadería, del periodismo del hablar por hablar. En esto el quehacer de Mariátegui es comparable al de otros dos grandes contemporáneos suyos en Europa: Antonio Gramsci y Piero Gobetti. De ellos seguramente aprendió Mariátegui durante su estancia en Italia.

Su actividad periodística se inició en el diario La prensa. Allí comenzó Mariátegui como mensajero, pero pronto (1912) se convirtió en un espléndido cronista respetado y temido. Las contribuciones de Mariátegui en el diario limeño hasta 1916 continuaron en las páginas de la efímera revista Nuestra

Época, en la que colaboró también César Vallejo y donde se vislumbra ya su incipiente orientación socialista. Luego escribió en *La Razón*, un espacio desde el cual alentó la Reforma Universitaria peruana, las luchas de los estudiantes rebeldes y las reivindicaciones de los trabajadores.

El dictador Leguía, tras recuperar el poder mediante un golpe de Estado en 1919, becó a Mariátegui confiando, sin duda, en amansar así al revolucionario. Mariátegui aceptó la oferta de una representación oficial en Europa, sabiendo ya de su enfermedad y del peligro que corría en Perú. Recibió entonces muchas críticas de entre los suyos. Pero partió para Europa. Vivió en París, donde contactó con H. Barbusse y el grupo de Clarté; luego en Roma, en Florencia, en Berlín, en Hamburgo. La estancia en Italia fue importante para Mariátegui. Allí leyó a Marx. Y asistió al Congreso fundacional del partido comunista de Italia en Livorno. Y allí conoció el amor: la entonces jovencísima Anna Chiappe, natural de Siena. En total estaría en Europa cuatro años para regresar a Perú en 1923.

El Italia, Mariátegui fue testigo del ascenso del fascismo en su primera hora. Vivió el giro hacia el fascismo de intelectuales importantes que se habían llamado a sí mismos revolucionarios, en lo político y en lo artístico, sobre todo el de los principales representantes de futurismo. Y escribió páginas muy notables para interpretar y denunciar tanto este giro como el colaboracionismo y la neutralidad de tantos otros intelectuales del momento. De esas páginas yo destacaría su percepción de uno de los factores que contribuyeron históricamente a la atracción de los intelectuales por el fascismo, el factor psicológico y cultural: «La intelectualidad gusta de dejarse poseer por la Fuerza. Sobre todo cuando la fuerza es, como en el caso del fascismo, joven y osada, marcial y aventurera».

Su lectura de Marx, en la Europa revolucionaria de la primera postguerra, fue tan atípica como interesante: a través del sindicalismo de Sorel, y de su teoría de los mitos, del historicismo de Benedetto Croce y del liberalismo autocrítico, radical, de Piero Gobetti. El marxismo de Mariátegui nació así como un marxismo cálido, de talante libertario, influído por la prosa de Barbusse y por Romain Rolland. Nada que ver, por tanto, con el determinismo economicista dominante en la Segunda Internacional ni con el marxismo del catecismo estalinista que se estaba fraguando ya. Como el de Gramsci, como el de Rosa Luxemburg, el marxismo de Mariátegui fue pensamiento propio construido en el marco, eso sí, de una tradición liberadora; pensamiento que se hace, a sabiendas, en continuidad, y que se fijó sobre todo en dos cosas: en las propias raíces indígenas y en los acontecimientos nuevos del mundo que los clásicos de aquella tradición liberadora ni siquiera pudieron vislumbrar.

Al regresar a Perú, en 1923, Mariátegui proyectó sus esfuerzos en lo que se ha llamado la peruanización del marxismo. Se volcó en la Universidad Popular, difundió las tesis de Lenin e hizo una muy notable contribución a la cultura obrera de la época en un curso para trabajadores sobre la historia de la crisis mundial, en el que, entre otras cosas, hay apuntes de mucho mérito acerca de los orígenes del fascismo mussoliniano. Fruto de su interés vivido por los problemas específicos del campesinado indígena en un mundo cambiante fue el comienzo (en 1926) de la publicación de *Amauta*, una de las revistas (de «doctrina, arte, literatura, polémica») más sugestivas en la historia del marxismo latinoamericano. *Amauta* es el nombre del poeta, del sabio, del maestro del Tahuantinsuyo, de la comunidad incaica. Con este nombre afirma Mariátegui la voluntad de recuperar las raíces del indigenismo peruano.

Pero lo hace con la vista puesta en los problemas nuevos, del momento, y con un espíritu abierto, cosmopolita. «Todo lo humano es nuestro», dice

Mariátegui en la presentación de *Amauta*. Y, en efecto, allí publicó colaboraciones de Rolland, Barbusse, Aragon, Breton, Unamuno, Gabriela Mistral, Gorki, Lunacharski, Silva Herzog, Vasconcelos, César Vallejo.

Aquella voluntad de «crear un Perú nuevo en un mundo nuevo» tuvo su mejor expresión en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), seguramente la obra más conocida de Mariátegui y, sin ninguna duda, la más apreciada en Latinoamérica por su originalidad, ejemplo de lo que un día se llamó «análisis concreto de la realidad concreta». Mariátegui criticó en ella la creciente destrucción de la comunidad indígena de origen incaico; una destrucción iniciada por los colonizadores españoles y profundizada por el liberalismo progresista.

Con los *Siete ensayos* Mariátegui llevó a cabo una reconstrucción histórico-crítica del ayllu [la comunidad] peruano muy parecida a la que unas décadas antes habían hecho los populistas marxistas rusos con la *obschina* y el *mir*. Para la comparación entre ayllu y *mir* Mariátegui se sirvió de la obra de Eugene Schkaff sobre la cuestión agraria en Rusia. Dió así una visión completamente nueva y revolucionaria de la historia y del presente de la cuestión indígena como cuestión campesina en una clave interpretativa muy notable: la recuperación explícita del «mito socialista», en la línea de Sorel, para defender la tradición indígena, acabar con la hegemonía cultural de los terratenientes y unificar, además, las reivindicaciones de los trabajadores urbanos con las de los campesinos.

Casi siempre se piensa que una vida de hombre «orgánicamente nómada» empobrece estéticamente a la persona. Brecht escribió un espléndido poema sobre eso. Y suele ocurrir. Pero no fue el caso de Mariátegui. Junto a los *Siete ensayos* y a la *Defensa del marxismo* (contra Henri de Man) dejó también, en su corta vida, algunas pequeñas perlas representativas del buen gusto literario y de una buena y pluriforme orientación poética (amó a Whitman y a Pascoli, a Heine y a Mallarmé, a Vallejo y a Gorki, a Alekander Blok y a Vladimir Maiacovski).

Una de cosas que más impresiona cuando se repasa la obra escrita de Mariátegui es la enorme cantidad de temas y autores de todo el mundo que conoció y le interesaron: historiadores y sociólogos, poetas y artistas, músicos y narradores, psicólogos y filósofos. Tuvo una cultura realmente prodigiosa para su formación autodidacta, una cultura interdisciplinar. Supo argumentar en favor de la igualdad de la mujer. Y tuvo como máxima una curiosa variante de la palabra gramsciana, que él tomó de José Vasconcelos: «Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal». No quiso reconciliarse con aquella realidad que no le gustaba. Al final de su vida contribuyó a la fundación de la Confederación General de Trabajadores del Perú y a la clarificación ideológica del socialismo revolucionario peruano. También por eso todavía le recordamos. El *Amauta* de Mariátegui fue una publicación en la que lo artístico y lo literario ocuparía un lugar central. De la combinación de esto con la vocación política salió un lenguaje nuevo, un lenguaje que hoy en día pueden entender y apreciar aún los jóvenes, a pesar del paso del tiempo. Como se entiende y se aprecia, a pesar del paso del tiempo, el elevado, noble, concepto que Mariátegui tuvo de la política:

«Hacer política es pasar del sueño a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social; la política es la vida. Admitir una solución de continuidad entre la teoría y la práctica, abandonar a sus propios esfuerzos a los realizadores, aunque sea concediéndoles una amable neutralidad, es desertar de la causa humana. La política es la trama misma de la historia.»

Notas capítulo:

[1] *mientras tanto* nº 52, noviembre/diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), nº 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

Sobre el balance del comunismo

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XI)

No era verdad que el comunismo marxista hubiera pasado por el mundo sin dejar otras huellas que las del caballo de Atila. No todo lo que él hizo tenía que ir a parar al basurero de la historia “como quieren ahora los dogmáticos del neoliberalismo y como parecen empezar a aceptar en el centro del Imperio muchos de los letratenientes que en otros tiempos vieron en el marxismo la ciencia social por excelencia” [1].

Sólo una visión muy unilateral y netamente interesada de lo que había sido la historia de la humanidad en los últimos cien años podía defender una idea de estas características.

Dos nudos, sostenía FFB, habían hecho plausible en Europa una presentación tan sesgada de esta historia: 1. La derrota que había significado para las fuerzas partidarias de la emancipación social el final del primer intento (URSS) de construcción del socialismo. 2. La monocorde presentación de la tragedia del movimiento comunista europeo “como una cadena sin fin de errores y crímenes en la que el contexto histórico desaparece por completo”.

La mayoría de las reconstrucciones de la historia del movimiento y de los partidos comunistas que se habían ido imponiendo durante la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo XX eran, sin más, una inversión “de la unilateral e ingenua historia ortodoxa construida en los años anteriores a iniciativa de los propios protagonistas”. La autocrítica estaba muy presente. “Si el rasgo característico de la hagiografía estalinista fue justificarlo todo aludiendo al poder y a la maldad del adversario capitalista, con lo que varias generaciones de comunistas se taparon, nos tapamos, los ojos y los oídos ante cuasi evidencias”, lo que entonces definía al enfoque de la pseudohistoriografía que se estaba imponiendo era volver el calcetín del revés: “donde, según la hagiografía estalinista, estaban la maldad y la fuerza bruta de un adversario poderoso ahora no hay apenas nada”. Se presentaba la historia del socialismo realmente existente “como si movimiento y partidos hubieran luchado contra fantasmas que nunca llegaron a existir o contra molinos de viento inventados por la mente calenturienta de los comunistas”. Por la otra maldad.

De este modo, proseguía FFB, lo que de hecho había sido “una tragedia de gentes con ideales”, gentes que “no pudieron ser amistosos” [Brecht], gentes que tuvieron que “dormir entre asesinos” [“A los por nacer”, uno de los poemas preferidos también por Sacristán] en los tiempos sombríos del fascismo y del nacionalsocialismo, historia que se contaba ya entonces sobre “un trasfondo vaporoso en el que la otra parte, el adversario de ayer, queda completamente difuminado y las “frentes lisas” de los insensibles de ayer elevadas al rango la inteligencia”. Como si, concluía irritado y molesto FFB, “la cobardía de entonces hubiera sido precisamente superior capacidad de previsión.”

Lo que más impresionaba de la forma en que los vencedores trataban de reconstruir la historia del socialismo marxista es que se pudiera presentar ésta “como un encadenamiento de crímenes y errores sustancialmente motivados por una supuesta visión conspirativa de la historia” cuando ya entonces, con años de retraso, se iban confirmando una tras otra las sospechas “que ayer se tenían sobre la intervención de los servicios de inteligencia de la OTAN en todos aquellos países del mundo en los que algún día hubo la oportunidad de que la izquierda marxista llegara al gobierno gracias a los votos de la mayoría de la población”. Jean Ziegler había contado parte de esta historia siniestra para algunos de los países del llamado “tercer mundo”. Las revelaciones recientes (FFB no pudo conocer entonces las informaciones posteriores que, en todos los casos, han navegado por el mismo río) “sobre la intervención de los servicios secretos en Italia desde 1960 hasta 1980 superan ya lo que muchos habíamos sospechado en polémica con lo que aquí, entre nosotros, criticaban ingenuamente el “estalinismo” del PCI en los días del “caso Moro””.

Fuimos ingenuos, absolutamente ingenuos: fue peor, mucho peor de lo que pensábamos y denunciábamos. Nos quedamos cortos, muy cortos (basta pensar un momento en “The act of killing”).

Para FFB todavía estaba por hacer una historia alternativa y distanciada de lo que había sido “el socialismo como poder y el socialismo como resistencia a la barbarie durante este siglo”. Doble perspectiva. Una historia, sugería el lector de Gamoneda y Benjamin, cuyo concepto regulador tenía que ser la idea que había inspirado al gran Brecht su poema “A los por nacer”, “una historia en la cual se de cuenta, desde su trasfondo histórico, de las razones por las cuales algunos, siendo como eran buena gente, “no pudieron ser amistosos”, “miraron con impaciencia la naturaleza”, “hicieron el amor sin atención” y “vivieron entre asesinos””.

Esbozos nacionales, no globales, de esa historia existían ya en Italia, en Francia, en Inglaterra, en Alemania, “gracias al esfuerzo de institutos y fundaciones vinculados a partidos, sindicatos y particulares que no han creído nunca ni en las vidas de santos ni en la generalización de la criminalidad sin causas sociales”. Cuando esta historia alternativa pueda hacerse [2], “se comprenderá con el equilibrio necesario por qué surgió y tuvo tanto éxito el estalinismo y qué significó realmente en la URSS y fuera de la URSS, por qué nació la NEP [la nueva política económica defendida, entre otros, por Lenin y Bujarin] y por qué aquella misma NEP con la que tantos estuvieron de acuerdo no pudo dar más de sí”. También por qué tuvo que firmarse el pacto germano-soviético “y por qué pudo producirse una situación como la de Stalingrado”, y también por qué “aquel final tremendo de la guerra de España y por qué la segunda guerra mundial”. Acontecimientos, todos ellos, que eran parte de la historia reciente del socialismo marxista y, a la vez, parte de la historia de la Europa contemporánea, historia “en la que otras fuerzas sociales y políticas callaron en los momentos decisivos en los que tantos y tantos comunistas y socialistas eran asesinados, torturados, encarcelados y vejados por el mero hecho de

serlo, de decirlo o de escribirlo. Y eso en Italia, en España, en la Francia de Vichy, en la Alemania de Hitler, en el Portugal de Salazar, en la Grecia monárquica y republicana”, y en tantos y tantos lugares de la Europa central y occidental.

También en la URSS “con la excusa de la lucha por el poder”.

FFB concluía este punto de la forma siguiente:

La principal equivocación de todos los marxismos habidos hasta aquel momento había sido esta: “pensar que las revoluciones ocurridas desde 1917 han sido debidas a la capacidad científico-analítica de la teoría aplicada a situaciones concretas por marxistas ortodoxos, respetuosos con los textos de Marx”.

La verdad histórica era, más bien, la contraria:

El marxismo que había ayudado a hacer la revolución en Rusia, en China, en Cuba, en Vietnam, en Argelia... no había sido tanto la ciencia inaugurada por Marx como su inspiración político-moral. Pruebas de ello: “el marxismo “científico” del primer volumen de *El capital* se convirtió pronto en teoría de la burguesía, precisamente allí donde iba a hacerse la primera revolución”. La razón es ahora muy obvia: “la teoría de la transición del feudalismo al capitalismo contenida en el primer volumen de *El capital* servía para justificar en Rusia la necesidad del capitalismo como progreso frente al absolutismo zarista y a la persistencia de la servidumbre”. De este modo, los ideólogos de la burguesía rusa culta se quedaron con el esquema científico-filosófico de *El capital* “mientras que los revolucionarios (sobre todo los populistas de los años setenta y ochenta del siglo XIX) se fijaron particularmente en la intención moral, en la voluntad emancipatoria del marxismo para una situación particularmente atrasada y, por tanto, muy difícil, lo que les obligó a añadir fuertes dosis de voluntarismo a un concepto elaborado por Marx pensando sobre todo en países como Inglaterra, Francia y Alemania donde la industria había alcanzado ya un amplio desarrollo”.

No era extraño que el propio Marx hubiera dudado tanto a la hora de contestar a la revolucionaria populista Vera Zassulich: “el dilema que ésta le planteó (si creía posible el paso directo desde la vieja y atrasada pero en tantos sentidos solidaria comuna rural a alguna forma de comunismo) fue y ha seguido siendo el gran problema de las revoluciones realmente existentes hasta ahora” [3]. Algo parecido había que decir acerca de la relación entre el marxismo y la revolución china: el marxismo de Mao tenía en realidad muy poco que ver con el marxismo de Marx y difería también del marxismo de los principales teóricos rusos de los años veinte y treinta. Bastaba con ir a las fuentes de la polémica entre Mao, Stalin, Trotski y Bujárin para darse cuenta en seguida de dónde estaban las diferencias: en general, “los rusos pretendían explicar la historia de China desde los comienzos de este siglo con el mismo esquema leninista de las etapas de la revolución rusa inspirado en el análisis marxista de las etapas de la revolución francesa”. Pero si ya hubo que retorcer las cosas –no siempre reconociéndolo de manera explícita– al pasar del cuento de París al de Moscú y San Petersburgo, “resultó más que evidente que el cuento de París no podía hablar también de Pekín”.

Una vez más, concluía FFB, el esquema se había enfrentado con la vida misma. En general los rusos se habían quedado con el esquema mientras que “Mao retorció por segunda vez la concepción histórico-dialéctica de Marx para meter en ella la historia social, militar y política de un país, el suyo, sobre el que Marx en su tiempo apenas podía saber gran cosa”. Tuvo éxito en la empresa como es sabido.

FFB finalizaba este apartado con un interrogante cuya respuesta no parecía excesivamente difícil: “¿Y qué decir del castrismo y del guevarismo en la revolución cubana si no que fueron un nuevo retorcimiento de las ideas del viejo Marx para meterlas ahora en el marco de la lucha de los pueblos coloniales subdesarrollados, tan lejos ya del hogar clásico del capitalismo y de aquella Europa industrializada en la que pensaban los primeros internacionalistas?”.

Las revoluciones “bolivarianas” de estos últimos años, el zapatismo también desde luego, permiten ampliar la misma pregunta.

Notas:

[1] *mientras tanto* n° 52, noviembre / diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), n° 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

[2] FFB añadía en nota: “la apertura de los archivos moscovitas de la III Internacional será sin duda un buen empujón a este respecto.”

[3] Escribía el autor *Por la tercera cultura* entre paréntesis: “Sería interesante estudiar en este contexto si la idea dialéctica del comunismo moderno como “negación de la negación”, como sobrealzamiento del viejo comunismo primitivo luego de que la historia de la humanidad hubiera superado el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo, surge como mero desarrollo teórico, en abstracto, de la concepción dialéctica de la historia universal, o si aparece más bien como generalización plausible del caso ruso, que, obviamente, se sale del esquema contenido en el volumen primero de *El capital*.”

Capítulo XII

Sobre tradiciones emancipatorias El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XII)

Cuando un movimiento de emancipación se considera a sí mismo como una tradición ideal, proseguía FFB [1], era natural que pusiera preferentemente el acento en la continuidad más que en la diversidad y en la ruptura de los esquemas anteriores. Era parte de su fuerza. Al hacer la historia del socialismo durante el siglo XX era “difícil soslayar la presencia de la fuerza de la creencia hecha tradición: han sido muchos millones de personas en Europa, Asia, África y América los que pensaron que el socialismo de raíz marxista iba a ser la solución a sus problemas y a sus desgracias.” Despreciar ese hecho, esa consideración, era una pedantería de especuladores acrílicos “que luego suelen atormentarse con retorcidas preguntas acerca del retorno de los fundamentalismos o hacer la vista gorda sobre las constantes muestras de adulación y culto a la personalidad que se repiten en el marco de la propia subcultura.”

¿Qué tipo de tradición era el socialismo marxista? El socialismo marxista se había considerado como una tradición ideal, “como el receptáculo de un conjunto de creencias sobre la sociedad hecha fuerza social en una forma-partido alternativa, en contraste con la sociedad existente (fuera ésta la democracia indirecta pero representativa propia del capitalismo europeo en los momentos de vacas gordas o la tiranía nazi-fascista o el despotismo oriental o las distintas dictaduras latinoamericanas o la todavía informe organización social que marca el paso de las tribus en tantos lugares de África)”.

(Años después, 2002 o 2003, no puedo precisar más, visité un día a FFB en su despacho de la UPF. Le llevé escrito el siguiente texto de Sacristán que había localizado no hacía mucho en sus apuntes críticos sobre un artículo de Lucio Colletti: “No se debe *ser* marxista (Marx); lo único que tiene interés es decidir si se mueve uno, o no, dentro de una tradición que intenta avanzar, por la cresta, entre el valle del deseo y el de la realidad, en busca de un mar en el que ambos confluyan.” Para ti Paco, le dije. Nunca se me borrará la cara del autor de *Marx sin ismos* (recuérdese la dedicatoria de su ensayo) mientras leía el aforismo de su amigo y maestro).

Porque se había considerado durante décadas como una tradición ideal, había preferido “ir uniendo por guiones cada uno de los nuevos retorcimientos de la doctrina inicial que iban apareciendo a lo largo de la historia: marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tsé Tung, marxismo-leninismo-guevarismo-castrismo, marxismo-leninismo-stalinismo o marxismo-leninismo-gramscismo”. Según los casos, los momentos históricos, las revoluciones y las nacionalidades.

Lo que el uso generalizado de los guiones reconocía, “desde el punto de vista de la consideración racional de la cosa” era, precisamente (el punto no se le escapaba a FFB en absoluto), la existencia de diferencias, de discontinuidades, entre las ideas y opiniones de Marx y las de Lenin, Gramsci, Ho, Mao, Guevara o Castro por ejemplo. Pero, por

otra parte, paradójicamente si se quiere (en paradoja muy significativa poliéticamente) “ese mismo uso habitual ha funcionado durante décadas como un símbolo de la continuidad en el marco de unas mismas creencias, como un símbolo utilizado para ocultar a los simples el lado de la discontinuidad, de las diferencias.” No era ninguna casualidad el que esta forma de enfrentarse con los sucesivos retorcimientos – revisiones es palabra también del autor– del marxismo de Marx “se hubiera mantenido intacta hasta que se produjo el cisma chino-soviético, momento en el cual no podía dejarse ya sin problematizar diferencias culturales que eran muy obvias pero que habían quedado subsumidas por la prioridad concedida al elemento de la continuidad.”

Había sido Palmiro Togliatti (admirado por él, como lo había sido por su maestro y amigo) “quien propuso en Europa acabar con la vieja costumbre de silenciar los retorcimientos inevitables bajo el guión de turno”. La vieja costumbre no desapareció por completo desde luego: “como suele ocurrir en estos casos, lo que en principio fue una práctica nacida del hacer de la necesidad virtud se convirtió, después de su denuncia por el nuevo marxismo laico togliattiano, en simple defensa del dogma”. En cualquier caso, es tesis y creencia mantenida por el traductor del gran Gerratana, que no había duda alguna de que había sido el policentrismo togliattiano, “su idea de la unidad en la diversidad”, lo que había abierto el camino a una concepción laica de la tradición, de la tradición socialista no entregada ni demediada.

Podría decirse pues, proseguía, que los marxismos del siglo XX, “nacidos en la cuna de las revoluciones rusa, china, vietnamita y cubana”, habían sido en gran medida “recubrimientos ideológicos de una práctica en verdad revolucionaria” o, también, el autor insistió en este nudo en otras intervenciones posteriores, “criaturas híbridas concebidas por el maridaje entre algún tipo de marxismo y algún tipo de pensamiento de liberación nacional más o menos consolidado ya anteriormente.” [2]

Una cosa así se podía prever por otra parte. El FFB metodólogo – que no hacía mucho había publicado *La ilusión del método* (1991), un libro que crece y crece con el transcurso del tiempo– “la ciencia social sólo podrá ser parcialmente predictiva en situaciones en las que se supone que han de intervenir colectivos muy amplios, multitudes”. La grandeza del marxismo residía, era su tesis ya comentada, en haber juntado en un mismo corpus la intención, la vocación de hacer ciencia en serio y la inspiración moral-política del espíritu de la rebelión y de liberación de los de abajo. Lenin, que de todos los marxistas que habían encabezado o dirigido revoluciones, era el que mejor había conocido la obra de Marx había tenido “que hacer grandes equilibrios para explicar con categorías marxianas lo que estaba pasando y lo que iba a pasar en Rusia”. Ejemplos de estos equilibrios: el concepto leninista de “revolución democrático-burguesa hecha por el proletariado industrial” e, igualmente, “su concepto de dictadura democrática del proletariado y del campesinado”. Híbridos así, señalaba FFB, no hubieran cabido probablemente en la cabeza de Marx. La realidad rusa era tan oceánica que tampoco cabía en los marcos de una determinada filosofía. Ni

siquiera en los de una filosofía tan omnicomprendiva como era, como estaba siendo la marxista.

Del mismo modo, Mao, para poder llevar a término la revolución en un país enorme como China, tuvo que fabricar una teoría de las contradicciones que, afirmaba FFB a calzón bajado y sin rasgadura de vestiduras, “con toda seguridad tiene mucho más que ver con el pensamiento filosófico chino tradicional que con la inversión marxiana de la dialéctica hegeliana”. Del mismo modo en el caso de Fidel Castro, quien “empieza siendo un demócrata revolucionario-liberador en línea De Las Casas-Martí para hacerse marxista-leninista por necesidades económico-políticas de la isla de Cuba”.

Sin haber leído antes *El capital*, por supuesto, y conociendo poco, muy poco, probablemente, la obra de Lenin.

Notas:

[1] *mientras tanto* n° 52, noviembre/diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), n° 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

[2] Entre paréntesis, apuntaba brillantemente FFB: “Sin forzar históricamente las cosas así puede interpretarse el leninismo –híbrido de marxismo y populismo–, el maoísmo –híbrido de marxismo y senyuseismo– y el castrismo –híbrido de marxismo y martinismo–. Etc”.

La vocación generalista–revolucionaria y sus críticos El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XIII)

FFB regresaba a continuación a una característica sustancial al marxismo, su vocación generalista o histórico–dialéctica, “su intención de relacionarlo todo con todo, lo económico con lo social y con lo político con lo antropológico–cultural para así tratar de explicar el mundo capitalista y cambiarlo de base, transformarlo” [1]. En el plano epistemológico, el problema principal del marxismo, visto en perspectiva, era probablemente que, por comparación con otras corrientes filosóficas o con las ciencias sociales académicamente establecidas, hacía una apuesta muy fuerte, “imposible”. Pretender –¡a la vez!– explicar el mundo económico–social en el que vivimos, hacer su crítica documentada y científica y transformarlo en sentido o finalidades socialistas tal vez fuera apuntar demasiado alto, un exceso para nuestras fuerzas reales, una tarea sobrehumana que dirían los lógicos o epistemólogos analíticos.

La mayoría de las corrientes filosóficas contemporáneas habían expresado dudas sobre el proyecto o lo habían considerado de imposible realización. Incluso alguna de esas corrientes filosóficas que simpatiza con la tradición, como la de los autores de la Escuela de Frankfurt, “se habían ido distanciando progresivamente de aquel proyecto basándose en la idea de que una cosa es la comprensión crítica de la historia y de la estructura del capitalismo propuesta por Marx, cosa aceptable”, y otra, muy pero que muy distinta, “su idea de la transformación de la sociedad capitalista en un sentido revolucionario como consecuencia de la agudización de contradicciones denominadas ‘objetivas’. No había que confundir planos, señalaban filósofos no siempre exquisitos, puestos y rigurosos en temas epistemológicos.

Otras corrientes contemporáneas habían ido aún más lejos, mucho más lejos, en la denuncia de las pretensiones analíticas, críticas y revolucionarias del marxismo. Así, la corriente popperiana del liberalismo contemporáneo estaba convencida de que la pretensión analítica de Marx –y en general de los marxistas– se autodestruía por su enfoque holista o globalista, enfoque que, según esa perspectiva, tenía que conducir –y necesariamente además– “a exageraciones en la crítica de las economías de mercado y a aberraciones totalitarias en la propuesta político–moral alternativa”.

Con una orientación epistemológica afín, aunque no siempre con las mismas finalidades políticas, también se había aducido que el programa teórico marxista era excesivo: suponía la tentativa de formular una cosmovisión o concepción del mundo que era de imposible realización “ya por razones lingüísticas o lógico–materiales”.

FFB creía que había mucho de verdad en esas críticas, pero –sostenía al mismo tiempo– “que la tensión político–moral de quienes pretenden liberarse desde abajo” tenía que conducir “una y otra vez a tentativas globalizadoras, generalistas y con pretensión transformadora

del tipo de la marxista". El centro de la argumentación del autor de *Por una tercera cultura* era el siguiente:

El análisis particularizado y la ingeniería social fragmentaria basada en él, los puntos fuertes del programa de inspiración popperiana, eran "insuficientes para calmar tanto llanto como hay en esta plétora miserable que es el mundo de hoy". Frente a lo que se afirmaba ya entonces en ocasiones de manera interesada, había que empezar diciendo, en descargo de la tradición, de esta tradición holista, "que la suya no es la única apuesta fuerte generalista, globalizadora y transformadora en la historia de la humanidad". A su manera, como diría un artista no siempre poliédrico como Sinatra, "las grandes religiones aspiraban a lo mismo". Modernamente algunas otras "grandes teorías" habían tenido aspiraciones parecidas, aunque, eso sí, "con un poco más de moderación epistemológica (o de retórica correctora de los antiguos excesos epistemológicos)".

FFB pensaba, no era el único, que la especulación filosófica – metacientífica si se prefiere– en que solía concluir casi toda gran teoría recogía, en el fondo, "un anhelo semejante, históricamente cambiante en la forma pero permanente en su contenido; un anhelo muy extendido entre los humanos, que tal vez tenga que ver con los límites del análisis reductivo y el origen de la vieja idea de dialéctica". Un anhelo extendido entre los humanos: ése era el punto. No era suficiente con contar y sumar.

Limitarse a la explicación del mundo social existente y plantearse su transformación mediante acciones diversificadas, bien calculadas y con la gradualidad adecuada para producir el menor malestar posible en los individuos, era algo que contaba con muchos partidarios entre gentes sensatas, entre eso que se llamaba y se llama (y podemos seguir llamando) el sentido común ilustrado. Tal vez a casi todo el mundo le caía bien el Popper epistemólogo –¡el epistemólogo, no el asesor de Miss Thatcher!– "cuando habla, en éstos (o parecidos) términos, de modestia metodológica y de docta ignorancia".

Todo juicio práctico, concluía FFB en este apartado, era comparativo y corrían ya entonces tiempos en los que no pocas –legión más bien– de las personas que antes, cuando eran marxistas, "querían cambiar el mundo postulan ahora que es mejor dejarnos transformar por él". La modestia, en estas cosas prácticas que acaban afectando a muchos prójimos, siempre era más sana que la doble negación (que no era sin más afirmación).

De acuerdo con esto, la gente sensata podría argumentar: si las ciencias sociales contemporáneas, con su muy complejo aparato matemático y su gran capacidad analítica, tenían muchas dificultades para explicar la acción colectiva de los seres humanos en condiciones de normalidad, ¿cómo atreverse a hacer predicciones en gran escala, que implicaban, además, situaciones excepcionales? Si ya era un exceso de orgullo y ambición de los seres humanos "aspirar a hacer predicciones en gran escala tratándose del mundo social, ¿que decir de la pretensión de cambiar el mundo de base, que es precisamente lo que postula el marxismo?". Soberbia praxeológica sobre fuerte y previa hybris

gnoseológica.

Seguramente, proseguía FFB, toda persona sensata y razonable que pensara con un poco de calma sobre todo ello llegaría a la conclusión de que una pretensión así, la aspiración a cambiar el mundo de base, que dice la Internacional, la aspiración a un orden radicalmente nuevo, a la emancipación del género humano, “es a la vez una enormidad y una temeridad”. Existía, de hecho, mucha evidencia histórica en favor de tal conclusión. “Las revoluciones se escapan de las manos de los revolucionarios (precisamente porque éstos no pueden dominar con el pensamiento todas las implicaciones y consecuencias que tienen actos complejos tan radicales)”; las revoluciones –se decía con razón– devoraban a sus propios hijos. Había ocurrido así en el caso de la revolución inglesa, volvió a ocurrir en el caso de la revolución francesa, y había ocurrido de nuevo en el caso de las revoluciones rusa y china, “y, parcialmente, en los casos de la revolución cubana y vietnamita”.

El número de personas sensatas y razonables aumentaba de manera muy considerable cuando, con el paso del tiempo, “el lado negro o negativo de las revoluciones resulta ya tan evidente para las nuevas generaciones”. Sólo los ciegos o los fanatizados podían negarlo. Entonces el sentido común ilustrado y razonable se imponía sobre cualquier otra consideración: echaba a un lado toda duda y acababa adoptando la siguiente filosofía: “contra el orgullo y la soberbia de los revolucionarios del pasado y del presente, hay que ir pasito a pasito, uno por uno, y calculando bien cuál de las dos piernas conviene adelantar primero”.

Los ciegos que negaban, contra la evidencia y la documentación cosechadas, el lado oscuro y hasta tenebroso de las revoluciones que en el mundo habían sido no serían tenidos en cuenta aquí. En cambio, valía la pena llamar la atención “sobre un tipo de ceguera involuntaria tan extendido como reiterado a lo largo de la historia de la humanidad: el que produce en las buenas gentes la intensísima luz que brota de las revoluciones en marcha”. Sin esta otra ceguera, por deslumbramiento si se quiere, apuntaba FFB, “el número de las personas siempre sensatas y razonables permitiría formar en seguida una mayoría absoluta en cualquier circunstancia”.

Pero, al parecer, proseguía FFB con una ironía muy suya, la historia de la humanidad era una tragedia y no nos había sido dado a los más ser razonables y sensatos en todo momento. “También el razonable y sensato teórico de la democracia moderna, Alexis de Tocqueville, llamó la atención de sus contemporáneos, críticos de la revolución francesa, acerca de aquellas sombras del antiguo régimen que explican, al menos en parte, las luces cegadoras de las revoluciones en marcha.”

Pero este todo no era el Todo. Como escribiera Brecht, recordaba FFB de nuevo a uno de sus grandes poetas, en un celebrado poema dialógico que lleva por título “Techo para una noche”, justamente después de haber hecho justicia “a la función de la caridad en los malos tiempos del paro masivo, del hambre y de la miseria: “No sueltes todavía

el papel, tú que lo estás leyendo””.

No lo suelte aún usted tampoco compañero. Tampoco usted compañera.

Notas:

[1] *mientras tanto* n° 52, noviembre/diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), n° 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

Capítulo XIV

La dificultad difícil El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XIV)

Siendo las cosas como se habían apuntado, habiendo tanta evidencia histórica en contra de la pretensión de unir explicación y transformación revolucionaria del mundo, con un acuerdo tan general entre las personas sensatas acerca de la otra forma de actuación parcial y prudente, “lo difícil, lo verdaderamente difícil de explicar no debería ser la crisis del marxismo (enésima crisis, por cierto, calificada una vez más de definitiva), sino por qué motivo, a pesar de tanta evidencia y de tanta razón, tantos hombres en tantos lugares del mundo siguen planteándose (en la forma marxista o en otra) todavía la misma meta tantas veces fracasada o derrotada y tantas otras reinventada” [1].

La explicación de la “dificultad difícil” era que el sano sentido común, la evidencia histórica largamente interiorizada –“y la razón razonable de la mayoría de esa especie maravillosamente contradictoria que es la de los humanos”– no habían logrado todavía encontrar la fórmula adecuada para terminar con el mal social, con la desigualdad social y la injusticia.

Así, el dios-mercado, tal como se conocía realmente, en su praxis real, permitía establecer algunas reglas en el juego económico consistente en ordenar recursos escasos, al que tan aficionado era el hermano lobo, “pero no acaba con los monopolios, ni con la explotación de unos hombres por otros, ni reduce la desigualdad social, ni es capaz de fundar una sana relación entre el hombre y la naturaleza”. Lo contrario, lo estamos viendo aceleradamente, era más verdadero: la mano invisible que, según se afirma e incluso teoriza, rige las leyes del mercado era demasiado visible “a la hora de producir enormes beneficios para unos pocos, en detrimento de los más, y sólo se hace invisible de verdad a la hora de admitir responsabilidades por el expolio del medio ambiente”.

En ese sentido, la que fuera primera ministra de Noruega, Gro Harlem Brundtland, había escrito cosas que FFB consideraba luminosas y que venían a reforzar la desconfianza de muchos científicos, activistas, pensadores, filósofos, ciudadanos, sobre la capacidad que el denominado “mercado libre” tenía para hacer frente a los grandes problemas medioambientales de este final de siglo. La conocida mano invisible de Adam Smith –concluía G. H. Brundtland–, FFB, la está citando, “se creía que llevaba inconscientemente al interés privado a servir al bien común. En nuestro mundo moderno se siente la tentación de sugerir que hay un pie invisible que lleva al interés privado a emprenderla a patadas con el bien común”. ¡Tesis, conjetura o creencia de la ex primera ministra de Noruega! En tal contexto, apuntaba el ecosocialista-comunista FFB (tan unido y próximo a su amigo y compañero Jorge Riechmann en todos estos asuntos esenciales, ambos seguidores y cultivadores del legado de Manuel Sacristán), el entonces reciente proyecto neosmithiano, no del todo abandonado, “de privatizar

algunas de las especies animales en peligro de extinción tiene que sonar como una trágica paradoja.”

Tras el mercado, algo parecido se podía formular de la democracia realmente existente. La democracia era una buena cosa, no cabía duda alguna, “en la medida en que reduce y controla tensiones políticas y contribuye a poner un bozal al histórico Leviatán”. Pero la democracia, esta democracia, nuestra democracia, la democracia realmente existente, no igualaba las fortunas de todos en este mundo nuestro de hoy, “que es, de hecho, una plétora miserable, el mejor de los mundos posibles, como dice sir Karl Popper, sólo que para unos cuantos y –aunque no lo diga el ilustre filósofo– el peor de los infiernos para dos tercios de la humanidad.”. Dos tercios: no era malo el cálculo; empieza a serlo para un porcentaje mayor.

La democracia que conocemos seguía afirmando en teoría “la igualdad de derechos de las mujeres y los varones”, pero ignoraba a un tiempo que en el mundo aún morían diariamente muchas más niñas y mujeres que niños y varones adultos porque, de hecho, existía discriminación en el trato de unas y de otros. En un interesantísimo ensayo publicado en *The New York Review of Books*, recordaba el profesor de metodología entonces en Económicas, cercano siempre a temas y sensibilidades feministas, “el economista Amartya Sen ha llamado la atención sobre un hecho al que generalmente se presta poca atención, a saber: por qué si, según parece, la biología favorece a las mujeres después del nacimiento, en muchos lugares del mundo hay proporcionalmente más varones que hembras. La cifra de mujeres que faltan, de mujeres desaparecidas, se eleva a cien millones (la mayoría de ellas en Asia). ‘Una cifra ésta –comenta Amartya Sen– que habla silenciosamente de una historia terrible de desigualdad y de abandono, pues son la desigualdad y el abandono lo que conduce a una mayor mortalidad femenina’. De hecho pues, no en teoría, discriminación entre los sexos, una discriminación que se mantenía en las fábricas, en los hogares, en los trabajos, en los Parlamentos, en instancia (no)representativas, en la política en general.

Item más. Hacía ya tiempo que la teoría política neomaquiaveliana –Pareto, Mosca, Burnham, Michels– había puesto de manifiesto que los regímenes democrático-constitucionales, a pesar de las instituciones parlamentarias y de la representación indirecta de la voluntad popular que las caracterizaba, eran en el fondo oligarquías. “Con independencia de que en ella quede formalmente garantizada la soberanía popular a través de la electividad de los representantes del pueblo, la tendencia hacia formas oligárquicas viene determinada aquí –a diferencia de lo que ocurre en otros regímenes– por el dominio del dinero”. La mercantilización constante e incrementada con celeridad del proceso político hacía de las democracias constitucionales “oligarquías plutocráticas en las que se reproduce la desigualdad social por otras vías diferentes de la limitación del sufragio”. También las democracias parlamentarias trabajaban para el pueblo pero, punto nodal, sin el pueblo, puesto que, como era de toda evidencia, no era el pueblo quien gobernaba en ellas. En absoluto, nada de eso.

El pensamiento político liberal contemporáneo, conservador o no, solía aceptar “esta caracterización neomaquiaveliana de la oligarquización de las democracias como una apreciación realista, adecuada a los hechos principales observables en la mayoría de países con régimen democrático constitucional”. Pero, por otra parte, el liberalismo renovado, que se daba cuenta de la parcial coincidencia de esta crítica neomaquiaveliana de la democracia con la crítica marxista y libertaria, se afanaba luego en desplazar los acentos hacia otra consideración. Comparaba ese proceso de oligarquización de las democracias con lo que ocurría o había ocurrido en los regímenes autoritarios de diverso signo. Pues –se aducía en este contexto– “también éstos son oligárquicos, también éstos están dominados por minorías, y en mayor medida, pero con la diferencia, desfavorable a ellos, de que no hay ni puede haber control ni renovación de las oligarquías mismas, de los que mandan, del privilegio del mandar.”

Valía la pena, sin embargo, apuntaba FFB, hacer el ejercicio mental consistente en reflexionar acerca de las dos cosas juntas: “la superioridad moral de la democracia representativa sobre el autoritarismo y la inevitable tendencia hacia la oligarquización plutocrática. Y reflexionar sobre ellas en un contexto histórico completamente cambiado respecto de la situación que siguió a la segunda guerra mundial”. Había que reconocer entonces que el descubrimiento neomaquiaveliano, aceptado por todas las corrientes del pensamiento político contemporáneo, adquiriría una dimensión nueva: “el inquietante hecho del carácter oligárquico de las democracias resalta mucho más cuando ya no existe otro bloque en el que ver la cara del enemigo, sino sólo espejos en los que mirarse”. El carácter oligárquico y plutocrático de las democracias realmente existentes de representación indirecta saltaba a la vista como una deformidad, como una demediación de la democracia propiamente dicha, “cuando se la mira directamente a la cara, sin comparaciones odiosas que, en el fondo (para qué vamos a engañarnos), la disfrazaban y embellecían mucho.” Era el punto: ¡para qué íbamos a engañarnos!

De la argumentación neomaquiaveliana no sólo salía la descripción veraz de la limitación interna (económica, principalmente) de las democracias constitucionales. También podía deducirse de ella un esquema interpretativo de la historia reciente de las democracias que seguramente no carecía de interés para todas aquellas personas que estaban convencidas de que la democracia era siempre un proceso en construcción, cuyo éxito y profundización dependía muy directamente de la presión de los de abajo y de la vigilancia de estos mismos justamente frente a las tendencias oligárquicas y plutocráticas. Este esquema permitía “establecer una tendencia histórica, según la cual a medida que se extiende el sufragio por abajo, esto es, a medida que la igualdad jurídica formal alcanza techos más elevados en los países democráticos, aumenta la presión de los intereses creados por el dinero para corregir los desplazamientos y cambios que puedan llegar a afectar a los antiguos privilegios”. Como era de toda evidencia, las clases dominantes habían acudido históricamente a soluciones varias en

función de las formas que había ido tomado la lucha por la hegemonía en las sociedades democráticas.

Algunos ejemplos de ello:

La extensión del sufragio por abajo se corrigió o se complementó con las leyes contra los socialistas.

La presión por abajo en favor de la ampliación del sufragio y de la igualdad “produjo exclamaciones célebres por parte de los privilegiados y de los políticos conservadores (con consecuencias nefastas para las clases sociales ascendentes), como aquella de que la legalidad nos mata”. A medida que, en la cultura euroamericana, se extendía “la convicción de que el problema de la hegemonía tiene que resolverse por vía pacífica y respetando el pluralismo político parlamentario, la legalidad parece a veces haber dejado de matar privilegiados. (aunque tampoco conviene hacerse demasiadas ilusiones a este respecto: ni siquiera en esto la historia es lineal y simplemente progresiva)”. Por lo general, señalaba FFB, se trataba ahora de interpretar convenientemente esta legalidad.

La tesis: FFB consideraba que ese esquema interpretativo, neomaquiaveliano, de lo que había sido y estaba siendo “la democracia realmente existente en el sistema-mundo del final de siglo”, corroboraba en sus líneas generales la concepción marxista de la democracia en el capitalismo organizado.

Corroboraba, apoyaba, confirmaba provisionalmente. No refutaba. El marxismo, definitivamente, no era un economicismo... ni tampoco un perro muerto.

Nota:

[1] *mientras tanto* n° 52, noviembre/diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), n° 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

Mundo, lucha de clases y marxismos contra corriente El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XV)

“Cuando la gente se da cuenta de estas cosas (de la insuficiencia del mercado, de los límites de la democracia mercantil y oligárquica) deja de ser razonable en el sentido anteriormente dicho y apela a otra razón. Si, además, son tiempos de vacas flacas, y los hombres y las mujeres razonables moran en países en los que mueren miles de niños al día, en los que se esclaviza a otros, se prostituye a muchos y se tortura al que protesta, entonces (y no es ésta la única situación de injusticia posible en el mundo de hoy) la anterior evidencia histórica se hace menos evidente y el gradualismo propuesto para las actuaciones menos razonable. ¿Se puede acaso graduar la satisfacción de las necesidades básicas, elementales, cuando la gente está a un tris de morirse de hambre? Y ¿por qué sigue conmoviendo y emocionando tanto a las buenas gentes, igual en el Norte que en el Sur, el espíritu de la rebelión, las viejas historias de los hombres y de las mujeres que se alzaron y se alzan contra la desigualdad intolerable?”

Así escribía FFB a principios de los años noventa, mucho antes de nuestra actual crisis [1]. No se podía negar a Marx y a algunos marxistas (Rosa Luxemburg, Gramsci, Lukács, Korsch, “por no hablar de Brecht y de Benjamin, tan lúcidos en su diagnóstico”), el haber apuntado unas cuantas cosas serias sobre “esta seria cosa que es la actitud de los hombres y de las mujeres ante la lucha de clases”. Lo que era evidencia histórica y conclusión razonable para unos acababa resultando un hiriente insulto para otros. ¿A qué se debía?

Se debía a que, nos gustara o no, existía “en el Planeta algo así como eso a lo que se ha llamado –a veces también con un poco de petulancia, todo hay que decirlo– lucha de clases a nivel mundial”. Cuando Marx y Engels escribieron el *Manifiesto*, el mundo –incluso para unos alemanes que se querían internacionalistas– era básicamente Europa y muy poco más. Ahora ya era otra cosa: “el mundo son los cinco continentes: vemos en directo –y hasta podríamos vivirlo, si además de ser razonables nos hubiera sido dada la gracia de los sentimientos humanitarios y de la coherencia entre el decir y el hacer– el hambre, la tortura, la desigualdad social, la miseria material y psíquica en África, en Asia, en América Latina”. Y, por supuesto, en los suburbios de las principales ciudades de Europa, de los EEUU de Norteamérica, del Japón. La situación no ha cambiado sustantivamente, o cuanto menos no lo ha hecho en los últimos escenarios indicados.

No pocas personas sensatas y razonables del Norte, prosigue FFB, se hacían la ilusión de que los males del Sur nada tenían que ver con nosotros, “con nuestro mercado, con nuestra democracia mercantil”. Concluían, desde esa ilusión, desde esa ideología-falsa-consciencia (el uso general del concepto por parte del autor), que nuestro mercado y nuestra democracia mercantil no sólo no son responsables de tanta miseria y de tanta muerte, sino –todo lo contrario– “que evitan la miseria

y la muerte allí donde se instalan”. Pero no hacía falta ser historiadores ni grandes analistas, bastaba con fijarse un poco más en las tragedias del mundo “que en los conceptos de democracia y mercado ahistóricamente formulados”, para darse cuenta de que las rapiñas de nuestros antepasados colonizadores, las constricciones impuestas por el Banco Mundial y los beneficios de las multinacionales con sede en EEUU, Japón y la CEE (nuestra, digamos, actual UE), “tienen tanta relación con la miseria del Sur y con su crisis ecológica como la explosión demográfica que se está viviendo en aquellos países”. Según FFB, la desigualdad social existente en la Europa del XIX hizo nacer el marxismo. “La tremenda desigualdad mundial existente ahora hará nacer otro intento de juntar la explicación del mal social con la exigencia de cambiar el mundo de base.” No parece que anduviera muy equivocado FFB también en este nudo [2].

El instrumental científico y técnico para este nuevo inicio empezaba a estar a punto. “¿Qué nombre se pondrá al nuevo intento? ¿Se seguirá llamando a esto marxismo?” Nuestros jóvenes, señalaba, la llamaban (entonces) insumisión (acaso indignación ahora), y desobediencia civil al espíritu de la rebelión que está en los prolegómenos de la nueva tentativa. “Los campesinos latinoamericanos llaman a la nueva cosa (híbrido de marxismo crítico y de cristianismo inspirado en el Sermón de la Montaña) teología de la liberación”. Nombres tal vez parciales, admitía FFB, y, probablemente, prematuros. No importaba, no importa. “Lo que importa es el concepto, lo que importa es que también ahora hay argumentos a favor de un punto de vista que no sea sólo y dogmáticamente liberal.”.

Ese era también otro punto básico.

Liberales lo éramos todos de salida, al menos aquí, en Europa, comentaba entre paréntesis el autor de *Por una universidad democrática*. De hecho, el mismo Marx también lo era de joven [3]. También Dostoievski, “lo que no fue óbice para un clarividente análisis de la paradoja de un liberalismo que conduce al nihilismo en la generación siguiente”. Igualmente Chernichenski [4]. Luego, con el tiempo y los años, apuntaba FFB, “unos liberales prefieren el autoritarismo del déspota bondadoso (como los liberales de la Trilateral y no pocos de los científicos liberales que se han planteado en serio la interrelación de los problemas económico-sociales con los problemas ecológicos de este final de siglo)” y otros liberales, FFB se aplica a sí mismo el concepto que, por tanto, no desprecia, “preferimos el igualitarismo social radical, la superación de la forma actual, capitalista, de la división social fija del trabajo. ¿O tendrán que seguir haciendo siempre los mismos, y los hijos de los mismos, las tareas de mantenimiento y limpieza de nuestra pocilga?”.

No, por supuesto que no. Por eso había que ser algo más que liberales. “Es posible que esta diferencia de criterio entre sólo liberales y algo más que liberales (libertarios, socialistas, comunistas) no exista ya cuando la llamada democracia del mercado haya logrado dar de comer a los hambrientos y de beber a los sedientos del mundo entero, de nuestro mundo”. Pero mientras tanto, mientras en el mundo existan más

desigualdades e injusticias que las que está dispuesta a admitir la filosofía liberal dominante, es de esperar, es de desear, “que los desposeídos, además de interpretar este mundo, sigan pensando en la necesidad de cambiarlo de base, de raíz”. La desesperación tampoco era, tampoco es un humanismo rebelde.

Para contestar a la pregunta sobre si se seguirá llamando marxista en los próximos tiempos la racionalización de la pasión de los insumisos y desobedientes que conserven la identidad emancipatoria anticapitalista convenía detenerse a estimar que habían dado de sí los marxismos durante la última década, la década de los ochenta, y si, mientras tanto, habían aparecido en el horizonte “otros paradigmas alternativos que cumplan ya o puedan cumplir el papel educador y liberador que el marxismo ha tenido durante un siglo.” [5]

FFB apuntaba dos consideraciones al respecto.

Una: “el marxismo, los marxismos, no ha(n) desaparecido de la vida científico-académica en este final de siglo. En relación con esto hay que preguntarse si realmente, como ha escrito Francisco Álvarez, se trata de un programa teórico degenerativo, que ha dado ya todo lo que tenía que dar sí. FA parece salvar exclusivamente algunos desarrollos recientes del marxismo analítico, en particular aquellos que se basan en una revisión a la Roemer de la teoría de la explotación”. En principio, la idea de FA le parecía muy restrictiva. “Para mantener eso hay que pasar por alto la producción de los historiadores durante la última década, que es notable (y en varios aspectos más apreciable que la de los marxistas generalmente llamados analíticos): E. Hobsbawm, E. P. Thompson, Ste Croix, Ch. Hill, P. Vilar y tantos otros”.

En todo caso, proseguía FFB, se podría aceptar una objeción así y continuar manteniendo que el programa teórico marxista era ya degenerativo porque sólo valía para explicar el pasado y no conseguía decir nada de interés sobre el presente (flojera en el análisis económico, sociológico, cultural, político, etc.). Se podría mantener “alguna variante de la idea que ya tuvo Benedetto Croce a finales del siglo pasado, una idea que, en cierto modo, han repetido más tarde Kolakowski y Duverger”: el materialismo histórico, conveniente corregido su determinismo, aún sería útil como hipótesis de trabajo en el ámbito de la historiografía.

El repaso de la producción de los marxistas durante la década de los ochenta obligaba a ampliar “esta opinión generalmente aceptada, por lo menos en algunos campos”. sin duda, en el de la antropología; sin duda también en el de la crítica de la cultura, la historia del arte y la crítica artística (Berger, Williams, Jameson, Müller). “No está claro, sin embargo, que haya que considerar degenerativo el programa teórico en economía (en un sentido amplio) y en sociología (también en un sentido amplio). En estos campos lo que ha ocurrido es que la especialización ha desplazado los temas más generales, socioeconómicos y sociohistóricos, del marxismo clásico”. Esos temas solían encontrar su lugar en aquellos momentos “en los estudios interdisciplinarios, globalistas y prospectivos”.

En cualquier caso, concluía FFB esta primera consideración, “el

índice de autores marxistas interesantes y renovadores en el campo de las ciencias sociales sigue siendo notable.”

La segunda observación tenía que plantearse el asunto de si, en las últimas décadas, había surgido algún paradigma alternativo que ocupara el lugar que ocupó el marxismo durante décadas.

La primera parte de esta reflexión obligaba a medirse con el punto de vista según el cual tal cosa no había ocurrido ni tenía por qué ocurrir: “la posmodernidad es consciente de la imposibilidad teórica de una cosmovisión como la que representó el marxismo clásico”. La perspectiva posmodernista venía a decir que “no debemos aspirar a un pensamiento fuerte en el sentido de globalizador y con la pretensión de contribuir a transformar el mundo”. Lo sensato era conformarse con un “pensamiento fragmentario, débil, minimalista, provisional y siempre revisable”. Tal argumentación se basaba mayormente en la crítica a contrario: a partir “precisamente, de las consecuencias negativas del marxismo durante un siglo (dogmatismo, totalitarismo, escolasticismo, teologismo, etc)”.

FFB reconocía que la argumentación crítica del posmodernismo tenía fundamento, era atendible, no era en absoluto despreciable. La pregunta que de todas formas había que hacerse era ésta: “¿por qué, más allá del diletantismo, se sigue considerando hoy en día como una necesidad algún tipo de enfoque globalizador que permita atender teóricamente a los grandes problemas de la humanidad que están lugar a los grandes conflictos del final de siglo? ¿No significa esa añoranza el reconocimiento de que, a pesar de todo, hace falta algo más que el solo análisis? ¿No quiere decir eso que necesitamos otra vez fundir la inspiración de la Ilustración con la del romanticismo?”.

Si se admitía esta consideración, que había sido defendida entre otros por Edgar Morin, “¿acaso no vale la pena seguir planteándose si realmente ha nacido ya otro paradigma de esas características que supere o deje atrás al viejo paradigma marxista, que haga anacrónica la afirmación de Jean Paul Sartre sobre el marxismo como insuperable horizonte teórico de nuestro tiempo?”. Se decía a veces que ese nuevo paradigma era el de la complejidad. Se decía, principalmente, en base a consideraciones metodológicas y epistemológicas. En cambio, concluía FFB, “basándose en consideraciones más bien prácticas, o atendiendo a la gravedad que ha cobrado en los últimos tiempos la crisis medioambiental, otros autores postulan que el paradigma ecologista ha sustituido efectivamente lo que representó el marxismo decimonónico en la medida en que el gran problema de nuestro tiempo es encontrar un tipo de economía ecológicamente mantenible”.

FFB apuntaba que se tendría que discutir tales puntos de vista (él, como es sabido, abono todo lo que pudo el paradigma ecologista desde un punto de vista marxista-comunista) aunque él no entró en materia en aquel momento, en aquel trabajo sobre las virtudes del marxismo.

Pocos años más tarde, Francisco Fernández Buey nos regalaba su Marx. *Un Marx sin ismos* por supuesto.

Notas:

[1] *mientras tanto* n° 52, noviembre/diciembre de 1992, pp. 57-64. Reproducido en *Realidad*, revista de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador (El Salvador), n° 37, enero-febrero de 1994, pp. 135-143.

[2] Entre paréntesis señalaba FFB: "Sobre este punto hay que atender a lo escrito por Immanuel Wallerstein en *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, 1979, y en obras posteriores. Particularmente interesante para la argumentación aquí es el artículo titulado "Marx and History: Fruitful and Unfruitful Enphases", en *Thesis Eleven*, n° 8, 1984, págs. 92-101". FFB reproducía esta cita Wallerstein:

"Desde 1945 se produjo en el campo marxista una retirada tan desordenada como imprevista (motivada por la observación de lo que estaba ocurriendo en los países industrializados) respecto de una de las intuiciones más agudas que Marx haya tenido nunca, la del aumento de la polarización entre clases. Tratándose del largo plazo Marx era mucho más hábil de lo que suele reconocérsele. Se da el caso de que la polarización entre las clases sociales es una hipótesis históricamente correcta, lo cual se puede demostrar empíricamente siempre que se use como parámetro la única entidad que realmente cuenta para el capitalismo: La economía-mundo capitalista. Durante cuatro siglos ha habido en el seno de esta entidad una polarización que no es sólo relativa sino absoluta".

Wallerstein se refería, proseguía FFB, luego brevemente a la forma de calcular la distribución de la riqueza en el sistema-mundo y la duración de la vida, para concluir:

"Si se pudieran obtener cifras comparativas, calculadas para el largo plazo y en ámbito de la economía-mundo, creo que éstas demostrarían claramente que durante los últimos cuatrocientos años ha habido una significativa polarización material en el seno de la economía-mundo capitalista. Para decirlo aún con más claridad: mantengo que la gran mayoría (todavía rural) de la población de la economía-mundo trabaja hoy a un ritmo más duro, durante más tiempo y con una compensación menor que hace cuatrocientos años".

[3] De nuevo entre paréntesis, señalaba FFB: "Wallerstein, en el artículo sobre Marx y la historia que se ha citado hace un momento, replantea el viejo debate sobre los dos Marx en unos términos que me parecen muy apropiados en la situación de ahora. Contrapone a un Marx que se rebela contra el pensamiento liberal burgués (con su antropología fundada en el concepto de naturaleza humana, sus imperativos categóricos kantianos, su confianza en el lento pero inevitable mejoramiento de la condición humana y su preocupación por el individuo a la búsqueda de la libertad) a otro Marx que aceptó el universalismo al aceptar la idea de una inevitable marcha de la historia hacia el progreso, un segundo Marx más aceptable para los liberales. Wallerstein prefiere el Marx "fastidioso" de la polarización social, el Marx que no tuvo dificultad en mostrar cómo los liberales abandonaban sus principios cada vez que veían amenazado el propio orden social, el Marx que recordó a los liberales sus propias palabras, que llevó la lógica del liberalismo a sus consecuencias últimas y que, con ello, hizo digerir a los liberales la misma medicina que ellos prescribieron a los otros: más libertad, más igualdad, más fraternidad."

[4] Fue traductor de J. S. Mill al ruso, señala FFB. "Y tantos otros, pero crítico observador de lo pronto que degeneró el liberalismo en Europa y en Rusia".

[5] Entre paréntesis, anotaba el autor: "a partir de este punto 23 introducir "marxismos contra la corriente""

Sobre el *Marx sin ismos*. Índice y prólogo

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XVI)

Hasta 1997, Francisco Fernández Buey, entonces profesor en la Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, había publicado los siguientes libros (aparte de ediciones y de presentaciones):

Lenin y su obra. Barcelona, Dopesa, 1977 (segunda edición: Barcelona, Dopesa, 1978).

Ensayos sobre Gramsci. Barcelona, Editorial Materiales, 1978.

Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984.

Albert Einstein filósofo de la paz. Valladolid, Publicaciones del Centro de Información y Documentación para la Paz y el Desarme, 1986 [traducción italiana de Giuliana di Febo: *Albert Einstein filosofo della pace*, Roma, Gangemi Editore, 1989].

La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado. Barcelona, Crítica, 1991 (2ª edición (bolsillo), Barcelona, Crítica, 2004).

Discursos para insumisos discretos. Madrid, Ediciones Libertarias, 1993.

Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales. Barcelona, Ediciones Paidós, 1994 (1º reimpresión, 1995; 2ª edición, con un prólogo para la nueva edición, agosto de 1999) [con Jorge Riechmann].

La barbarie. De ellos y de los nuestros. Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.

La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano. Barcelona, Destino, 1995 (nueva edición: Barcelona, El Viejo Topo, 2000).

Ni tribunales. Ideas y materiales para un programa eco-socialista. Madrid, Siglo XXI, 1996 [con Jorge Riechmann].

En 1998, publicó *Marx (sin ismos)*, en Los Libros del Viejo Topo. Una segunda edición corregida apareció en 1999). Ha sido traducido a varios idiomas. La edición brasileña de la obra –*Marx (sem ismos)*, Río de Janeiro, Editora UFR, 2004– fue traducida y presentada por Luiz Sérgio Henriques)].

El índice del libro es el siguiente:

Prólogo.....

I. Un joven romántico buscando su estilo.....

II. En la nave de los locos.....

III. De la crítica de la religión a la crítica de la política.....

IV. Un humanismo crítico pero también positivo.....

V. Un nuevo materialismo.....

VI. “Un fantasma recorre Europa...”

VII. Economía y crítica de la cultura burguesa

VIII. Matices, precisiones, sugerencias: una obra abierta.....

Lleva la siguiente dedicatoria: “Para Neus, para Eloy. En recuerdo de Manuel Sacristán y Giulia Adinolfi, comunistas, a los que amamos y de los que aprendimos”.

Se abre el prólogo del libro recordando que “Karl Marx ha sido, sin duda, uno de los faros intelectuales del siglo XX”. Muchos trabajadores del mundo llegaron a entender, a través de su palabra, “al menos una parte de sus sufrimientos cotidianos, aquella que tiene que ver con la vida social del asalariado. Muchos obreros, que apenas sabían leer, le adoraron”. En su nombre, apuntaba el autor, “se han hecho casi todas las revoluciones político-sociales de nuestro siglo”. Y en nombre de su doctrina se había elevado también la barbarie del estalinismo. En contra de la doctrina que se creó en nombre de aquel gran filósofo hegeliano crítico se habían alzado casi todos los movimientos reaccionarios del siglo XX.

El siglo acababa. Prácticamente, salvadas las excepciones conocidas, toda forma de poder que había navegado durante estos últimos cien años bajo la bandera del comunismo había muerto ya. “No sabemos todavía lo que darán de sí las “revoluciones pasivas” de este final del siglo XX, que han nacido del temor al espectro del comunismo y del horror que produjo la conversión de la doctrina comunista en Templo. Sería presuntuoso anticipar lo que se dirá en el siglo XXI sobre esta parte de la historia del siglo XX.”. Una cosa parecía segura en todo caso: en el siglo XXI, cuando se lea a Marx, se le leerá como se lee a un clásico. “A veces se dice: los clásicos no envejecen. Pero eso es una impertinencia: los clásicos también envejecen. Aunque, ciertamente, de otra manera”. ¿Qué era entonces un clásico? Un clásico “es un autor cuya obra, al cabo del tiempo, ha envejecido *bien* (incluso a pesar de sus devotos, de los templos levantados en su nombre o de los embalsamamientos académicos)”. Marx, para FFB, era un clásico, un clásico interdisciplinario, un clásico “de la filosofía mundanizada, del periodismo fuerte, de la historiografía con ideas, de la sociología crítica, de la teoría política con punto de vista. Y, sobre todo, un clásico de la economía que no se quiere sólo crematística”. Su amigo y compañero Sacristán se había expresado en 1983 en términos similares:

[...] Por un lado, está claro que Marx es un clásico, un autor que no se puede borrar. Por otra parte, es un pensador que tiene su fecha: no se puede ser un clásico sin que los años hayan decantado esta condición. Luego, también me parece claro que la obra de Marx es compleja, muy rica y que en ella el aspecto científico sólo representa una parte porque, además, hay elementos de filosofía, ética y política. (...) Además, su enfoque totalizador, lo que con léxico hegeliano se llamaría dialéctico, ha hecho época en las ciencias sociales y está tan vivo como el primer día. Por último, la visión general de la evolución de la sociedad que hacía Marx está siendo suficientemente corroborada, en mi opinión, por lo que estamos viviendo: aunque ahora aparecen datos nuevos que Marx no podía ni imaginar, particularmente por lo que hace al crecimiento de ciertas fuerza productivas y destructivas .

Contra lo que se decía a veces, no fue Marx quien había exaltado el papel esencial de lo económico en el mundo moderno (el marxismo

no era un economicismo): Marx se limitó a tomar nota de lo que estaba ocurriendo bajo sus ojos en el capitalismo del siglo XIX. “Fue él quien escribió que había que rebelarse contra las determinaciones de lo económico. Fue él quien llamó la atención de los contemporáneos sobre las alienaciones implicadas en la mercantilización de todo lo humano. Leen a Marx al revés quienes reducen sus obras a determinismo económico”. De la misma forma que leyeron Maquiavelo al revés “quienes sólo vieron en su obra desprecio de la ética en favor de la razón de Estado”. También Sacristán había insistido en este nudo en su artículo sobre “Materialismo” para la enciclopedia Larousse de 1967:

El materialismo histórico es pues una concepción metacientífica de la historia, basada esencialmente en la decisión metodológica (metacientífica) que atribuye a la economía un papel fundamental en el conocimiento histórico y a lo económico una función análoga en la vida histórica. Pero la doctrina se completa subrayando que el papel básico de lo económico es básico también en el sentido de no integral: es también “meramente básico”. Con esto el materialismo histórico se distingue del economicismo, reducción de todos los fenómenos a economía. Según el materialismo histórico han de admitirse como formaciones reales históricas todas aquellas que, naciendo de la base económica, cristalizan luego a otros niveles o con otras cualidades. Un ejemplo destacado de estas formaciones o fuerzas es la consciencia de la clase obrera, que con su acción puede intervenir decisivamente no ya en la vida histórica en general, sino incluso en el fundamento económico de ésta, alterando, por ejemplo, la tasa del beneficio. Con ese reconocimiento de las formaciones y fuerzas que, aunque de génesis económica, se despliegan sin embargo en otros planos, el materialismo histórico es manifiestamente un materialismo dialéctico, o sea, no mecanicista, no reductivo...

Marx no cabía en ninguno de los cajones en que se ha dividido el saber universitario en este fin de siglo. Pero estaba siempre ahí, al fondo, como el clásico con el que había que dialogar y discutir cada vez que se abre uno de estos cajones del saber clasificado: economía, sociología, historia, filosofía. No era poco. Cuando uno entraba en la biblioteca de Marx la imagen con la que salía era es la de que allí había vivido y trabajado un “hombre del Renacimiento”. “Tal es la diversidad de temas y asuntos que le interesaron. Y eso que lo que él llamaba “la ciencia”, su investigación socioeconómica de las leyes o tendencias del desarrollo del capitalismo, la hizo, casi toda, en una biblioteca que no era la suya: la del Museo Británico” (Tampoco está Francisco Fernández Buey alejado de esta imagen de hombre, de ser humano renacentista).

Una obra que no cabía en los cajones clasificatorios de nuestros saberes académicos era siempre una obra incómoda y problemática. Ante ella cabían dos actitudes tan típicas como socorridas: “una es la de los devotos. Consiste en proclamar que el Verdadero y Auténtico Saber es, contra las clasificaciones establecidas por la Academia, el de Nuestro Héroe. La otra actitud consiste en agarrarse a los cajones y despreciar el saber incómodo, como diciendo: “si alguien no ha sido filósofo

profesional, ni economista matemático, ni sociólogo del ramo, ni historiador de archivos, ni neutral teorizador de lo político, es que no es nada, o casi nada”. La primera actitud convierte al clásico en “un santo de los que ya en su tierna infancia se abstenían de mamar los primeros viernes” (aunque fuera un santo laico). La segunda actitud no es mejor: “ningunea al clásico y recomienda a los jóvenes que no pierdan el tiempo leyéndolo (aunque luego éstos acaben revisitándolo casi a escondidas)”. Ninguna de estas dos opciones fue la opción del marxismo sin ismos de Francisco Fernández Buey.

PS. Una posición no muy distanciada de lo último nudo apuntado por FFB puede verse también en la breve presentación que Sacristán escribió para su *Antología* de Gramsci:

El criterio en que se basaba la antología, señalaba el autor de Panfletos y materiales, era “la intención de presentar al lector una imagen concreta – puesto que no puede ser completa– de la obra de Antonio Gramsci, entendiendo por “obra” lo producido y lo actuado, el fruto del *poieîn* y el del *práttein*”. Esa intención no se inspiraba principalmente en el deseo de reconstruir la individualidad de Gramsci sino “en la necesidad de pasar por encima de las clasificaciones académicas tradicionales cuando se quiere entender el pensamiento revolucionario”. Para que haya pensamiento revolucionario, sostenía Sacristán, tenía que “haber ruptura con la estructuración del pensamiento culturalmente consagrado”. Y para que el pensamiento revolucionario pudiera lograrse, “esa ruptura tiene que responder a la naturaleza de las cosas, no ser veleidad de decadente hartado de ciencia aprovechada, pero no entendida”.

Y añadía:

Del mismo modo que Marx no ha sido ni economista, ni historiador, ni filósofo, ni organizador, aunque aspectos de su “obra” se puedan catalogar académicamente como economía, historia, filosofía, organización político-social, así tampoco es Gramsci un crítico literario, un crítico de la cultura, un filósofo o un teórico político. Y del mismo modo que para la obra de Marx es posible indicar un principio unitario – aquella “unión del movimiento obrero con la ciencia”– que reduce las divisiones especiales a la función de meras perspectivas de análisis provisional, así también ofrece explícitamente la obra de Gramsci el criterio con el cual acercarse a la “obra” íntegra para entenderla: es la noción de práctica, integradora de todos los planos del pensamiento y de todos los planos de la conducta. En el caso de Gramsci la conveniencia de acentuar la unidad práctica de la “obra” parece obvia, porque las publicaciones antológicas en lengua castellana no se han beneficiado casi hasta ahora de la disponibilidad, desde hace años, de numerosos escritos políticos juveniles en los que se manifiesta inequívocamente la raíz de todo el hacer de Gramsci.

Capítulo XVII

Más sobre el prólogo El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XVII)

Una obra que no cabía en los cajones clasificatorios de nuestros saberes académicos, como hemos señalado, era siempre incómoda y problemática. Ante ella cabían dos actitudes: la de los devotos y la que consistía en agarrarse “a los cajones y despreciar el saber incómodo”. Ninguna de estas dos opciones fue la opción de FFB. Así lo señalaba en el prólogo de su *Marx sin ismos*. La primera actitud convertía al clásico “en un santo de los que ya en su tierna infancia se abstenían de mamar los primeros viernes (aunque sea un santo laico)”; la segunda ninguneaba, de hecho, al clásico “y recomienda a los jóvenes que no pierdan el tiempo leyéndolo”. Si el clásico tenía que ver, además, con la lucha de clases y había tomado partido en ella, como era el caso de Marx, la cosa se complicaba. “Los hagiógrafos convertirán la Ciencia de Nuestro Héroe en Templo y los académicos le imputarán la responsabilidad por toda villanía cometida en su nombre desde el día de su muerte”. Por eso, y contra eso, recordaba FFB, “Bertolt Brecht, que era de los que hacen pedagogía desde la Compañía Laica de la Soledad, pudo decir con razón: *Se ha escrito tanto sobre Marx que éste ha acabado siendo un desconocido.*”

¿Qué decir entonces de un conocido tan desconocido sobre el que se ha dicho ya de todo y, además, todo lo contrario? Al tan simple como lo siguiente: que lo mejor era leerlo, “como si no fuera de los nuestros, como si no fuera de los vuestros”, como se leía a cualquier otro clásico “cuyo amor el propio Marx compartió con otros que no compartían sus ideas: Shakespeare, Diderot, Goethe, Lessing, Hegel”. Tratándose de Marx, y en este país de todos los demonios y de todas apariencias en el que estábamos y estamos, convenía precisar un poco más: “leerlo, no “releerlo”, como se pretende aquí siempre que se habla de los clásicos”.

Para releer de verdad a un clásico había que partir de una cierta tradición en la lectura. En el caso de Marx, aquí, en España, entre nosotros, no había apenas tradición. “Sólo hubo un bosquejo, el que produjo Manuel Sacristán hace ahora veintitantos años. Y ese bosquejo de tradición quedó truncado”. Y muy prematuramente: Sacristán falleció en 1985, a punto de cumplir 60 años. Hablando de Marx, casi todo lo demás habían sido lecturas fragmentarias e intermitentes, “lecturas instrumentales, lecturas a la búsqueda de citas convenientes, lecturas traídas o llevadas por los pelos para acogotar con ismos a los otros o para demostrar al prójimo, con otros ismos, que tiene que arrepentirse y ponerse de rodillas ante eso que ahora se llama Pensamiento Único”. Marx *sin ismos*, pues, esa era la intención del libro: “entender a Marx sin los ismos que se crearon en su nombre y contra su nombre”.

¿Quién había sido Marx entonces en opinión de FFB? Marx fue, de entrada, “un revolucionario que quiso pensar radicalmente, yendo a la raíz de las cosas”, un ilustrado crepuscular, un ilustrado opuesto a toda forma de despotismo “que siendo, como era, lector asiduo de Goethe y de Lessing, nunca pudo soportar el dicho aquel de *todo para el pueblo pero sin el pueblo*”. Marx fue también un ilustrado con una acentuada vena romántica, “en muchas cosas emparentado con el poeta Heine, pero que nunca se dejó llamar “romántico” porque le producía malestar intelectual el sentimentalismo declamatorio y añorante”. Marx fue de joven un liberal que, con la edad y viendo lo que pasaba a su alrededor “se propuso dar forma a la más importante de las herejías del liberalismo político del siglo XIX: el socialismo”. Marx se hizo socialista y quiso convencer a los trabajadores de que el mundo podía cambiar de base, “de que el futuro sería socialista, porque en el mundo que le tocó vivir (el de las revoluciones europeas de 1848, el de la liberación de los siervos en Rusia, el de las luchas contra el esclavismo, el de la guerra franco-prusiana, el de la Comuna de París, el de la conversión de los EE.UU. de Norteamérica en potencia económica mundial) no había más remedio que ser ya –pensaba él– algo más que liberales”. Desde esa perspectiva, la idea central que Marx legó al siglo XX y a siglos posteriores, se podía expresar así: “el crecimiento espontáneo, supuestamente “libre”, de las fuerzas del mercado capitalista desemboca en concentración de capitales; la concentración de capitales desemboca en el oligopolio y en el monopolio; y el monopolio acaba siendo negación no sólo de la libertad de mercado sino también de todas las otras libertades”. Lo que se llamaba “mercado libre” llevaba en su seno la serpiente de una contradicción explosiva, una nueva forma de barbarie. Rosa Luxemburg había traducido plásticamente esta idea en una disyuntiva (excluyente desde luego) muy del gusto de FFB hasta el final de sus días: (eco)socialismo (bien entendido y practicado) o barbarie.

Como Marx era muy racionalista, proseguía FFB, como aspiraba siempre a la coherencia lógica y como se manifestaba casi siempre con mucha contundencia apasionada, no era de extrañar que su obra estuviera llena de contradicciones y de paradojas. Como usaba mucho en sus escritos la metáfora aclaradora, y abusaba además de los ejemplos, “tampoco es de extrañar que algunos de los ejemplos que puso para ilustrar sus ideas se le hayan vengado y que no pocas de sus metáforas se le hayan vuelto en contra”. Así, apuntaba el no platónico profesor de filosofía política, era el mundo de las ideas.

Algunas de esas contradicciones llegó a verlas el propio Marx. Una de ellas, “la más honda, la menos formal, la más personal”, la vio incluso con humor negro: “Nunca se ha escrito tanto sobre el capital –dijo el autor de *El capital*– careciendo de él hasta tal punto”. Otras de esas contradicciones le hicieron sufrir hasta el final de su vida: “Él, que no pretendió construir una filosofía de la historia, y que así lo escribió en 1874, tuvo que ver cómo la forma y la contundencia que había dado a

sus afirmaciones sobre la historia de los hombres hicieron que, ya en vida, fuera considerado por sus seguidores sobre todo como un filósofo de la historia”. No lo era. Así se expresaban FFB, Sacristán y otros compañeros suyos en la carta de redacción de *mt* en el primer aniversario del fallecimiento de Marx:

[...] También es verdad que, si Marx puede ser de todos, será porque esté más o menos exorcizado y ya no se teman de él efectos maléficos. Pero la exorcización de Marx es un asunto complicado, y decir que ahora ya se ha conseguido es caer en un error: como notó Gramsci, ya en otras ocasiones anteriores se ha creído a Marx exorcizado. Gramsci pensaba en los grandes burgueses rusos de finales del siglo pasado y comienzos de éste, para los cuales, decía, *El Capital* debió de ser libro de cabecera, puesto que con su esquema de filosofía de la historia les prometía el indefectible advenimiento de un capitalismo perfecto. Pero aquellos grandes burgueses se equivocaron al creerse al pie de la letra las leyes y necesidades que encontraron categóricamente enunciadas en *El Capital* y en otros escritos del Marx que se podría llamar clásico. Exactamente igual se equivocaron los bolcheviques, que creyeron también en todas aquellas necesidades y determinaciones infalibles. Si el error de los primeros se inscribió principalmente en los hechos, pues ellos nunca pudieron presidir un capitalismo inglés en Rusia, el de los segundos tiene además documentación autógrafa de Marx: las cartas, hoy célebres pero entonces desconocidas, a *Otetschestwennyje Sapiski* [Anales de la Patria] y a Vera Sassulich, en las que Marx relativiza lo más especulativo de su sistema, limitándolo a los países de la Europa Occidental, y, sobre todo, renuncia explícitamente a la filosofía de la historia.

Al final de su vida, Marx ya no pronosticaba nada “necesario” ni “determinado” ni a los primeros ni a los segundos

[...] por lo que se puede suponer que su pensamiento acabó desembocando más allá de las confortadoras seguridades con que lo exorcizaron burgueses y déspotas. Cuando se lee a Marx sin seguir creyendo en más de una “necesidad histórica” de la que se desprendían previsiones de cumplimiento dudoso, cuando no claramente contradichas por los hechos, ¿qué valor se aprecia principalmente en sus escritos? Ante todo, el de ser lugares clásicos de la tradición revolucionaria. La obra de Marx se coloca en la sucesión de los que, en nombre de Dios o de la razón, han estado en contra de la aceptación “realista” de la triste noria que es la historia de la especie humana, vuelta tras vuelta de sufrimientos no puramente naturales y de injusticias producidas socialmente. Dentro de esa tradición, Marx se caracteriza por haber realizado un trabajo científico fuera de lo común. Pero, precisamente, no hay trabajo científico cuyos frutos estén destinados a durar para siempre, como no sea en las ciencias que no hablan directamente del mundo.

Por lo demás, Marx que despreciaba todo dogmatismo, que tenía por máxima que había que dudar de todo y que presentaba la crítica como forma de hacer entrar en razón a los dogmáticos, “todavía tuvo tiempo de ver cómo, en su nombre, se construía un sistema filosófico para los que no tienen duda de nada y se exaltaba su método como

llave maestra para abrir las puertas de la explicación de todo.” Este Marx (sin ismos) tenía algo de paradójica grandeza y de conflicto interior no asumido apuntaba FFB: “creyó que la razón de su vida era dar forma arquitectónica a la investigación científica de la sociedad, pero dedicó meses y meses a polemizar con otros sobre asuntos políticos que hoy nos parecen menores. Creyó que la historia avanza dialécticamente por su lado malo (e incluso por su lado peor), y tal vez acertó en general, pero no pudo o no supo prever que la verdad concreta, inmediata, de esa razón fuera a ser otra forma de barbarie. ¿Acaso podemos, entre humanos, hablar de progreso tan en general?”.

Marx amó tanto la razón ilustrada que se propuso –y propuso de paso a los demás– un imposible: hacer del socialismo (o sea, de un movimiento social, político, de un ideal) una ciencia. Cuando el siglo XX estaba acabando, FFB se preguntaba si no hubiera sido mejor conservar para eso la vieja palabra de “utopía”, seguir llamando al socialismo como lo llamaban el propio Marx y sus amigos cuando eran jóvenes, y como él mismo y Sacristán nombraron durante décadas: *pasión razonada* o *razón apasionada*. Empero, en un siglo tan positivista y tan científicista como el que Marx maduro inauguraba, tampoco podía resultar extraño identificar la ciencia con la esperanza de los que nada tenían. Hasta es posible –conjeturaba brillantemente FFB– “que por eso mismo, por esa identificación, los de abajo le amaran luego tanto” [2].

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998.

[2] Era seguro, añadía, que por eso “casi todos los poderosos le odiaron y aún le odian (cuando no se quedan con su ciencia y rechazan su política)”. Marx quería el comunismo “pero no lo quería crudo, nivelador de talentos, pobre en necesidades”. Aunque su tono a veces profético, “como el del trueno, parecía negar el epicúreo que había en él. ¿Será el escándalo moral que produce la observación de las desigualdades sociales lo que hace proféticos a los epicúreos?”. Marx estableció sin pestañear que “la violencia es la comadrona de la historia en tiempos de crisis; pero al mismo tiempo criticó sin contemplaciones la pena de muerte y otras violencias”. Del mismo modo, Marx postuló que la libertad consiste en que el Estado deje de ser un órgano superpuesto a la sociedad para convertirse en órgano subordinado a ella, “aunque al mismo tiempo creyó necesaria la dictadura del proletariado para llegar al comunismo, a la sociedad de iguales”. El Marx que se leerá en el siglo XXI “nunca hubiera llegado a imaginar que un día, en un país lejano cuya lengua quiso aprender de viejo sería objeto de culto cuasirreligioso en nombre del comunismo, o que en otro país, aún más lejano, y del que casi nada supo, se le compararía con *el sol rojo que calienta nuestros corazones*”. Aquel tono profético con el que a veces trató de comunicar su ciencia a los de abajo “tal vez implicaba eso. O tal vez no”. Quizás, apuntaba FFB, “el que esto haya ocurrido fue sólo la consecuencia de la traducción de su pensamiento a otras lenguas, a otras culturas. Toda traducción es traición. Y quien traduce para muchos traiciona más.”

Marx y el comunismo moderno

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XVIII)

“Marx *sin ismos* digo. Pero ¿es eso posible? Y ¿no será eso desvirtuar la intención última de la obra de Marx? ¿Se puede separar a Marx de lo que han sido el marxismo y el comunismo modernos? ¿Acaso se puede escribir sobre Marx sin tener en cuenta lo que han sido los marxismos en este siglo? ¿No fue precisamente la intención de Marx fundar un *ismo*, ese movimiento al que llamamos comunismo? ¿Y no es precisamente esta intención, tan explícitamente declarada, lo que ha diferenciado a Marx de otros científicos sociales del siglo XIX?”

Para contestar a esas preguntas y justificar el título del libro, señala FFB, había que ir por partes. Marx fue *crítico del marxismo*. Así lo dejó escrito Maximilien Rubel “en el título de una obra importante aunque no muy leída”. Tenía razón. Que Karl Marx hubiera pretendido fundar una cosa llamada marxismo era más que dudoso. “Marx tenía su ego, como todo hijo de vecino, pero no era Narciso”. Era cierto, en cambio, que mientras Marx vivió había algunos que le apreciaron tanto como para llamarse a sí mismos marxistas. Pero también era cierto que él mismo dijo de sí mismo aquello de que “yo no soy marxista”. Con el paso del tiempo y la correspondiente descontextualización, la frase, tantas veces citada, había ido perdiendo el significado que tuvo en boca de quien la pronunció. Y tenía punta.

Escribir sobre Marx *sin ismos* era, pues, para empezar, restaurar el sentido originario de aquel decir de Marx. Nada menos. “Restaurar el sentido de una frase es como volver a dar a la pintura los colores que originalmente tuvo: leerla en su contexto”. Cuando Marx había dicho a Engels, un par de veces, entre 1880 y 1881, ya en su vejez, que “yo no soy marxista”, estaba protestando: “contra la lectura y aprovechamiento que por entonces hacían de su obra económica y política gentes como los “posibilistas” y guesdistas franceses, intelectuales y estudiantes del partido obrero alemán y “amigos” rusos que interpretaban mecánicamente *El capital*.” Por lo que se sabe de ese momento, Engels era la fuente, Marx dijo aquello riendo. Más allá de la broma quedaba un asunto serio: “a Marx no le gustaba nada lo que empezaba a navegar entre los próximos con el nombre de marxismo”. Desde luego: nada podemos saber de “lo que hubiera pensado de otras navegaciones posteriores”. Pero, por lo que sabíamos, se tenía pie a restaurar el cuadro de otra manera.

No querría engañar a nadie, apuntaba FFB: “hacer de restaurador tiene algunos peligros, el principal de los cuales es que, a veces, uno se inventa colores demasiado vivos que tal vez no eran los de la paleta del pintor, sino los que aman nuestros ojos”. Tratándose de los textos escritos pasaba algo parecido. Sea como fuere, afrontar ese riesgo valía

la pena. Afrontarlo, ese era también el punto, “no tiene por qué implicar necesariamente declarase marxista”. Era otra cuestión, no había por qué entrar en ella.

De la seria broma metodológica del viejo Marx sólo podían deducirse razonablemente dos cosas. Primera: al decir “yo no soy marxista” el autor de la frase “no pretendía descalificar a la totalidad de sus seguidores ni, menos aún, renunciar a sus ideas o a influir en otros”. Segunda: “para leer bien a Marx no hace falta ser marxista”. Quien quisiera serlo tendría que serlo, como pretendía el dramaturgo Heine Muller, necesariamente por comparación con otras cosas y con sus propios argumentos.

Quedaba todavía la otra pregunta: “¿se puede escribir hoy en día sobre Marx sin entrar en el tema de su herencia política, es decir, haciendo caso omiso de lo que ha sido la historia del comunismo en el siglo XX?” La respuesta de FFB: “no sólo se puede (pues, obviamente, hay quien lo hace), sino que se debe”. Se debe. Se debía distinguir entre lo que Marx hizo y dijo como comunista, como activista, y lo que dijeron e hicieron otros, a lo largo del tiempo, en su nombre y en nombre de su tradición. Querría argumentar esto un poco, comentaba FFB. Del modo siguiente:

La prostitución del nombre de *la cosa* de Marx, el comunismo moderno, no era ya responsabilidad del clásico. Mucha gente pensaba que sí lo es e ironizaba ahora sobre que Marx debería pedir perdón a los trabajadores. FFB pensaba que no. “Las tradiciones, como las familias, crean vínculos muy fuertes entre las gentes que viven en ellas. La existencia de estos vínculos fuertes tiene casi siempre como consecuencia el olvido de quién es cada cual en esa tradición: las gentes se quedan sólo con el apellido de la familia, que es lo que se transmite, y pierden el nombre propio”. Eso había ocurrido también en la historia del comunismo. Pero de la misma manera que era “injusto culpabilizar a los hijos que llevan un mismo apellido de delitos cometidos por sus padres, o viceversa, así también sería una injusticia histórica cargar al autor del *Manifiesto comunista* con los errores y delitos de los que siguieron utilizando, con buena o mala voluntad, su apellido”. Seamos sensatos por una vez añadía el marxista sin ismo FFB. “A nadie se le ocurriría hoy en día echar sobre los hombros de Jesús de Nazaret la responsabilidad de los delitos cometidos a lo largo de la historia por todos aquellos que llevaron el apellido de cristianos, desde Torquemada al General Pinochet pasando por el General Franco”. Y, con toda seguridad, añadía, “tildaríamos de sectario o insensato a quien pretendiera establecer una relación causal entre el Sermón de la Montaña y la Inquisición romana o española. No sé si en el siglo XVI alguien pensó que Jesús de Nazaret tenía que pedir perdón a los indios de América por las barbaridades que los cristianos europeos hicieron con ellos en el nombre de Cristo” [2]

¿Comparaciones odiosas, se preguntaba FFB? No conocía otra forma más ecuánime de hacer historia de las ideas. Lo había aprendido de Berlin, “con cuya obra sobre Karl Marx, muy conocida, discuto en este libro, precisamente porque en este caso Berlin no me parece ecuánime y porque discutiendo con los maestros se aprende”. Puesto ya a las comparaciones odiosas, añadía que también hay algo que aprender de la restauración historiográfica reciente de la vida y los hechos de Jesús de Nazaret: “que ha habido otros evangelios, además de los canónicos, y que el estudio de la documentación descubierta al respecto en los últimos tiempos (desde los evangelios gnósticos a algunos de los Manuscritos del Mar Muerto) muestra que tal vez esas otras historias de la historia sagrada estaban más cerca de la verdad que la Verdad canonizada”. En esa comparación se había inspirado para leer a Marx a través de los ojos de tres autores “que no fueron ni comunistas ortodoxos, ni marxistas canónicos, ni evangelistas: Korsch, Rubel y Sacristán”. Había varias cosas que diferenciaban la lectura de Marx que hicieron estos tres maestros. Pero había otras, sustanciales para FFB, en las que coincidían: “el rigor filológico, la atención a los contextos históricos y la total ausencia de beatería no sólo en lo que respecta a Marx sino también en lo que atañe a la historia del comunismo”. También ellos hubieran podido decir –de hecho, lo dijeron a su manera– “que ellos no eran marxistas”. Sin embargo, “pocas lecturas de Marx seguirán siendo tan estimulantes como las que ellos hicieron.”

En cuanto a la relación entre Marx y el comunismo moderno, no sólo le parecía presuntuoso –sino manifiestamente falso– “deducir de la desaparición del comunismo *como Poder* la muerte de toda forma de comunismo”. Concluir tal cosa ahora, ya entonces, en 1998, era un contrafáctico, una afirmación contra los hechos: “en el mundo sigue habiendo comunistas, personas, partidos y movimientos que se llaman así”. Los había en Europa y en América, en África y en Asia. Los medios de comunicación, que habían publicado numerosísimas reseñas del *Libro negro del comunismo*, apenas si se habían fijado en ello, “pero, con motivo del 150 aniversario de la aparición del *Manifiesto*”, ese mismo año de 1988, se habían reunido en París “mil seiscientas personas, llegadas de Asia y de África, de las dos Américas y de todos los rincones de Europa, que coincidían en esto: la idea de comunismo sigue viva en el mundo” [FFB fue una de ellas]. Tampoco era habitual tener en cuenta la opinión de historiadores, filósofos y literatos que –como Alexander Zinoviev o Giorgio Galli– hacían entonces la defensa del comunismo, *del otro comunismo*, “sin ser comunistas y después de haber cantado en décadas pasadas verdades como las del lucero del alba que les valieron la acusación de anticomunistas”. Eran los otros ex, de los que casi nunca se hablaba, “los que cambiaron de otra manera porque atendieron, contra la corriente, a las otras verdades.”

Antes de ofrecerse como “fiscal para la práctica, tan socorrida, de los juicios sumarísimos en los que, por simplificación, se mete en un mismo saco a las víctimas con los victimarios”, convenía ponerse la

mano en corazón y preguntarse sin prejuicios “por qué, como decía el título de una película irónica, hay personas que no se avergüenzan de haber tenido padres comunistas, por qué, a pesar de todo, sigue habiendo comunistas en un mundo como en el nuestro”. Si seguía habiendo comunistas en este mundo era porque el comunismo de los siglos XIX y XX, el de los tatarabuelos, bisabuelos, abuelos y padres de los jóvenes de entonces, no había sido sólo poder y despotismo. No, en absoluto. Había sido también “ideario y movimiento de liberación de los anónimos por antonomasia”. Un “Libro Blanco del comunismo” estaba pendiente de escribir o reescribir. “Muchas de las páginas de ese Libro, hoy casi desconocido para los más jóvenes, las bosquejaron personas anónimas que dieron lo mejor de sus vidas en la lucha por la libertad en países en los que no había libertad; en la lucha por la universalización del sufragio en países en los que el sufragio era limitado; en la lucha en favor de la democracia en países donde no había democracia; en la lucha en favor de los derechos sociales de la mayoría donde los derechos sociales eran ignorados u otorgados sólo a una minoría. Muchas de esas personas anónimas, en España y en Grecia, en Italia y en Francia, en Inglaterra y en Portugal, y en tantas otras partes del mundo, no tuvieron nunca ningún poder ni tuvieron nada que ver con el estalinismo, ni oprimieron despóticamente a otros semejantes, ni justificaron la razón de Estado, ni se mancharon las manos con la apropiación privada del dinero público”.

Al decir que el “Libro Blanco del comunismo” estaba por reescribir, FFB no estaba proponiendo la restauración de “una vieja Leyenda para arrinconar o hacer olvidar otras verdades amargas contenidas en los Libros Negros”. No era eso; ni siquiera estaba hablando de inocencia. Como había sugerido Brecht “tampoco lo mejor del comunismo del siglo XX, el de aquellos que hubieran querido ser amistosos con el prójimo, pudo, en aquellas circunstancias, ser amable”. La historia del comunismo del siglo XX tenía que ser vista como lo que era: como una tragedia. “El siglo XX ha aprendido demasiado sobre el fruto del árbol del Bien y del Mal como para que uno se atreva ahora a emplear la palabra “inocencia” sin más”.

FFB hablaba, pues, de justicia. La justicia era también cosa de la historiografía. ¿Qué historiografía se podía proponer a los más jóvenes?, ¿cómo enlazar la biografía intelectual de Marx con las insoslayables preocupaciones de nuestros días? Eran preguntas que se podían tomar como un reto intelectual: “tal vez la mejor manera de entender a Marx desde las preocupaciones de este fin de siglo no pueda ser ya la sencilla reproducción de un gran relato lineal que siguiera cronológicamente los momentos claves de la historia de Europa y del mundo en el siglo XX como en una novela de Balzac o de Tólstoi”. Durante mucho tiempo esa había sido la forma “natural” de comprensión de las cosas; “una forma que cuadraba bien con la importancia colectivamente concedida a las tradiciones culturales y, sobre todo, a la transmisión de las ideas básicas de generación en generación”. Pero seguramente, señalaba el profesor

de humanidades de la UPF, ya no era la forma adecuada. “El gran relato lineal no es ya, desde luego, lo habitual en el ámbito de la narrativa. Y es dudoso que pueda seguir siéndolo en el campo de la historiografía cuando la cultura de las imágenes fragmentadas que ofrecen el cine, la televisión y el vídeo ha calado tan hondamente en nuestras sociedades”. El posmodernismo era la etapa superior del capitalismo y, como había escrito su admirado Berger con toda la razón, “el papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir”.

Así había sido y así era. Si así había sido y así era entonces, a quienes se habían formado ya en la cultura de las imágenes fragmentadas había que hacerles una propuesta distinta del gran relato cronológico para que se interesasen por lo que Marx fue e hizo, una propuesta que restaurase mediante imágenes fragmentarias la persistencia de la centralidad de la lucha de clases. FFB sugirió ideas sobre ello en los compases finales de este prólogo.

Me detendré ahora en algunos pasajes de los capítulos que componen *Marx sin ismos*, un libro, que como los buenos vinos o los clásicos, crece y crece con el tiempo.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998.

[2] Añadía FFB: “Sólo conozco a uno que, con valentía, escribió algo parecido a esto. Pero ese alguien no dijo que el que tuviera que pedir perdón fuera Jesús de Nazaret; dijo que los que tenían que hacerse perdonar por sus crímenes eran los cristianos mandamases contemporáneos.”. El uno en cuestión: Bartolomé de Las Casas.

Capítulo XIX

Jenny Marx, Karl Marx El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XIX)

“Sería un error construir a partir de las desgracias por las que Marx tuvo que pasar en la década de los cincuenta y de su resistencia moral algo así como una hagiografía, una leyenda dorada como la que suele trazarse de esos santos a los que, como decía Unamuno, para mayor edificación, se les presenta absteniéndose de mamar los viernes, ya desde su primera infancia” (Manuel Sacristán, 1975)

“Un joven romántico buscando su estilo” es el título del primer capítulo del *Marx sin ismos* [1]. Una introducción biográfica. Pero eso sí, singular, con detalles desconocidos, con gusto, bien escrita, poniendo énfasis en la relación entre Karl y Jenny Marx, Jenny von Westphalen. FFB fue uno de los –no muy numerosos– marxistas que destacó este nudo esencial de la vida del revolucionario de Tréveris.

El compás inicial del capítulo: “Karl Marx nació, en 1818, en Tréveris (Trier), una pequeña villa de Renania de origen romano que históricamente había sido puente entre las culturas alemana y francesa. El año en que nació Marx la población de Tréveris apenas llegaba a los doce mil habitantes. La familia de Marx era hebrea, rabínica por ambas ramas: el abuelo paterno había sido rabino en la ciudad; el abuelo materno lo fue en Holanda”. Su padre, Hirschel Marx, fue un jurista ilustrado que ejerció un cargo público de importancia en representación de sus colegas ante los tribunales. “se había convertido al protestantismo en 1817 e hizo bautizar a los hijos por la Iglesia Evangélica en 1824. Hirschel Marx era un ilustrado a la alemana: se consideraba kantiano y admirador de Voltaire, de Diderot, de Rousseau y de Lessing; la madre de Karl, Henriette Pressburg, holandesa de origen, no llegó nunca a aclimatarse del todo en Alemania aunque se bautizó también, siguiendo al marido, por conveniencias familiares [...]” Tampoco se podía sostener que Karl Marx fuera un niño precoz. “Pasó los exámenes en el colegio con suficiencia, pero sin destacar gran cosa. En la enseñanza secundaria, que siguió en el Instituto Friedrich Wilhelm de Tréveris durante los años 1830–1835, recibió una sólida educación de orientación humanista. Fue el octavo de una clase de treinta y dos alumnos: bueno en lenguas clásicas, regular en religión, flojo en matemáticas y bastante flojo en historia. Sus profesores dejaron dicho de él que era estudioso, agudo y muy apasionado tanto en el hacer como en el escribir”. Quienes le conocieron habían elogiado sus redacciones sobre temas literarios “y su capacidad en la comprensión de lenguas clásicas, aunque el director del Instituto consideró que los escritos del adolescente Karl Marx en alemán acusaban una exagerada búsqueda de la expresión insólita y pintoresca. Sus condiscípulos de entonces le han recordado por la facilidad que tenía para inventar historias, por sus dotes de polemista y por el ímpetu con que trataba de

imponer a los demás las opiniones propias". Sus aficiones de adolescente eran, sobre todo, la poesía y la redacción de libelos. "Tenía la pluma fácil pero enrevesada. En 1835, al acabar los estudios preuniversitarios, aquel joven escribía, en las entonces acostumbradas, casi obligadas, reflexiones sobre la elección de carrera, estas palabras: "La carrera que hay que elegir es aquella que nos proporcione la mayor dignidad posible y nos ofrezca el más amplio campo para actuar en beneficio de la humanidad y que nos permita acercarnos a la perfección, meta general para alcanzar la cual todo lo demás son medios. [...] Pues quien crea sólo para sí mismo tal vez puede convertirse en un célebre doctor, en un gran sabio o en un excelente poeta, pero no llegará a ser un hombre completo y verdaderamente grande".

No está mal el texto joven-marxiano. Tampoco está nada mal el comentario de FFB: "Como todas las redacciones escolares de este tipo tampoco ésta [*Escritos de juventud*, 1982, 1, 1-4] tiene por qué ser considerada particularmente original. Lo más probable es que Karl Marx haya dicho en ella lo que sus profesores esperaban que dijera. Es natural que en un Instituto en el que, por lo que sabemos, predominaba el talante liberal, y con un padre como el que Karl tenía, la declaración de intenciones del chico cobrara resonancias del *Emilio* de Rousseau". De todas formas, los biógrafos habían creído ver en esta redacción escolar "el bosquejo adolescente de un tema que tuvo memorable expresión en el *Hyperión* de Hölderlin, y que éste compartió con el Goethe de *Wilhelm Meister* y con el Schiller de la *Educación estética*, a saber: la aspiración a la plenitud del desarrollo humano, a la superación de los límites impuestos por aquella división del trabajo sin la cual ninguna sociedad moderna puede funcionar; un tema que, sin duda, estaba en el ambiente de la Alemania de entonces, pero que ocuparía ya permanentemente a Marx desde los Manuscritos de París de 1844". No se forzaba nada la exégesis si se añadía "que esta aspiración a la plenitud del desarrollo humano omnilateral tiene relación directa también con la primera formulación marxiana, todavía poético-imaginativa, de la idea de "reificación" o 'alienación'".

Jenny von Westphalen hacía acto de presencia a continuación. Del modo siguiente: "Algunos biógrafos han exagerado este episodio de la vida de Marx refiriéndose a los prejuicios de la época ante la unión de una aristócrata (física e intelectualmente encantadora, según todos los testimonios) y un plebeyo (que, no era agraciado, tenía cuatro años menos que la novia y, para colmo, era de origen judío). Pero aunque hubo, desde luego, dificultades, éstas no fueron tantas, ni tan agudas y singulares como quiere la leyenda: la posición social de los Marx no era precisamente la propia de plebeyos, sino relativamente distinguida en la pequeña Tréveris; y, por otra parte, todo indica que el joven Marx tuvo una buena relación con Ludwig von Westphalen, el padre de Jenny, al que en 1841 dedicaría su tesis doctoral. Marx habló siempre del padre de Jenny con cordialidad y afecto y en una ocasión le calificó por escrito de "paternal amigo". La verdad es que el joven Marx universitario

admiraba en el padre de Jenny su cultura clásica, su amor al progreso y su “idealismo esplendoroso y convincente”. Fue Ludwig von Westphalen, el cual sabía griego y latín, hablaba inglés y conocía el español y el italiano, quien propuso a Marx algunas de sus principales lecturas literarias en las lenguas originales: Homero y los trágicos griegos, Dante, Shakespeare y Cervantes; autores, todos ellos, abundantemente citados todavía en sus obras de madurez. Es posible, además, que la conversación con este hombre, de ideas saintsimonianas, haya significado para el joven Marx la primera noticia de ideas vagamente socialistas. En cualquier caso, no hay documentos para argumentar que aquella simpatía de Karl Marx por su suegro no haya sido recíproca; los hay, en cambio, que atestiguan una buena y persistente relación de amistad entre Hirschel Marx y Ludwig von Westphalen”.

¿Y entonces? Lo siguiente: el obstáculo principal en el inicio de aquella relación amorosa “no parece haber sido la existencia de prejuicios raciales en la familia Von Westphalen sino más bien ciertas discrepancias político-religiosas de orden más general con el hermanastro de Jenny, Ferdinand von Westphalen (convertido en cabeza de familia después de la muerte de Ludwig) unidas a diferencias de opinión sobre cuestiones domésticas con repercusión económica para el futuro de las familias respectivas, diferencias aducidas, por cierto, tanto por parte de la madre de Jenny, Karoline Heubel, como por parte de la madre de Karl después de la muerte de su marido”. El propio Marx, ya mayor, quiso quitar importancia a los supuestos prejuicios familiares “que, según se decía, dificultaron la relación con Jenny en los años de juventud. Cuando en 1881 Charles Longuet, su yerno, publicó en el periódico parisino *Justice* una necrológica de Jenny von Westphalen en la que contaba que ésta tuvo que superar los prejuicios raciales para casarse con el hijo de un abogado judío, Marx replicó: ‘Esa historia es una pura invención. No hubo prejuicios que superar’. Fuera cierta o no la historia, se entiende muy bien la contundencia marxiana.

FFB vuelve al poco sobre la relación entre aquellos dos revolucionarios alemanes, fuertemente comprometidos: “Pero la pasión intelectual le resultaba al joven estudiante berlinés insatisfactoria. A ella se superpone constantemente la pasión amorosa alimentada, como suele ocurrir, por las reticencias familiares y por la distancia de la persona amada. Poco después de llegar a Berlín, todavía en 1836, el joven Karl escribe sobre el descubrimiento de un mundo nuevo: “el mundo del amor”. Y cuando Jenny von Westphalen, enamorada pero discreta, le prohíbe, en tono cortés y educado, que continúe una correspondencia que la hace llorar más de una vez, Marx describe el propio estado de ánimo hablando de “ebriedad nostálgica” y ve su alma llena de fantasmas. Eran seguramente los fantasmas de un nuevo romanticismo en el que la añoranza interior y la nostalgia, confesadas al padre, contrastan con la expresión grandilocuente de los sentimientos en uno de los poemas dedicados a la amada: Arrogante, con flameantes vestiduras,/ el corazón transfigurado por la luz,/ orgulloso, abandono

obligaciones y ataduras,/ piso firme por anchas salas,/ revelo ante tu semblante el dolor/ y los sueños se convierten en el árbol de la vida.”

Jenny, desde luego, tuvo su innegable influencia en asuntos centrales. Así lo explica FFB en reflexión singular: “Si hemos de juzgar por algunos testimonios de los interesados, las reservas de Jenny von Westphalen sobre el estilo literario del joven Marx algo debieron influir en la posterior corrección de la prosa de éste”. Jenny, que sería luego copista de varias de las obras de Marx y oidora paciente de las poesías del maduro Heine en París, “recriminaba así al joven esposo: “Por favor, no escribas en tan amargo e irritado estilo. Escribe llanamente y de modo preciso, con gracia y con humor. Por favor, corazón mío, deja que la pluma corra por las páginas, y aun si en ocasiones tropieza y desafina y repite frases, ahí estarán, con todo, tus pensamientos, enhiestos como granaderos de la vieja guardia, resueltos y bravos [...] ¿Qué importa si su uniforme cuelga con desaliño y no está bien abrochado? Mira qué elegantes parecen los uniformes sueltos, ligeros, de los soldados franceses. Piensa en nuestros rebuscados prusianos. ¿No te da eso escalofríos? Deja que los participios corran y pon las palabras donde quieran ir. Semejante tropa no debe marchar con demasiada regularidad”. Jenny estaba apuntando ahí una de las debilidades de la obra de Marx (y no sólo en los años de juventud): su constante dificultad para la expresión franca y equilibrada de los sentimientos, la falta de educación sentimental. A pesar del interés que ello puede tener, puesto que Marx ha buscado siempre “una forma artística” para sus ideas, no se ha hecho todavía, que yo sepa, una comparación entre el estilo del joven Marx y el de Jenny von Westphalen. Ciertamente es que tampoco han quedado muchos escritos de la Jenny de esta época (ni de los años siguientes), pero lo que ha quedado es suficiente para llamar la atención acerca del profundo contraste existente entre la redacción sencilla, meridiana, con deliciosos toques de humor e ironía, de ella y la forma crispada, altisonante y muchas veces amarga, de él. Compárese, por ejemplo, el tono de los poemas anteriores con estas palabras de Jenny von Westphalen escritas unos pocos años después de recibir aquéllos:

Aunque en la última conferencia entre las dos grandes potencias no se haya estipulado nada al respecto y ningún acuerdo haya sido tomado en lo que respecta al asunto de la apertura de una correspondencia, y aunque, por consiguiente, no existe ningún medio para forzarla, la pequeña aristócrata de cabellos mal rizados se siente interiormente impulsada a iniciar la danza de los sentimientos de amor y reconocimiento más profundos, de los más íntimos a tu consideración, mi querido, mi bueno, mi único pequeño hombre de mi corazón. Pienso que tú no has sido jamás tan amante, tan dulce, tan afectuoso; y, sin embargo, cada vez que me dejabas quedaba desalentada porque hubiese querido que regresaras de nuevo para decirte una vez más cuánto te amo, cuánto te amo verdaderamente. La última vez partiste triunfante y no sé cuánto le costó a mi corazón aquel momento en que ya no te vi ante mí en carne y hueso, sino sólo ante mi alma tu imagen fiel, tan limpia, con toda su angelical dulzura, con su bondad, con la

nobleza de su amor y el resplandor de su espíritu. ¡Si estuvieras aquí, mi Karlenchen querido, cuán dispuesta a la felicidad encontrarías a tu valerosa mujercita! Si por lo que fuera tuvieras alguna queja de mí yo no tomaría contra ti medidas disciplinarias, posaría mi cabeza con paciencia sobre tu corazón ofreciéndosela al joven villano. ¿Quién? ¿Cómo? Luz, ¿qué luz? ¿Recuerdas todavía nuestra conversación al caer la noche, las señales que intercambiábamos, las horas en que dormitábamos juntos? Mi querido corazón, ¡qué bondadoso eres, cuánto me quieres, qué complaciente eres y qué contento te siento! ¡Qué brillante es tu imagen, victoriosa ante mí, y cómo aspira mi corazón constantemente tu presencia, cómo se estremece por ti en el placer y en el éxtasis, cómo te sigue, temeroso, en tus caminos!..!

FFB concluye este punto: era difícil decidir acerca de qué motivo influyó más en la renuncia del joven revolucionario a la poesía romántica: “si las consideraciones críticas del padre, que pagaba los estudios, las reticencias de Jenny von Westphalen sobre el estilo del amado o la desilusión del interesado respecto del propio talento en este ámbito (como sugiere Mehring). Probablemente las tres cosas influyeron. Pero lo cierto es que, aunque todavía en 1841 Marx hizo publicar un par de sus poemas juveniles en la revista *Atheneum* de Berlín, y a pesar de sus relaciones con algunos de los grandes poetas alemanes de la época, desde 1839 sus intereses intelectuales iban a centrarse sobre todo en la filosofía y el periodismo político”. Mijail Lifschitz, que ha estudiado con detenimiento la evolución de las ideas de Marx sobre arte y literatura, “tiende a quitar importancia en esto a las vivencias personales y considera que el alejamiento de Marx del romanticismo literario fue la expresión de un proceso intelectual más amplio al que no habría sido ajena la aproximación a la filosofía hegeliana y, en particular, la lectura marxiana de la *Estética* de Hegel con su teoría del ocaso inevitable del arte en la sociedad de la época moderna. Puede ser. Pero al estimar los motivos del alejamiento de Marx del movimiento romántico propiamente dicho hay que tener en cuenta, además, la decepción (que él compartió con los jóvenes hegelianos) ante el “romanticismo coronado” representado desde 1840 en Alemania por Federico Guillermo IV. Pues, en efecto, poco a poco el romanticismo oficial alemán fue perdiendo el inicial impulso crítico y rebelde para identificarse con la defensa del Estado cristiano en Prusia más allá de las esperanzas constitucionales.”

El capítulo sigue transitando por la misma senda, con la misma fuerza intelectual, con el mismo rigor, con la misma energía poliética. No veo mejor forma de finalizar este breve aproximación que la de recomendar su lectura completa y reproducir esta carta de Jenny Marx a Engels, entonces en Manchester, escrita en Londres, en los alrededores del 17 de enero de 1870. Es la gran Jenny Marx quien escribe:

“Querido señor Engels:

Raras veces quizá ha venido un hamper so à propos [1] como el de ayer. La caja fue abierta y los cincuenta esbeltos hombrecillos quedaron parados, en fila, en la cocina, cuando llegaron el Dr. Allen y su ayudante, un joven doctor

escocés, para operar al pobre Moro, de manera que, inmediatamente después de la operación, el Moro y sus dos esculapios pudieron fortalecerse con el exquisito Braunenberger.

La historia esta vez fue, de nuevo, muy mala. Desde hace ocho días habíamos empleado todos los medios; compresas, albahaca, etc, etc, que muchas veces habían ayudado. Todo fue un vano. El absceso crecía constantemente, los dolores se hicieron intolerables y no se había producido ninguna abertura o suturación. Fue necesario cortar; entonces el Moro se decidió finalmente a dar el paso inevitable, llamar a un médico. Experimentó gran alivio después de la profunda incisión y, aunque hoy a la mañana, no está libre de dolores, en general está muchísimo mejor y espero que dentro de unos pocos días estará curado.

Pero ahora debo revelar, en contra de él, un registro formal de pecados. Desde que regresó de Alemania, sobre todo después de la campaña de Hannóver, se sentía indispuerto, tosía permanentemente y, en lugar de cuidarse, empezó a estudiar ruso a toda costa; salía poco, comía de modo irregular y sólo mostró el carbunco debajo del brazo después que éste ya estaba muy hinchado y endurecido. ¡Cuántas veces, mi querido señor Engels, he deseado calladamente, desde hace años, que usted estuviera aquí! Muchas cosas serían diferentes. Ahora espero que esta última experiencia le sirva de escarmiento.

Por favor, señor Engels, no haga ninguna alusión a esto en sus cartas. En este momento él se irrita con facilidad y se enojaría mucho conmigo. Pero, para mi desahogo, necesitaba abrir mi corazón a usted porque me siento impotente para cambiar en algo su modo de vida. Quizá se pueda arreglar con Gumpert para que hable en serio con él, cuando vuelva a Manchester. Es todavía el único médico en el que deposita confianza. En nuestra casa reina ahora un desprecio general hacia toda medicina y hacia todos los médicos; y, sin embargo, sigue siendo un mal necesario; sin ellos uno no se podría curar.

¿Qué me dice del segundo regalo de Año Nuevo que Laura nos ha hecho [2]? Espero que el ritmo veloz se detenga; si no, pronto podré cantar 1, 2, 3, 4, 5,--6-- -- -- ¡10 little nigger-boys! [3]

Notas carta:

[1] Un envío aquí, a tiempo. [2] Véase apéndice, carta 9. (MEW, págs. 707/708).

[3] ¡Diez pequeños negritos!

Nota capítulo:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 25-48.

Capítulo XX

El joven Marx **El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XX)**

“En la nave de los locos” es el título del segundo capítulo del *Marx sin ismos* [1]

Las primeras colaboraciones de Marx en *Rheinische Zeitung* [*Gaceta Renana* de Política, Comercio e Industria] aparecieron en 1842. Marx tenía en esa fecha veintidós años. Para entonces había presentado ya la tesis doctoral en la Universidad de Halle. Inmediatamente después de presentarla se había visto obligado a renunciar a hacer carrera universitaria. Durante la primavera de aquel mismo año, “había decidido con Bauer, en Bonn, lanzarse a la batalla político-cultural. El padre de Jenny von Westphalen había muerto en marzo. Marx quería casarse y el periodismo aparecía ante él como el único medio de obtener los ingresos necesarios. Era Marx un joven con amplitud de miras intelectuales: había estudiado en la universidad jurisprudencia y filosofía del derecho, y, por su cuenta, literatura clásica, poesía romántica, historia del arte, filosofía de la religión, estética, etc. Uno de los exponentes de la izquierda hegeliana, Moses Hess, había dicho de él pocos meses antes que era “el único filósofo de verdad de los que viven ahora”.

El elogio de Hess, en carta a Berthold Auerbach, era desmesurado en opinión de FFB: “Imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel, en una misma persona, juntos pero no revueltos, y tendrás la imagen del doctor Marx”. Para un joven que todavía no había publicado casi nada, señala con razón el autor de *La gran perturbación*, “por interesante que fuera su tesis doctoral inédita, eso es mucho.” Sin necesidad de hacer el esfuerzo de imaginación para saber qué podría ser la síntesis de tantos grandes, sí podía resumirse algunos de los rasgos característicos de “aquel joven que trataba de conciliar los estudios filosóficos con el periodismo político.”

Algunos nudos de este resumen: “Se ha dicho ya que la cabeza del joven Marx era una fábrica de ideas en los años de Berlín. Lo siguió siendo. A la amplitud de miras intelectuales y a una sólida cultura filosófica unía Marx un carácter polémico y apasionado. Su filosofía era idealista. Su ideal: la libertad como autoconciencia. Su principal modelo filosófico era Hegel; sus poetas Heine y Goethe. Su modelo de vida, un Epicuro ilustrado, síntesis de las virtudes de la cultura helenista”. El apasionamiento del joven Marx le llevaba a la expresión romántica.

En esa época, señala FFB, Marx era un devorador de libros. “Su método de trabajo consistía en hacer amplísimos extractos de los textos leídos para utilizarlos luego, casi siempre, en función crítico-polémica. Marx leía siempre discutiendo, dialogando con los autores de los libros, fueran éstos clásicos o contemporáneos, objetando, juntando pensamientos de los autores leídos con las propias reflexiones”. Ese mismo tipo de trabajo fue usado en numerosas ocasiones por Manuel Sacristán y también por el propio FFB (hay muestras de ello en la

documentación depositada en la Biblioteca de la UPF)

Igualmente, señala el marxista sin ismo, “la constante afirmación del pensamiento propio, en diálogo con los pensadores que le resultaban más próximos, hace inútiles las controversias de la marxología por determinar hasta qué punto el joven Marx fue hegeliano o feuerbachiano, o seguidor de Bauer, o de Ruge, o de Moses Hess, o de Heine. Todos esos autores estuvieron presentes en el joven Marx en mayor o menor medida. Con ellos dialogó y de ellos tomó ideas, giros, metáforas y pensamientos filosóficos”. En su opinión: ninguno de ellos había sido decisivo en la configuración del filosofar de Marx. “Él aspiraba las ideas o los proyectos de los otros grandes con quienes congeniaba y las transformaba inmediatamente en pensamiento y proyecto propios, a veces mediante giros inesperados o por el procedimiento de ponerlos en relación con ideas procedentes de otros campos muy distintos de aquellos en los que se movían tales autores”.

Lo que acabaría configurando el peculiar filosofar de Marx “fue su capacidad para llevar al límite la tendencia holística, globalizadora, muy alemana, de relacionarlo todo con todo: de remontarse a la historia cuando trataba de hechos particulares contemporáneos, como los robos de leña o la miseria de los vendimiadores del Mosela; de hacer teoría del estado cuando el tema inicial era la cuestión judía; de descender a la sociología de la contemporaneidad cuando había de abordar temas clásicos de la filosofía del derecho; de introducir un enfoque de filosofía política donde el otro estaba hablando de sentimientos estéticos.”

Esa forma de proceder era ya apreciable en los primeros escritos de Marx, parte de su originalidad como pensador, “pues el traslado de conceptos de unos campos del saber a otros rompe la compartimentación de los saberes, que era ya característica de la vida académica, da a la mirada intelectual un nuevo ángulo y permite la acuñación de nociones nuevas que actúan con un revelador de aspectos oscuros de la realidad”. También era verdad que esa misma arista hacía “difícilmente reconocibles a los autores de partida, incluso en aquellos casos en los Marx cita explícitamente al pensador que le ha sido motivo de su inspiración original”. Por otra parte, apunta nuestro autor, el puntillismo crítico de Marx, “a veces demoledor”, había tenido algún efecto no deseado: los amigos de verdad le duraran poco tiempo. “Hay ejemplos para estos años de juventud. Tal es el caso de su relación con Bauer, tutor de su tesis doctoral. Tal es el caso de su relación con Ruge, a cuya iniciativa debió Marx las primeras colaboraciones periodísticas. Engels, al que conoció algo después, en 1844, ya en París, sería la excepción. Pero la historia es así: la paradoja ha querido que la excepción de una amistad duradera resaltara sobre tantas otras rupturas.”

Si se comparaban sus primeras tentativas literarias, la tesis doctoral misma, con los escritos de 1842-1843 se tenía la impresión de que “el estilo de Marx fue cambiando por su aproximación al periodismo” destacaba FFB. “De la mezcla de géneros (filosofía y polemismo político doblado de referencias literarias) nació una forma de expresión muy notable. Pero el estilo de Marx seguía siendo a veces

enrevesado, pleno de citas alusivas, muy dado a los símiles, a las metáforas, a las analogías, retorcido casi siempre en los desarrollos particulares, pero contundente y epigramático en las conclusiones. Pocas veces explicaba con calma y llanamente lo que tenía en la cabeza; cuando no criticaba aseveraba". Ya en esta época Marx daba, formalmente, lo mejor de sí en los artículos periodísticos, en los ensayos cortos, "cuando hace a un lado sus cuadernos de notas con larguísimos extractos de ideas y argumentos de otros y expresa de manera positiva, clara e inequívoca, las conclusiones a que él mismo ha ido llegando."

Se podría pensar por lo que hace a estos años de formación en Berlín, Colonia, Bonn y Kreuznach, apunta FFB, que "fue la censura prusiana lo que impidió a Marx materializar sus proyectos más teóricos". No era ese el factor que más influyó: "en esta inconclusión no fue la existencia de la censura sino la enormidad de los temas que Marx se proponía y su dificultad para darles la forma expresiva adecuada. Tal vez por eso resulta tan laboriosa y complicada la reconstrucción analítica de su pensamiento iniciada durante estas últimas décadas".

Cuando se traducían–interpretaban las obras de Marx a un lenguaje analítico, digamos a la inglesa, siempre quedaba la impresión de que lo que se había ganado en claridad comunicativa se había perdido en fuerza expresiva. "Una cosa sí estaba clara para todos los conocidos de Marx: su potencia crítico–reflexiva y su introducción del análisis filosófico en el tratamiento de los problemas sociales contemporáneos iba a revolucionar el publicismo de la época. Fue esta dimensión de su obra lo que impresionó tan favorablemente a Arnold Ruge y motivó el ditirambo de Moses Hess. Por eso le llamaron a Colonia para que se hiciera cargo de la dirección de la *Gaceta Renana*." Y por eso, concluía FFB este punto, "en esto seguro que acertaron."

FFB apuntaba a continuación hacia el filosofar mundanizado del joven Marx. Toma pie en una página publicada, en un contexto polémico, en la *Gaceta Renana* de 14 de julio de 1842. "Decía Marx allí que la filosofía, y muy particularmente la alemana, tiene propensión a la soledad, al espíritu de sistema, a la autocontemplación. Y que esa propensión tiende a alejarla de las pasiones y conflictos cotidianos de los cuales se ocupa mayormente el periodismo. Es este espíritu de sistema, materializado en jergas muchas veces incomprensibles para los más, lo que hace por lo general de la filosofía algo antipático al ojo del profano. El hombre de la calle tiende a ver en la filosofía especulativa y sistemática algo así como un ejercicio autocomplaciente cuyos fórmulas no logra distinguir de las artes mágicas."

La razón de que esto hubiera sido tradicionalmente así era doble: "de un lado, la ignorancia, la falta de formación; de otro, la persistencia de la filosofía licenciada en el espíritu de sistema meramente especulativo". Pero, en opinión de Marx, ni los filósofos nacían de la tierra como hongos ni la filosofía estaba fuera del mundo. Al contrario: "las ideas filosóficas son fruto de la época, expresión de los más sutiles humores del pueblo en que han nacido. Y los de abajo deberían saber que tampoco el cerebro está fuera del hombre por el hecho de no estar

ubicado en el estómago". Para que ese símil resultara verdaderamente comprensible a los más era "menester algo así como una reforma de la filosofía. Y los filósofos tienen que ser conscientes de esa necesidad para estar a la altura de los tiempos. La reforma de la filosofía es precisamente su mundanización". Por "mundanización" entendía Marx pasar del supuesto de que "la filosofía es la quintaesencia del espíritu de una época" al contacto directo "con los problemas, preocupaciones, aspiraciones y sufrimientos del mundo realmente existente en la época".

Ese contacto tenía que ser una interrelación, una ósmosis, entre filosofía y mundo real. La descripción no sólo es excelente sino perspectiva nuclear para entender el propio filosofar mundanizado del autor de *Marx sin ismos*. FFB, como Marx, no ignoró "que los sistemas históricos y la especulación filosófica en general, por abstractos que parezcan, tienen siempre una relación, un contacto, con el mundo real, con los problemas y los males del mundo". No estaba (no están) proponiéndose ni proponiendo a los otros la trivialidad de criticar "todo filosofar por su carácter sólo especulativo o teórico. Lo que quiere decir lo dice con precisión: el contacto de la filosofía con el mundo real no debe ser sólo interiorización teórica de los problemas; tiene que ser también exteriorización de las ideas filosóficas, intervención en los asuntos del mundo cotidiano de la propia época. La relación que se propone no es de dirección única, sino intercambio recíproco". El valor del filósofo no se le supone, había que demostrarlo. La carga de la prueba estaba (sigue estando) precisamente "en el acercamiento a las cosas del mundo".

Para el contexto alemán en el que vivía Marx eso quería decir: la filosofía deja así de ser sistema (especulativo) que se opone a otro sistema (también especulativo) y se hace filosofar del mundo presente. No sabía explicar con el precisión el arco de pensamiento en el caso de FFB pero sí que, como en el caso del gran clásico, el filosofar del autor de *Leyendo a Gramsci* se hizo filosofar, y desde siempre, en el mundo presente. Un mundo amplio, por supuesto, en absoluto provinciano.

Los otros apartados de este segundo capítulo –"Contra la lógica del egoísmo", "Anatomía de la sociedad", "No puedo hacer nada en Alemania", "Hacia la boda, en Kreuznach", "Crítica de la burocracia", "Con Hölderlin al fondo...", "La disyuntiva", "Sobre la historia diversamente percibida", "Los pueblos callan", "Dos formas distintas de entender la esperanza", "Cercano está el dios o rebelión en la nave de los locos", "Crítica materialista de este valle de lágrimas"– son también imprescindibles.

El capítulo lo cierra el autor con las siguientes palabras:

Marx pudo haber leído a Hölderlin el año de la muerte de éste, en 1843. Probablemente no lo leyó. Es posible que no lo haya leído por el desagrado que le produjo la traducción política que hizo Ruge del *Hyperion*. También es posible otra explicación: que su optimismo histórico le haya hecho simplemente preferir a Heine. Marx, influido por la filosofía de Feuerbach, pone, en septiembre de 1843 (un mes antes de abandonar Alemania con destino a París) el espíritu crítico y la independencia de criterio en el frontispicio de su programa de reforma

moral e intelectual: “En esto precisamente consiste la ventaja de la nueva tendencia: nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo a partir de la crítica del viejo. Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir su morro para que le volasen a la boca las palomas ya guisadas de la Ciencia absoluta. Ahora la filosofía se ha mundanizado. La demostración más evidente de ello la da la misma conciencia filosófica afectada por el tormento de la lucha no sólo externa sino también internamente. No es cosa nuestra la construcción de futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está, en mi opinión, lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo existente; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asuste ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos. De ahí que no esté a favor de plantar una bandera dogmática; al contrario: tenemos que tratar de ayudar a los dogmáticos para que se den cuenta del sentido de sus tesis”.

Si hay algo a lo que valga la pena llamar marxismo, concluye FFB este punto, ese algo nació “de este talante, como vio muy bien, por cierto, el poeta y dramaturgo Bertolt Brecht y como recordaba hace ya algunos años el marxólogo Maximilien Rubel”.

Efectivamente, de ese talante.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 49–68.

Capítulo XXI

Religión y política **El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXI)**

“De la crítica de la religión a la crítica de la política” es el título del tercer capítulo del *Marx sin ismos* [1].

Está estructurado en los siguientes apartados: “En París” (“[...] el escrito marxiano más representativo del período de París, el que más relevancia iba a tener en este siglo XX y el que inaugura el interés de Marx por cuestiones económicas, tampoco llegó a ver la luz entonces. Ni entonces ni en vida de Marx. Se quedó en forma manuscrita. Ese texto, también incompleto, se conoce, desde su publicación en 1932, con el nombre de *Manuscritos económico-filosóficos* o *Manuscritos de París*”), “La cuestión judía”, “Emancipación política y emancipación humana” (“Lo más relevante de la argumentación de Marx en este punto es la distinción que establece entre emancipación *política* y emancipación *humana*. La emancipación política es, en lo sustancial, emancipación del Estado respecto de la religión, o, mejor aún, de las religiones. La emancipación humana es liberación del hombre de las alienaciones derivadas del modo de vida de la sociedad burguesa, en particular respecto de la doble moral, en lo público y en lo privado, como burgués y como ciudadano, que caracteriza la existencia de las personas en el Estado político”), “Superar el enfoque teológico-religioso” (“El hilo conductor de la argumentación de Marx es tratar de superar el enfoque sólo teológico-religioso, aunque ilustrado, de la cuestión judía. Pues, en su opinión, este enfoque repite en una forma sólo aparentemente nueva el viejo escrúpulo que en el siglo XVIII se manifestó, sobre todo en Alemania, en la pregunta acerca de quién tiene mejor perspectiva de salvación: si el judío o el cristiano”), “Judaización de la sociedad cristiano-burguesa” (“Con esta propuesta empieza la segunda parte de su ensayo... Vistas así las cosas, el judaísmo pierde su especificidad religiosa para convertirse en la imagen, en la metáfora, e incluso el paradigma, de la cultura o civilización burguesa. El judaísmo alcanza su apogeo, según Marx, con la maduración de la sociedad burguesa. Pero como la sociedad burguesa ha madurado precisamente en el seno del mundo cristiano, judaísmo y cristianismo se convierten, en última instancia, en dos caras de la misma moneda”), “¿Fue Marx antisemita?”, “De la crítica de la religión a la crítica de la política estatal” y “Enseñar al pueblo a espantarse de sí mismo para darle coraje”.

Me detengo brevemente en el antepenúltimo de estos apartados: ¿“Fue Marx antisemita?”.

Atendiendo a la dureza de los adjetivos con los que Marx juzgaba en su escrito el “judaísmo práctico”, señala FFB, está más que justificada la pregunta acerca de si el revolucionario de Trevéris fue o no un antisemita. La pregunta había hecho correr ríos de tinta, sobre todo

desde los años treinta del siglo XX. No era fácil contestarla con ecuanimidad cuando, como solía ocurrir, “se tiene la mente dividida entre la valoración de lo que Marx dijo y escribió y el horror en que derivó el antisemitismo de la época del nacional-socialismo”. Pero, aun así, señala el autor de *Marx sin ismos*, se podía y se debía intentar dar a la pregunta una respuesta plausible. Su respuesta era la siguiente: “Marx fue, efectivamente, antisemita aunque no en la acepción que este término ha adquirido desde 1930”. La respuesta no pretendía obviar, por otra parte, “las responsabilidades morales, prácticas, de marxistas, o de personas que se han inspirado en la obra de Marx, en el crecimiento del antisemitismo en Alemania y el mundo desde los años treinta”. No, en absoluto. Sólo sostiene que ésta era otra cuestión, “distinta de la que aquí se plantea, y que tiene que ser analizada con cuidado en otro marco, en otro contexto histórico”.

Era un anacronismo sin fundamento la afirmación de Dagobert D. Runes, editor de un *Diccionario de Filosofía* muy apreciado por él mismo y también por Sacristán (este último coordinó su traducción castellana e incluyó unas cuantas voces y añadidos propios) que todavía pudiera leerse en la 4ª edición de la traducción norteamericana de *La cuestión judía* (New York, Philosophical Library, 1960) que “el sangriento sueño de Marx de lograr un mundo sin judíos está detrás de las prácticas terroristas de Torquemada y Tito, de Hitler, de Kruschef y de Mao Tsé Tung”. Nada menos. Ese anacronismo metía demasiadas cosas en el mismo saco: la historia del prejuicio antijudío era, como se sabe, muy anterior a Marx y a los marxismos; en la época moderna, el antijudaísmo había estado muy extendido “en el seno del movimiento obrero y popular, tanto en la Europa occidental como de la Europa oriental, antes, durante y después de Marx: Fourier, Blanqui y Bakunin, para mencionar tres nombres habitualmente vinculados a corrientes diferentes del movimiento obrero moderno, han compartido el prejuicio antijudío desde puntos de vista que no se dejan reducir en absoluto ni al de Marx, ni al de Torquemada en el siglo XVI, ni al de Hitler en el siglo XX”. La historiografía de las últimas décadas había puesto de manifiesto que el término “antisemitismo” no había sido utilizado en Europa antes de 1880, o sea, como era evidente, bastante después de que Marx escribiera la *Judenfrage* y, además, sin relación con ella. Era cierto que había habido a lo largo de la historia “un hilo rojo que correlaciona el prejuicio antijudío, la crítica moral-cristiana de la usura, casi siempre identificada con el judaísmo práctico, y la crítica moderna anticapitalista que tiende a identificar judaísmo y dominación del capital financiero a través de las instituciones bancarias”. Pero, matizaba FFB, si no se quería caer en la selva de los tópicos, “invirtiendo por retorsión la persistencia del viejo prejuicio”, había que distinguir entre las diversas formas históricas del mismo, formas que habían “acentuado alternativamente la diferencia religiosa, la diferencia cultural, los aspectos socioeconómicos y el tema de la sangre.”

Para argumentar con precisión y ecuanimidad la respuesta que se proponía convenía advertir, además, que quedarse en lo que Marx decía en la *Judenfrage* era muy insuficiente, “y que mezclar lo que se dice en este escrito con otras declaraciones de Marx a propósito de los judíos descontextualizadamente, sin mención de fechas y momentos, no pasaría de ser una contribución más a la filosofía periodística de la historia que se ha ido imponiendo en estos últimos años”. A propósito de *Zur Judenfrage* se habían escrito cosas inexactas, que tenían poco que ver con el escrito marxiano y que se demoraban a veces en aspectos psicológicos “o en la consideración de lo que pensaban a este respecto amigos, compañeros y correligionarios de Marx”. Convenía atenerse a lo que había sido su propia posición. Lo más adecuado era seguir los resultados de una línea de investigación historiográfica que combinaba espíritu crítico, buena filología y método comparativo. “Con matices, y con algunas diferencias que no son ahora del caso, eso es lo que han hecho Maximilien Rubel, Helmut Hirsch y Roman Rosdolsky, los cuales dialogan en esto con historiadores de la cuestión como Salomon F. Bloom, E. Silberner y Werner Blumenberg”.

Era cierto que Marx había manifestado en varias ocasiones su repugnancia hacia “la creencia israelita”, antes y después de escribir la *Judenfrage*. Una de esas veces, recordaba FFB, había sido precisamente pocos meses antes de ponerse a escribir sobre la cuestión judía, en una carta a Ruge. Pero esta carta que era, efectivamente, un documento capital para conocer la actitud de Marx y que estaba en la base de su posterior ensayo, “continúa diciendo que él mismo, Marx, está dispuesto a redactar una petición a la Dieta renana en favor de los judíos por sugerencia del presidente de la comunidad de Kreuznach”. ¿Lo hizo realmente? No estaba claro. Estaba clara, sin embargo, su motivación en aquel caso: “no iba a hacerlo por simpatía hacia los judíos del lugar ni tampoco porque creyera particularmente justa la petición, sino para echar arena en las ruedas del carro del estado cristiano, porque ‘cada petición en este sentido rechazada por el Estado –son sus palabras– hace aumentar la indignación y suscita protestas’”.

Esta visión instrumental de una causa que debemos considerar justa –se trataba de la lucha en favor de los derechos de una minoría acosada– estaba en línea con la visión muy esquemática e injusta que Marx había tenido del pueblo judío. “En 1843 Marx se niega a reconocer la especificidad del pueblo judío, su particularidad diferenciada en la sociedad alemana, y luego identifica abruptamente su historia con la historia del dinero y de la mercantilización general de la sociedad capitalista”. Este desprecio, apuntaba FFB, fue en aumento con los años. “En *El capital* Marx ha comparado a los usureros judíos con los dioses de Epicuro que habitan en los intersticios del universo”. Por si fuera poco, la correspondencia privada de Marx con Engels y con otras personas estaba plagada de expresiones despectivas hacia los judíos “que ponían de manifiesto la persistencia del prejuicio”.

Así, en 1864, ilustraba FFB, en carta a Engels, Marx “calificaba a Ferdinard Lassalle de “itzig”, haciendo suyo uno de los términos más despreciativos de los que se empleaban en la Alemania de entonces para calificar a los judíos”. Tampoco se podía negar que en ocasiones Marx había defendido reivindicaciones y pensamientos de judíos concretos, “pero esto lo hizo casi siempre condicionándolo a la reivindicación más general de una humanidad libre”. Por ejemplo, en el marco de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre (en 1843), o, de igual modo, “en el marco del establecimiento de una sociedad alternativa, comunista, en la que el problema habría de quedar, por hipótesis, subsumido.” En la medida en que Marx consideraba que la emancipación de los judíos es parte, y sólo parte, de la más general emancipación humana, la cuestión judía específica, histórica, se diluía y “el tratamiento político, concreto, racional, del asunto queda velado por la afirmación, varias veces repetida, de aquel sentimiento de repugnancia ante la usura, el chalaneo y el mercantilismo”.

Empero, señalaba FFB, hoy ya sabíamos que la subsunción de un problema sociocultural específico, el que fuera, muy concreto, en el marco más general de la realización de los Derechos del Hombre o de la Sociedad desalienada no resolvía el asunto: lo dejaba abierto. Y lo que era peor: “lo deja abierto como herida que unos, la minoría, seguirán sintiendo en carne propia, y otros, la mayoría, tenderán a ignorar o a negar”. Esa ignorancia tiende a coincidir, anotaba FFB, “con prejuicios muy extendidos por abajo, en la base de la sociedad, de modo que, finalmente, la identificación, más o menos inconsciente, de anticapitalismo y antisemitismo puede operar en un sentido directamente contrario al de la emancipación buscada del género humano”. La transformación de la repugnancia frente a lo judío en una forma de antisemitismo larvado era ya muy patente en revistas obreras europeas de las décadas que siguieron a la publicación de *Zur Judenfrage*. Roman Rosdolsky lo había visto muy bien al acuñar, a propósito del antisemitismo de la *Nueva Gaceta Renana*, un rótulo ajustado: *la enfermedad infantil del movimiento obrero*.

En efecto, al fijarse exclusivamente en un aspecto la realidad profana del judaísmo contemporáneo, apuntaba el autor, es decir, “en el importante número de judíos entonces relacionados con el comercio, la banca y la industria”, una parte del movimiento obrero moderno, en Alemania, y en Francia, en Rusia, y en España, una parte de ese movimiento, había hecho suyo un precipitado argumento inductivo – parte por todo– para identificar judaísmo y capitalismo. Marx no fue ajeno a esta precipitación, que compartió además con Fourier, Proudhon, Blanqui y Bakunin. La mayoría de los estudios historiográficos fiables sobre esa época “ponen de manifiesto que ya para entonces tal identificación generalizadora era inexacta y que el mismo desarrollo del capitalismo en Europa estaba haciendo perder a los judíos el carácter de “pueblo comerciante y mercantil” para convertirlos en una nacionalidad

en sentido moderno". Estaba justificado, por tanto, el juicio de Rosdolsky.

Empero, el reconocimiento de la pertenencia a un mismo *humus* cultural y de la asunción de un prejuicio tampoco tenían por qué obstaculizar "la comprensión de las diferencias particulares, o sea, del particular punto de vista de Marx en el asunto respecto del conjunto del movimiento obrero de la época y de varias de las personalidades que más influyeron en él". El motivo por el que operó como lo hizo, señalaba FFB, "tampoco puede reducirse a una cuestión psicológica, a saber: la tendencia del que ha nacido en el seno de una familia judía a volverse contra los suyos después de abandonar la propia religión o la propia cultura". No. El argumento de FFB: el hecho de que Engels, que no era judío, hubiera compartido en lo esencial el prejuicio de Marx sugería, *a contrario*, "que tal explicación es insuficiente, unilateral".

Lo específico del punto de vista de Marx era que, al subsumir el problema judío en el problema del capitalismo contemporáneo, captaba sólo un aspecto del proceso y hacía suyo el prejuicio popular. "Pero la crítica histórica, en este punto, tiene que resaltar también la diferencia, a saber: que tratar de superar aquel aspecto profano de "lo judío" generalizado por el capitalismo no implica un ataque particular contra el pueblo judío del tipo de lo que conocemos como antisemitismo desde los años treinta de este siglo". Esta diferencia podía explicar, entre otras cosas, "el vínculo de relevantes personalidades judías al ideario socialista de raíz marxista durante los últimos cien años." Secundariamente, podía dar cuenta del hecho –"porque es un hecho"– de que el antisemitismo nacional-socialista no hubiera sido sólo antijudío sino también, como era sabido y frecuentemente olvidado, "antimarxista, anticomunista". La crítica histórica, atenta a las diferencias, tenía que moverse en otra dirección.

Formulando la cosa en términos generales, concluía este punto FFB con la intuición política que siempre le acompañaba, se podría decir que "diluir las reivindicaciones de las minorías nacionales en el marco más general de las reivindicaciones sociales" comportaba siempre la negación del problema específico. Concretando al caso de Marx: "la disolución del problema específico de una minoría como la judía en el problema más general de la alienación humana equivalía, en las condiciones dadas, a ignorar o pasar por alto también una injusticia.". Y ese era impropio de un marxista sin ismo como el propio Marx.

"Un humanismo critico pero también positivo" era el título del siguiente capítulo.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 69–93.

Capítulo XXII

Los Manuscritos

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXII)

“Un humanismo critico pero también positivo” es el título del cuarto capítulo del *Marx sin ismos* [1]. Se abre con una cita de Paul Lafargue –de su libro *Karl Marx. Recuerdos personales*–, del yerno de Marx, el que pretendió realmente dedicar a Darwin una de sus obras:

Marx nunca estaba contento con su trabajo: siempre estaba cambiando cosas y siempre pensaba que la exposición lograda quedaba por debajo de la representación del asunto. Le impresionó profundamente un estudio psicológico de Balzac, *La obra maestra desconocida*, porque describía sentimientos que él mismo había experimentado. En esa obra se ve a un pintor genial, tan torturado por la necesidad de presentar las cosas tal como éstas se presentan en su cerebro, que no para de retocar su cuadro; y tanto lo hace que, al final, éste ya no es sino una masa informe de colores, que, sin embargo, a sus ojos velados es la representación más exacta de la realidad.

No está mal la obertura refiriéndose a Marx. Y acaso, en muchos momentos, al propio FFB.

El capítulo IV está dividido en los siguientes apartados: “Descripción de los Manuscritos de 1844”, “Cómo leer los Manuscritos de 1844”, “Alienación del trabajo, alienación humana”, “Emancipación y comunismo” (“Hay todavía un último paso, en el tercer manuscrito, en que Marx vuelve sobre el concepto de comunismo [OME 5, 395–396]. El fragmento muestra hasta qué punto las formulaciones de Marx son tentativas, a pesar de la contundencia formal con que fueron expresadas”), “Precisando los sentidos del término ‘crítica”, “Cómo se pasa, argumentalmente, del humanismo positivo a la idea de comunismo” (“La segunda cosa que viene a complicar la comprensión de los *Manuscritos*, cuando se leen como texto independiente, por separado, es que en ellos no hay transición argumental entre las consideraciones de base para una antropología filosófica realista (feuerbachiana) y la crítica de la economía política, de un lado, y las implicaciones del carácter positivo del humanismo, o sea, la fundamentación de la idea de comunismo, de otro lado”). Un breve apunte sobre la forma de leer los Manuscritos, el segundo apartado del capítulo.

Desde su publicación en los años treinta del siglo XX y, sobre todo, desde el término de la segunda guerra mundial, los *Manuscritos de 1844* habían suscitado numerosísimos comentarios. “Varios de los exponentes de la intelectualidad europea (de Lukács a Fromm, de Merleau Ponty y J. P. Sartre a A. Schaff, de E. Bloch a los principales representantes de la Escuela de Francfort, pasando por Hannah Arendt y por el Heidegger de los años cincuenta) habían dedicado a estos escritos marxianos una atención preferente”. Tanto era así que, a estas alturas de esta pequeña historia, podía decirse que ese habría sido el texto de Marx más reiterada y favorablemente analizado en la segunda mitad del

siglo XX. El que más.

Existían al menos dos motivos por los que podía explicarse tal interés.

Uno era de tipo teórico: “el notable cruce, que hay en ellos, de ideas económico-sociales con consideraciones filosóficas, filosófico-políticas y de antropología filosófica”. Este carácter híbrido daba a los conceptos de trabajo, enajenación, anudamiento de las relaciones del ser humano con la naturaleza y comunismo, tal como están bosquejados en estos *Manuscritos*, “una textura polimórfica que no tendrían ya en otras obras de Marx (más claras y precisas en la exposición, pero también más rotundas) escritas en los años posteriores”.

El otro motivo que explicaba el interés suscitado por el texto, desde el mismo momento de su publicación, era de tipo político: “el humanismo, crítico pero positivo, perceptible en algunos pasos de los *Manuscritos* enlazaba bien no sólo con el intento de fundamentar una filosofía existencial sino incluso con la formulación alternativa de un socialismo de rostro humano que oponer a lo que ya desde los años años treinta se conocía del terrorismo de Estado estalinista”. El humanismo de la *Manuscritos* podía oponerse, así se hizo de hecho, “al positivismo determinista y cientificista que parecía inspirar la política socioeconómica del socialismo estalinista.”

Si se dejaba por un momento a un lado este último motivo (“que difícilmente puede atraer ya al lector del siglo XXI” con palabras del autor), había que decir enseguida que no era nada fácil establecer cuál era el hilo conductor de los escritos marxianos. Era cierto “que se puede reconstruir analíticamente ese hilo conductor desde fuera, atendiendo a lo que sabemos que eran las preocupaciones de Marx en aquellos meses de estancia en París y a sus declaraciones posteriores”. Pero también lo era que esta tarea de reconstrucción analítica, como señaló en su momento Paul Kägi, tenía que solventar varios obstáculos.

El primero de ellos era “que los tres manuscritos que han llegado hasta nosotros están incompletos: faltan bastantes folios que presumiblemente el mismo Marx debió sacar de allí para utilizarlos en otros escritos”. El segundo obstáculo al que tiene que hacer frente esa reconstrucción era que, a medida que Marx iba avanzando en su lectura crítica y comentada de los clásicos de la economía política, “concibió la idea de relacionar ésta con la crítica de la filosofía hegeliana del derecho y del estado a la que se había dedicado en los dos años anteriores”. De hecho, el prólogo con el que termina el tercer manuscrito anunciaba un plan mucho más amplio (una crítica de la economía y de la política) que lo que efectivamente contenían los manuscritos propiamente dichos.

Este prólogo se solía editar encabezando los *Manuscritos* [OME 5, 303–306] , lo cual contribuía a crear un equívoco, “pues, bien mirado, no es en realidad un prólogo a lo que hay en los *Manuscritos de 1844* sino un epílogo recapitulador que sitúa el pensamiento de Marx en un nivel distinto al que había alcanzado cuando empezó a redactar el primer manuscrito”. Este prólogo enlaza un proyecto editorial anterior que no se había legado a materializar “(o sea: la crítica general de la

filosofía hegeliana del derecho y del estado) con otro proyecto mucho más amplio, que tampoco acabó de tomar la forma anunciada”. Una serie de folletos que deberían ocuparse, sucesivamente, de la crítica del derecho, de la moral y de la política para terminar con una exposición de conjunto “que tenía que relacionar todo con todo”.

Marx empezaba aclarando en ese prólogo –en realidad un epílogo– la razón por la que no llegó a imprimirse su crítica de la filosofía hegeliana del derecho y del estado: “que al mezclar la crítica de la filosofía especulativa hegeliana con otras materias distintas el resultado iba a ser totalmente inadecuado porque “entorpecería el desarrollo y dificultaría la comprensión”. Recogiendo probablemente críticas que le habían formulado, Marx llegó a la conclusión de que era mejor hacer a un lado su anterior escrito sobre la filosofía de Hegel. Por otra parte, “juntar y condensar, en una exposición de tipo positivo, todo lo que estaba bosquejado en los *Manuscritos* obligaría a un tratamiento “muy aforístico” y daría la impresión de ‘sistematización arbitraria”.

Marx concibe, pues, la idea de volver a empezar yendo por partes, señala FFB, manteniendo la orientación crítica original pero ocupándose, en escritos separados e independientes, “de la crítica del derecho, de la moral y de la política para luego, en un trabajo recapitulatorio, exponer la relación de unas cosas con otras, la conexión del todo y una síntesis crítica de la elaboración especulativa”. Entretanto, el interés principal de Marx –después de contactar con Engels en París– se había desplazado hacia la economía política y el socialismo, razón por la que presenta una parte de lo contenido en los *Manuscritos de 1844* como algo dedicado a la conexión de la economía política con el estado, la moral, el derecho, la vida civil, etc.

En suma, apunta FFB, “cuando acaba los *Manuscritos* y escribe este breve prólogo Marx tenía ya en la cabeza el proyecto de su vida. Enseguida tendría incluso un contrato editorial (y un adelanto económico) para llevarlo a cabo”. La forma de hacerlo, “para evitar el tratamiento meramente aforístico y la sistematización arbitraria, le seguiría atormentando”.

Hablando con propiedad, prosigue el autor de *Leyendo a Gramsci*, Marx no acabaría de encontrar esa forma nunca. “Los principales escritos de Marx en los años siguientes son sólo aproximaciones a aquel primer proyecto: su parte de *La sagrada familia*, redactada nada más terminar los *Manuscritos*, aborda indirectamente, por vía crítica, algunos de los asuntos que tenían que haber sido objeto de folletos independientes; las *Tesis sobre Feuerbach* (1845)”, que, en opinión de FFB, eran un texto capital para entender la evolución de Marx, “han sido redactadas precisamente con la brevedad de la forma aforística; y *La ideología alemana* (1845, en colaboración con Engels) vuelve a ser un texto híbrido en el que la polémica con los partidarios de Bruno Bauer y el diálogo con Feuerbach todavía ocupa mucho más espacio que la formulación en positivo del materialismo histórico”. De hecho, la crítica de la economía política, que, según el proyecto de 1844, tenía que haber sido lo primero, se fue dilatando y ocupó a Marx veinte años (hasta la publicación del volumen primero de *El capital* en 1867) “y la

síntesis crítica de la elaboración especulativa, el trabajo recapitulatorio anunciado, quedó integrado en las otras cosas.”

Partiendo, pues, de la observación de que no se trata de una obra acabada, los *Manuscritos de 1844* se tienen que leer, sostiene FFB, con una doble perspectiva:

En primer lugar, “como documento para el estudio de la génesis del pensamiento de Marx en casi todos los temas teóricos importantes de su obra”. Lo contenido en ellos es, por así decirlo, “material en bruto para la elaboración más precisa y detallada de su pensamiento”.

En segundo lugar, como texto en sí, “por la formulación de ideas y conceptos nuevos en constante diálogo con algunos de los autores que más contribuyeron a su formación: los economistas ingleses y franceses clásicos (Adam Smith, David Ricardo, John Ramsay Mac Culloch, James Mill, Pierre Le Pesant Boisguillibert. J.B. Say), los socialistas ingleses, franceses y alemanes contemporáneos que elaboraron el concepto de socialismo moderno, el propio Hegel, nuevamente revisitado, los exponentes de la izquierda hegeliana en su evolución y, sobre todo, la filosofía de Feuerbach.”

Desde la perspectiva del autor, toda la aportación personal de Marx “al bosquejo de un punto de vista propio en el análisis de la relación entre capital y trabajo”, a la misma formulación de la idea de comunismo, a la caracterización del concepto de enajenación, o a “la formulación de una antropología filosófica y de un nuevo humanismo positivo”, era deudora de este diálogo con los autores mencionados.

La novedad que Marx representaba respecto de ellos, para FFB, se apreciaba metodológicamente en tres aspectos:

Primero: en la afirmación del punto de vista adoptado, muy explícito en favor de los de abajo y particularmente en favor de los trabajadores asalariados, “lo que le separaba de la economía política entendida como ciencia económica descriptiva y le permite sacar conclusiones sociopolíticas distintas de las establecidas por Smith y Ricardo y próximas a las de los socialistas contemporáneos (Sismondi, Proudhon, etc.)” (Tal es también, como es sabido, la posición del propio FFB en numerosas ocasiones).

Segundo: “la capacidad de poner en contacto conceptos procedentes de distintas áreas de conocimiento y de establecer, a partir de éstos, relaciones imprevistas”. Lo que tenía como consecuencia una interesante invención-creación de conceptos nuevos. Eso es lo que ocurría, por ejemplo, “con el concepto de alienación o enajenación (que pasa del campo teológico o estrictamente filosófico a un área teórica nueva, el de la filosofía de la economía)”.

Tercero: en la orientación crítica de todos los desarrollos teóricos. Marx no se limitaba “en ningún caso a asimilar conceptos acuñados por sus antecesores, sino que o bien compara las conclusiones de éstos con lo que está ocurriendo en la realidad económico-social, y desde ahí propugna variaciones teóricas, o bien, al juntar las diferentes perspectivas (filosofía alemana, socialismo francés, economía política inglesa), indica a continuación, en el diálogo con los economistas, los filósofos o los socialistas, aquello que le parece el límite teórico de

estos últimos”.

Esta estrategia intelectual de Marx planteaba un obstáculo adicional en la lectura de los *Manuscritos*, un obstáculo añadido al de la fragmentariedad, que no debía ocultarse: “que los economistas de profesión se encuentran enseguida con un vocabulario filosófico que les es ajeno e incluso les desagrada (las referencias explícitas o implícitas a la filosofía de Hegel y sus discípulos) y que los filósofos de profesión chocan ahí con conceptos económicos superpuestos al análisis filosófico tradicional, que les perturba”. Por todo ello, advertía FFB, la lectura seguida de los *Manuscritos* resulta actualmente “particularmente difícil”.

El autor de *Marx sin ismos* intenta una reconstrucción del contenido de los mismos subrayando lo que hay en ellos de pensamiento propio, positivo, y “haciendo a un lado las críticas particulares de Marx a tales o cuales autores con los que dialoga”.

La tentativa parecerá razonable, señalaba el propio FFB, siempre y cuando se hiciera constar desde el principio que no existía unidad en el texto y que todo él estaba “recorrido por un espíritu polémico, nada dogmático o sistemático.”

No se pierdan el intento, la tentativa de poner a los *Manuscritos* del 44 en su adecuada ubicación, del autor de *Contribución a la crítica del marxismo científico*.

PS: Dos aproximaciones de Manuel Sacristán a los *Manuscritos* de 1844:

1. “El principal ejemplo de la paulatina síntesis de la crítica filosófica, la económica y la política en el trabajo del joven Dr. Marx es quizás su aportación ya aludida al concepto de alienación. Al final de este período, en unos borradores hoy célebres bajo el nombre de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx ha construido su concepto de alienación; ésta es para él un hecho que corroe toda la vida de las gentes, desde la de los sentidos hasta la inteligencia, y cuya raíz se encuentra en el carácter alienado, enajenado, que tiene el *trabajo* en las sociedades en que existe se divide no por la simple y *cambiante* razón de eficacia de cada caso, sino como resultado de la división *fija* de la sociedad en clases de individuos definidas por la peculiar relación de cada una con los medios de producción, esto es, con los bienes destinados a producir más bienes (tierra, energía, utensilios, máquinas, etc). Esta alienación básica, la alienación del trabajo, se generaliza y se agudiza en el capitalismo, la organización social que convierte en mercancía, en cosa ajena al trabajador, no sólo el producto de su trabajo, sino incluso el trabajo mismo, o (como años después dirá Marx, más precisamente) la fuerza de trabajo de los hombres. La división de la sociedad en dos clases principales –la de los propietarios de medios de producción, o capitalista, y la de los que sólo poseen y pueden vender su fuerza de trabajo y la de su prole, los proletarios– es el correlato social de la completa mercantilización de la vida, de su alienación extrema. En las sociedades modernas –piensa el joven Dr. Marx– el dinero es símbolo concentrado e instrumento de esa desnaturalización del vivir. El dinero transforma “el amor en odio, el odio en amor”. Marx, que se ha casado en uno de los peores momentos de esta época (el 10 de junio de 1843), precisamente al perder, por obra de la censura, su trabajo en la *Gaceta Renana*, ha compuesto su noción del comunismo en los mismos meses en que rechaza la segunda oferta de compra por parte de los poderosos, el ofrecimiento del empleo y sueldo de jefe de redacción de la *Gaceta Estatal Prusiana*...”

2. "Los aludidos *Manuscritos* de 1844 presentan un Marx que cuenta con unos objetivos políticos obtenidos mediante la crítica filosófica de la sociedad y con intentos de fundamentación científica de la realizabilidad de esos objetivos, intentos realizados mediante una crítica de la economía. En esta crítica el joven Marx va de la mano de los economistas clásicos ingleses, principalmente de Adam Smith (1723–1790) y también de David Ricardo (1772–1823). Se puede decir que el Marx de 1844 es el primer Marx temáticamente completo, el primer Marx ya interpretable según la descripción célebre de uno de sus principales seguidores, Vladimir Ilich Ulianov, "Lenin" (1870–1924): el marxismo temáticamente completo cuenta con tres fuentes y partes: la filosofía clásica alemana (con la que critica la cultura capitalista y clasista en general), la economía política inglesa (bisturí con el que reseca la "anatomía de la sociedad") y la política revolucionaria francesa (impulso y tradición cultural que da nombres –libertad, igualdad, comunidad, etc.– a los objetivos despejados y fundamentados por la crítica). Este marxismo es ya completo no en el sentido que conste de todas las proposiciones teóricas que lo caracterizarán, sino sólo en el de que presenta todos los aspectos, todos los campos de temas en que se pueden repartir aquellas tesis."

Referencias: 1. "Karl Marx" , *PM I*, pp. 288–289. 2. *Ibid.*, p. 292..

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 94–118.

Capítulo XXIII

Materialismo

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXIII)

“Un nuevo materialismo” es el título del quinto capítulo de *Marx sin ismos*. Se abre con una cita de Karl Korsch:

Hay que deplorar el que no sólo los críticos burgueses de las pretendidas contradicciones marxianas sino también los que se tienen por más fieles seguidores de la ciencia materialista de Marx hayan citado hasta el presente sus diversas proposiciones teóricas sin atender al momento en que fueron redactadas, ni al público al que en su origen estaban dirigidas ni a otras consideraciones históricas exigidas por su interpretación materialista. *Lo diré con toda claridad: esa forma de citar a Marx, exactamente de la misma manera en que los escolásticos citaban a Aristóteles o la Biblia, no conviene en absoluto al estudio histórico y materialista de una teoría social.*

“En Bruselas” es el primer apartado de este capítulo. Los siguientes: “Nunca la ignorancia ayudó a nadie”, “De la crítica de la ideología a la formulación del nuevo materialismo”, “¿Tiene ideología el proletariado?”, “Materialismo práctico”, “Materialismo histórico” y “Economía y ética”. Me detendré en este último.

La crítica de las ideologías y la formulación, alternativa a ellas, de la concepción materialista de la historia deja al lector actual de *La ideología alemana* con una duda, señala FFB. Esta obra de Marx (y Engels) apunta a la sustitución de un filosofar sólo especulativo, ideologizado, por la ciencia. Pero, de qué ciencia se trata se pregunta FFB. En un determinado momento –capítulo dedicado a Feuerbach–, “Marx y Engels escriben que sólo reconocen una ciencia, la ciencia de la historia. Y preconizan tentativamente la unificación de la historia natural y de la historia humana, sociocultural (IA, 676)”.

La afirmación fue luego tachada en el manuscrito. ¿Por qué pregunta FFB? Se puede sugerir una explicación. La siguiente:

En primer lugar, “Marx no tiene todavía claro en 1845 con qué teoría naturalista enlazar su concepción materialista de la historia”. Sólo dispone de una antropología *filosófica* y esa antropología procede, precisamente, del autor que está criticando.

En segundo lugar, “Marx ha empezado a considerar por entonces que “su ciencia” era la economía política”.

Y en tercer lugar, el libro que Engels acababa de publicar y que a Marx le parecía un excelente punto de partida, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, “no era propiamente una obra historiográfica ni tampoco una obra de análisis económico sino lo que hoy llamaríamos una obra sociológica”.

Teniendo estas tres cosas en cuenta se comprende que les haya parecido excesivo decir que sólo conocían una única ciencia, la ciencia de la historia. De ahí seguramente se podía concluir “que en aquella fecha Marx aspiraba a ser un científico (un científico social, sobre todo) que tenía en la cabeza contribuir a una ciencia nueva, como queriendo

renovar el proyecto de Vico: una ciencia hecha a la vez de economía, sociología e historia”.

La lectura, unas veces apresurada y otras interesada, de Marx como científico social y como teórico de la política revolucionaria, sostenía FFB, tendía a olvidar el papel que ha jugado en su obra la crítica moral del capitalismo. “Son muchos los autores (desde Isaiah Berlin a los principales representantes del llamado marxismo analítico pasando por Louis Althusser) que han exagerado este punto”. Se ha insistido que el determinismo histórico de Marx subvalora el papel de la subjetividad de los hombres, que “deja fuera de consideración las razones morales tanto en la crítica del capitalismo como en la propuesta de sociedad alternativa, en la argumentación acerca de qué deba ser la sociedad comunista”.

Esa lectura, en opinión de FFB, era filológicamente inmantenible.

No sólo porque, como es evidente, la adhesión de Marx a la causa del proletariado fue debida a razones éticas, ideales “y porque esta adhesión es cronológicamente anterior a la justificación científica de la misma”, sino también porque estas razones no desaparecen en absoluto cuando formula la crítica de la economía política. “Marx no opone las razones del análisis científico (económico, sociológico o historiográfico) a las razones morales”. Dice otra cosa: dice que estas últimas “son insuficientes para comprender cómo funciona el mundo moderno, qué es en él la propiedad privada de los medios de producción, qué papel tienen el dinero y el crédito en el sistema capitalista, cómo se desarrolla el conflicto de intereses entre capital y trabajo”.

Era verdad que existían frases sueltas, escritas por Marx en esos años, “contra el “sentimentalismo filántrópico” y contra el “moralismo humanitarista” de los que llama “utópicos” o ‘utopistas” que podían sonar a amoralismo o inmoralismo. Pero, éste era el punto, “la crítica moral está constantemente presente en Marx”. Constantemente. Por lo que hacía a los escritos de aquellos años, esa crítica moral se puede percibir en tres niveles distintos:

Primero: “en su consideración crítica de las instituciones principales de la sociedad capitalista: dinero, sistema crediticio, forma de producir y distribuir los bienes, trabajo asalariado”.

Después, “en su crítica de la línea evolutiva principal que han seguido los economistas clásicos (Ricardo, James Mill y Bentham, principalmente)”.

Por último, “en la argumentación de las razones por las cuales se manifiesta a favor del comunismo”.

En su crítica a las instituciones Marx había denunciado “la bajeza” que encierra la estimación del hombre en términos dinerarios. “En el sistema capitalista “la individualidad y la moral humanas se han convertido en un artículo comercial” y la consecuencia última de “esa vileza” es la teatralidad mutua en las relaciones entre los hombres, el dominio “del disimulo y de la hipocresía”, que conducen hasta el extremo de que sobre el hombre sin crédito no sólo recae el sencillo juicio de que es pobre, sino también el veredicto condenatorio de que, además, no merece confianza y estima, de modo que se le convierte en

un paria sin socialidad, en un mal hombre”.

En ese sistema el hombre no es juzgado por lo que realmente es sino por lo que tiene, por lo que posee: “el juicio moral sobre el hombre, tanto en el estado como en la sociedad civil, queda así determinado por el crédito que concedan al particular las instituciones bancarias, de modo que, en la realidad, lo que ahí se llama moral es la mentira institucionalizada, la hipocresía y el egoísmo de la mera utilidad”. Esta situación tenía su reflejo también en el lenguaje cotidiano: “el lenguaje se deshumaniza hasta tal punto que el llamar a las cosas por su nombre parece un atentado contra la dignidad humana mientras que, en cambio, el lenguaje enajenado de los valores cosificados parece dignidad humana justa, segura de sí y conforme consigo misma”.

Cuando se repasaban con cuidado las especificaciones de la crítica marxiana a la economía nacional o política se daba uno cuenta en seguida de la importancia que en ella tienen también las consideraciones de tipo moral. El hecho de que Marx haya escrito muchos sarcasmos sobre la forma dominante de moralidad en la sociedad de su época no debía llamar a engaño, sostenía FFB. Era absurdo afirmar que el concepto marxiano de explotación no tiene connotaciones morales. “El significado primario de la explotación que caracteriza el sistema del trabajo asalariado es moral. Precisamente los fríos conceptos de la economía política han puesto de manifiesto, en opinión de Marx, que, bajo el capitalismo, el trabajador queda rebajado a mera mercancía; que la miseria del obrero está, por lo general, en razón inversa a la potencia y magnitud de su producción; que el resultado de la competición capitalista es el monopolio, la acumulación de riqueza en pocas manos; que la diferencia entre capitalistas y terratenientes tiende a desaparecer; que la sociedad toda tiende a la polarización entre la clase de los propietarios y la de los obreros desposeídos; que la hegemonía de la propiedad privada y del trabajo asalariado es un hecho”.

Todas estas comprobaciones facilitadas por la economía política eran para Marx, proseguía, muy apreciables en comparación con las especulaciones del historicismo y del romanticismo alemán “que en vez de ocuparse de lo profano idealizan el pasado y se quejan del presente”. Marx ha escrito muy explícitamente, en 1844, “que no quiere que nadie confunda su crítica de la economía política con la crítica romántica a la comercialización de la tierra. Él no quiere sentimentalismos ni añoranzas porque sabe que los que mandan no se andan con sentimentalismos y añoranzas”. Pero cuando sostiene que estas comprobaciones de los economistas sobre la sociedad moderna son “apreciables” había que entender que lo son *analíticamente*, o sea, desde el punto de vista del análisis, *no moralmente*. “Marx ha llamado varias veces “cínico” ese análisis de los economistas que le precedieron: cínico por la precisión y claridad descarnadas con que ha puesto de manifiesto el tipo de intercambio basado en la propiedad privada.”

Lo que hacía “cínico” el realismo descriptivo de la economía política, señala FFB, es precisamente el que los cultivadores de esa ciencia se queden por lo general en el análisis de lo que hay. Ahí

empezaban los reproches morales de Marx. Algunos de ellos son muy duros.

La economía, según Marx, parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. “Y no lo explica porque acepta como fundamento último el interés del capitalista y hace suyos los valores de éste: el egoísmo, la codicia, la guerra desatada entre codiciosos, la competición constante”. El economista político sigue siendo, para Marx, un hombre de negocios empírico en la medida en que representa “la manifestación, en forma científica, de los valores del sistema”. Cuando calcula, el economista introduce superficiales porcentajes o términos medios “cuyo objetivo es engañar o desinformar a la parte más numerosa de la población”; cuando trata del salario o de la relación entre capital y trabajo “el economista oculta la figura de la enajenación porque, aunque parte de que el trabajo es el alma verdadera de la producción, se lo da todo a la propiedad privada, se pone de esta parte.”

El economista no se interesa por los sufrimientos y las angustias del trabajador en paro porque, al encontrarse fuera de la relación laboral, le parece un fantasma que queda fuera de su reino (que no es de ese mundo). “Sólo conoce al obrero en la figura que le interesa, en cuanto animal de trabajo, como bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales. Por eso hace del obrero un ser sin sentidos, sin sensibilidad”. El economista reduce las necesidades del hombre-trabajador a lo imprescindible, “para el mantenimiento de la vida física porque la única necesidad que de verdad le importa es la del dinero. Y, al comportarse así, la economía política (que no es crítica) colabora a la infelicidad de la sociedad, al sufrimiento de la mayoría”.

Pero, por otra parte,” la economía, como ciencia de la riqueza y del dinero, no es neutral u objetiva en el conflicto entre trabajo y capital. Sigue siendo, en el fondo, una filosofía moral”. Una filosofía moral demediada y desdoblada. “Es filosofía moral que predica el egoísmo y la utilidad para unos, para los de arriba, y la utilidad y la resignación para otros, para los de abajo”. Y es al mismo tiempo una filosofía moral de la renuncia, de la privación y del ahorro. De manera que la economía, en lo que tiene de prescriptiva, esto es, de política económica, “es una ciencia con ideales morales: de un lado, predica la desmesura y el exceso, cuando habla de dinero; de otro, predica la autorrenuncia a toda humana necesidad, la exaltación de la figura del obrero que lleva a la caja de ahorros una parte de su salario”. Por eso, señalaba FFB, Marx pudo concluir: “Pese a su mundana y placentera apariencia la economía es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias. La moral de la economía nacional es el lucro, el trabajo y el ahorro, la sobriedad. La economía nacional de la moral es la riqueza con buena conciencia, con virtud, etc”. [OME 5, 392].

Lo que no le convence a Marx es el reproche genérico. Según éste, David Ricardo, James Mill, Jeremy Bentham y los economistas ricardianos “prescinden de la moral porque sus proposiciones no suenan moralizadoras”. De la misma manera que cuando dialoga con los filósofos Marx quiere explicar su representación invertida de la realidad a partir de lo que pasa en la realidad misma, “así también cuando

dialoga con los economistas pretende dar una explicación de la deshumanización y el carácter cínico de su lenguaje”.

En tres años, entre 1844 y 1847, Marx ha perfilado su propio punto de vista. Lo ha hecho por comparaciones sucesivas:

En un primer momento, al poner el acento en la crítica al carácter científico de la economía política, “ha aceptado sin más el calificativo de “cínicos” endosado por otros filósofos sociales (mayormente franceses) a Ricardo y los ricardianos”.

En un segundo momento, al comparar ideologías en este campo, “ha explicado (que no justificado) ese cinismo con la consideración de que el lenguaje de Ricardo y de los ricardianos no podía sino traducir lo que estaba pasando en el hogar clásico del capitalismo, Inglaterra, o sea, expresar las leyes morales “a su modo” [OME 5, 393]”.

En un tercer momento, discutiendo ya con Proudhon y otros escritores franceses, Marx “ha acabado eximiendo a David Ricardo de que su lenguaje suene cínicamente.

En este caso, Marx sigue afirmando que ciertos pasajes de los *Principia* ricardianos “son la expresión más acabada del cinismo porque pone, por ejemplo, al mismo nivel los gastos de fabricación de sombreros que los gastos de mantenimiento del hombre trabajador, lo que significa ‘transformar al hombre en sombrero’ (como efectivamente ocurre). Pero al llegar ahí, siendo ahora su objetivo polémico la crítica sólo moralizadora, “Marx da un paso más: no hay que gritar tanto sobre ese cinismo porque, al fin y al cabo, el cinismo está en las cosas y no en las palabras que expresan las cosas”. Ricardo es, por tanto, sólo el mensajero de las malas noticias. No hay que matar al mensajero. Hay que “interpretar su mensaje en el sentido de que, con su cinismo, está revelando los misterios de la burguesía”.

Al argumentar en esos años la misión histórica del proletariado Marx ha juntado razones de tres tipos: histórico-filosóficas, analíticas y morales. “El peso de esos argumentos es distinto según los contextos, pero no hay duda de que el origen de su justificación es ético-político, aunque, como he dicho ya, no necesariamente profético ni secularizador de otros mesianismos”.

En *La sagrada familia*, por ejemplo [OME, 6, 36], Marx ha escrito, en defensa de la perspectiva socialista, que “cuando se asigna al proletariado una misión histórico-universal no es porque se considere que los proletarios son dioses o están destinados a ir al Paraíso, sino más bien *por todo lo contrario*: porque en las condiciones de vida del proletariado (de aquel momento) se compendaban todas las condiciones de vida de la sociedad contemporánea en su extremo más inhumano; porque en el proletariado el hombre se ha perdido a sí mismo, se ha deshumanizado, pero a la vez ha adquirido conciencia teórica de esa pérdida; porque se ve forzado a rebelarse contra esa inhumanidad ante una indigencia que ya no es posible negar ni encubrir; porque para liberarse a sí mismo tienen que suprimir sus propias condiciones de vida; porque para suprimir sus propias condiciones de vida tiene que suprimir todas las condiciones de vida inhumanas en la sociedad actual”.

Todas esas cosas juntas podían ser mucho, y difíciles de realizar, y alguna de ellas discutible si se formula como un nivel de conciencia ya alcanzado entonces por el proletario, “pero no son ninguna truculencia económicamente determinada o teleológicamente prescrita”. Ese era el punto.

Se podría decir para concluir, señalaba FFB, que de la misma manera que Maquiavelo, al distinguir entre moral y política, no estaba implicando el desprecio de toda ética sino postulando precisamente *otra ética* para los asuntos públicos, “así también Marx, al fijarse en la importancia que lo económico tiene en nuestras sociedades modernas, no despreció las consideraciones morales sino que postuló otra ética, una ética, por así decirlo, del interés-deber”. No era su intención escribir en positivo esa otra ética del interés-deber, “sino llamar la atención acerca de los estragos que producen en la sociedad dos formas de interiorizar las relaciones socioeconómicas que son simétricas por ser ambas ideológicas: la de los que dicen lo que hay en las relaciones económicas típicas del capitalismo y se quedan tan anchos (o añaden que eso es lo que corresponde a la naturaleza humana) y la de los que critican a los economistas por su cinismo en la descripción de las relaciones entre capital y trabajo para luego instalarse en la especulación acerca de la autoconciencia del hombre sin necesidades materiales (o casi)”.

El siguiente capítulo hablaba de fantasmas, aquellos fantasmas que entonces recorrían territorio europeo.

PS: Sobre el término materialismo, estos textos de Sacristán:

1 (1967). Término técnico filosófico y a la vez de uso común y frecuente en el lenguaje cotidiano, “materialismo” es una de las voces más equívocas del discurso de los filósofos... Pero la confusión más importante en el uso del término “materialismo” está determinado por las conexiones objetivas que pueden admitirse entre dos sentidos filosóficos fundamentales de la palabra: un sentido ontológico y otro epistemológico... Según la primera de esas dos contraposiciones, el uso más corriente de “materialismo” es epistemológico: materialismo es en este caso la tesis, o el conjunto de tesis, según el cual el conocimiento es conocimiento de un ser externo a cualquier conciencia e independiente de ella. De la naturaleza de ese ser no se dice por de pronto nada concreto, y es plausible que la tesis materialista así entendida no necesite comprometerse en una afirmación filosófica acerca de la naturaleza del ser real o material... Si se atiende, en cambio, a la segunda contraposición, materialismo es la tesis o el conjunto de tesis según el cual todo el ser material es básica y genéticamente de la naturaleza del estudiado por la física... En cualquier caso, la distinción entre un sentido epistemológico y otro ontológico de “materialismo” no anula el parentesco entre ambos: parece coherente con la tesis de que el ser conocido es independiente de la conciencia (materialismo epistemológico) la tesis de que el ser real no es todo él, de la naturaleza de la conciencia, ni lo es básica y genéticamente (materialismo ontológico)...

2 (1981). El plano más o menos resueltamente especulativo en la que se dirimen a menudo controversias como la de la sociobiología ha llevado incluso a historiadores de la ciencia de inspiración kuhniana a tratar la cuestión con categorías propias de una historia de las marcas comerciales. Así, D. L. Hull, tras estimar que el fracaso de la frenología y el éxito del darwinismo en el siglo

XIX se debió a que el segundo fue capaz de seguir dando su nombre a conceptos y tesis que no tenían ya casi nada que ver con sus posiciones iniciales mientras que la frenología no mostró esa flexible capacidad de “hacer trampa”, aconseja a los sociobiólogos que, para ganar su controversia, se preocupen sobre todo de seguir llamando sociobiología a cualquier revisión de sus premisas, por destructiva que sea.

Pese a semejante ideologización del debate, el mensaje característico del “materialismo científico” para las ciencias sociales se diferencia del romántico porque se basa en aportaciones de conocimiento positivo, que van desde la genética y la dinámica de poblaciones hasta la etología pasando por la ecología, por la sociobiología y otras varias investigaciones menos generales.

Sobre el materialismo histórico, este breve apunte de 1967:

“El materialismo histórico es pues una concepción metacientífica de la historia, basada esencialmente en la decisión metodológica (metacientífica) que atribuye a la economía un papel fundamental en el conocimiento histórico y a lo económico una función análoga en la vida histórica. Pero la doctrina se completa subrayando que el papel básico de lo económico es básico también en el sentido de no integral: es también “meramente básico”. Con esto el materialismo histórico se distingue del economicismo, reducción de todos los fenómenos a economía. Según el materialismo histórico han de admitirse como formaciones reales históricas todas aquellas que, naciendo de la base económica, cristalizan luego a otros niveles o con otras cualidades. Un ejemplo destacado de estas formaciones o fuerzas es la consciencia de la clase obrera, que con su acción puede intervenir decisivamente no ya en la vida histórica en general, sino incluso en el fundamento económico de ésta, alterando, por ejemplo, la tasa del beneficio. Con ese reconocimiento de las formaciones y fuerzas que, aunque de génesis económica, se despliegan sin embargo en otros planos, el materialismo histórico es manifiestamente un materialismo dialéctico, o sea, no mecanicista, no reductivo...”

Finalmente, dos aproximaciones a Korsch:

(1985). Resulta interesante comparar su conducta con la del otro principal filósofo condenado, Karl Korsch, que aquel mismo año había publicado *Marxismo y filosofía*. Korsch no se retractó de su marxismo primero, tan hegelizante como el de Lukács, ni tampoco rectificó su *izquierdismo*. Por el contrario, empezó una larga y deprimente carrera de fundador de grupúsculos comunistas radicales que desembocó en el aislamiento completo durante su exilio en EE.UU. Pero lo notable es que Korsch acabó por abandonar completamente, en el curso de su vida, las posiciones hegelianas que compartió con Lukács en los veinte, mientras que éste, que tan prontamente aceptó en política el comunismo centrista de Lenin y el Gobierno soviético, siguió siendo un marxista hegeliano hasta en las grandes obras de su vejez (*Estética*, 1963). Sólo después de 1968 pareció algo dispuesto a revisar de verdad su pensamiento. La comparación entre Lukács y Korsch ilustra acerca de lo torpe que es identificar adhesión política con homogeneización intelectual, con *ortodoxia*, como suele hacerlo la literatura política trivial. Lukács se adhirió al comunismo estaliniano, muy antihegeliano, pero siguió cultivando su hegelomarxismo.

(1970). Cosa análoga ocurre con los izquierdistas neopositivistas de los años 20 y 30. Así, por ejemplo, Korsch criticaba a Lenin, todavía en 1938, por no haber visto “el punto de partida resueltamente materialista en que se basa la filosofía neopositivista”. Esa crítica está fuera de lugar: lo que había que ver

y que apreciar –ya desde Mach y Bogdánov– era, por ejemplo, el análisis formal que reduce, *sólo para fines internos del estudio de los lenguajes científicos*, la noción de objetividad a la de intersubjetividad, o la de axiomas evidentes a la de simplicidad, a eficacia deductiva, a “armonía de pensamiento”, como decía Mach. Muchas de esas nociones han sido ya abandonadas, incluso en el trabajo analítico que era su terreno propio y de origen. Pero eran apreciables (y su intención científica sigue siéndolo) como instrumentos destinados a traducir las afirmaciones generales y materiales sobre el mundo por enunciados de contexto interno al trabajo científico mismo y, por lo tanto, de manejo más simple formalmente exacto e inambiguo. En cambio, si esos enunciados se toman por afirmaciones sobre el mundo, entonces se tiene no el análisis de las teorías, no una “crítica de la experiencia”, sino el neopositivismo como filosofía de tipo tradicional...

Referencias: 1. “Materialismo”, *PM II*, pp, 294–296. 2. “Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales. Un esquema de discusión”, *Ibid.*, p. 457. 3. “Materialismo”, *PM II*, p. 300. 4. “¿Para que sirvió el realismo de Lukács?”, *PEYPA*, pp. 176–177. 5. “Lenin y la filosofía”, *PM I*, pp. 180–181.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 119–144.

El *Manifiesto Comunista* **El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXIV)**

“Un fantasma recorre Europa...” es el título del sexto capítulo de *Marx sin ismos* [1]. Unos versos de Brecht –*El Manifiesto en verso* [1945]– lo abren:

El Manifiesto./Las guerras destruyen el mundo y un fantasma
recorre campos de escombros./No nació en la guerra; también ha sido
avistado en la paz, desde hace mucho./ Terrible para los que gobiernan,
pero amable con los niños de los suburbios./ Asomándose a una pobre
cocina y meneando la cabeza ante platos semivacíos./ Esperando luego
a los agotados junto a la verja de minas y astilleros./ Visitando amigos
en la cárcel, y pasando allí sin salvoconducto./ Ha sido visto incluso en
oficinas,/ oído incluso en salas de audiencias,/ a veces ascendiendo a
gigantescos tanques/ y volando en mortíferos bombarderos,/ hablando
muchos idiomas, todos. Y callando en muchos./ Huésped de honor en
los tugurios y temor de los palacios./ Venido para quedarse
eternamente: su nombre es comunismo.

Marx escribió (con Engels) el *Manifiesto comunista* a finales de 1847, recuerda FFB. “En los meses inmediatamente anteriores las consecuencias de la crisis económica empezaban a hacerse patentes en varios países de Europa y la guerra civil en Suiza parecía anunciar un nuevo ciclo de conflictos sociopolíticos.” Cuando el texto alemán del *Manifiesto* vio la luz, en Londres, donde Marx estaba exiliado, a finales de febrero de 1848, ya había comenzado, en Italia y en Francia, “la más europea de las revoluciones de la historia”. La insurrección popular triunfaba en París, la monarquía de Luis Felipe era derrocada y se formaba en Francia un gobierno republicano con participación socialista.

El capítulo, tal vez uno de los mejores de un libro pletórico de apartados excelentes, presenta los siguientes apartados: “Un texto excepcional”, “Un clásico para los de abajo”, “En la tradición liberadora, más allá de la utopía”, “Un texto perturbador”, “Manifiesto, no catecismo”, “Dar nombre a las cosas”, “1848”, “Partido”, “Democracia y revolución”. De recomendación obligada, me centro en los dos últimos apartados.

“Vayamos, pues, al significado de las palabras, ya que éstas importan”, apunta FFB en la sección “Partido”. El *Manifiesto* es manifiesto de un partido, del partido comunista. En nuestros días asociamos la palabra “partido” a un tipo de organización política, una organización que “los europeos hemos llegado a conocer muy bien en las últimas décadas”. Pero las palabras tienen su historia. ¿Qué se entendía en 1848 por partido y qué entendían por ello Marx y Engels?

Antes de las revoluciones de 1848, durante ellas e incluso después de su derrota, apunta FFB, “partido” es término polisémico, designa cosas diversas. En primer lugar, se daba a veces ese nombre “a un conjunto de ciudadanos que se veían y trataban en base a afinidades filosóficas o político-ideológicas sin organización, ni periodicidad ni

estatutos compartidos”. Marx, por ejemplo, había hablado, en este sentido, del partido filosófico en Alemania. “Partido” era también, en aquel contexto, proseguía el autor, “el conjunto de partidarios de una determinada personalidad con influencia ciudadana o cívica”. No el partido tal o el partido cual, con un programa definido, determinado y explícito, sino el partido *de*. Por “partido” también se entendía “el grupo que formaban determinadas personas en torno a revistas de orientación vagamente político-cultural”. En un sentido más amplio, y más abierto, partido “se identificaba con tal o cual clase social o fracción de clase; se denominaba así la organización de una clase o estamento social con intereses definidos en su enfrentamiento con otras clases” [Marx (y Engels), sostiene FFB, emplean la palabra en esta acepción en el *Manifiesto*]. “Partido”, finalmente, es esta nuestra noción, es la organización política o sociopolítica estructurada de una manera estricta: con afiliación, estatutos, reglas internas de funcionamiento y programa propio.

La mayor parte de las organizaciones de trabajadores demócratas, socialistas o comunistas, de aquella época han sido todas esas cosas o varias de ellas a la vez sin llegar a autodenominarse “partidos”, comenta FFB. “Unas veces porque los poderes existentes no las habría permitido mantenerse con ese nombre en la legalidad vigente; otras porque sus dirigentes tenían asumido el carácter clandestino y conspiratorio de la organización y preferían relacionarse y actuar de forma parecida a lo que hoy llamamos “sectas”; otras, tal vez, porque tales organizaciones aspiraban a ser “enteros” o “uniones””. En cualquier caso, esas mismas organizaciones se habían llamado a sí mismas “sociedad”, “asociación”, “comuna”, “comunidad” o “fraternidad”, “casi nunca partido en el sentido propio o restringido que hoy día damos a la palabra”.

Lo más parecido a un partido –en el sentido actual de la palabra–, señalaba FFB, entre las organizaciones socialistas de la época era precisamente la asociación que había encargado a Marx y Engels la redacción del *Manifiesto comunista*. Pero ésta, recuérdese, tampoco se llamaba partido, sino “liga”, la “Liga de los Comunistas”.

Hablando con propiedad, el autor solía hacerlo así, “Marx no tuvo partido nunca”. Podía parecer paradójico a todos aquellos que durante algún tiempo habían asimilado el término –“partido”– a la realidad del partido comunista. Pero era así. “Las dos únicas veces en su vida que Marx se ha dedicado a la política activa, primero entre 1848 y 1850 y luego entre 1864 y 1872, lo ha hecho en el marco de organizaciones que no son asimilables al partido político en sentido moderno”. Si hubo un momento en que la Liga de los comunistas pudo ser eso, remarcaba el ex militante del PSUC, entonces miembro activo de Izquierda Unida en Catalunya, de EUiA, “la verdad histórica es que no llegó a serlo”. La Primera Internacional fue, como rezaba su nombre, “una asociación de trabajadores con vocación mundialista, secciones que eran algo más que corrientes internas y una organización más parecida a la de los movimientos sociopolíticos que a la de los partidos”. Además, por si fuera necesario recordarlo, después de haber sido miembro de su comité central por unos pocos meses (no más de seis), “Marx volvió la

organización de la Liga comunista, en Colonia, durante el verano de 1848 y volvió a apartarse de ella (disolviendo su propia corriente) cuando, ya en Londres, un par de años después, se produjo un intento de reconstitución de la misma que no compartía. “

Desde 1970, apunta FFB, gracias al trabajo de investigación de Bert Andreas, se empezó a conocer bastante bien lo que había sido “la historia de la Liga de los comunistas entre 1847 y 1852, el papel que jugaron en aquella organización Marx y Engels y los motivos por los cuales éstos llegaron a pensar que la Liga no era, en las circunstancias dadas, el partido de la revolución”. Estos motivos, los de Marx y Engels, los por ellos aducidos, matizada FFB, podían o no ser compartidos y podían ser o no ser considerados razonables, pero, en cualquier caso, no eran motivos abstractos “contra el partidismo en general, sino que tienen que ver precisamente con el desarrollo de la revolución y la contrarrevolución en Alemania y Francia”. Marx no había argumentado en esos años ni contra la existencia de los partidos políticos, así, en general, ni a favor del partido único, así, en concreto. Considerando lo que entonces existía, señala FFB, “argumentó sencillamente a favor de un tipo o forma de partido que todavía no existía.”

Hay un elemento de continuidad, en opinión del autor, entre lo que se dice en el *Manifiesto* que había que hacer y lo que realmente hicieron Marx y Engels entre 1848 y 1849. El siguiente: “en el apartado cuarto del *Manifiesto*, al tratar de la posición de los comunistas, es decir, de la Liga, frente a los diversos partidos opositores, Marx y Engels habían escrito que en Francia se adherían al Partido Socialista Democrático de Ledru–Rollin y de Louis Blanc y que en Alemania actuaban conjuntamente con la burguesía contra la monarquía absoluta [OME 9, 168–169]”. Como Marx y Engels consideraban una cuestión básica el que los comunistas no ocultaran a nadie sus ideas, en ambos casos, prosigue FFB, al declarar su adhesión a otros partidos, o su colaboración con ellos, se habían regido por un principio que se podía expresar como “aliados pero críticos”. O sea, “declarando en cada momento y en cada caso los objetivos propios, autónomos, que se persiguen y las diferencias tácticas y estratégicas respecto de los otros”. Eso mismo es lo que habían hecho ellos mismos en los meses que siguieron, con ese mismo criterio habían actuado “en los lugares en que les cogieron los hechos, en Bruselas, en París, en Colonia, otra vez en París y luego en Londres; y ateniéndose a ese criterio han analizado el desarrollo de los acontecimientos y han intentado influir en ellos.”

En los primeros meses de 1848 la Liga de los comunistas creció, recuerda FFB. Algunos de sus miembros, particularmente en Alemania, “llegaron a jugar un papel de cierta importancia en los levantamientos revolucionarios”. Sin embargo, el total de los efectivos de la Liga nunca llegó a rebasar la cifra de cuatrocientos (contando las redes o comunidades establecidas en Colonia, París y Londres). En Alemania, los miembros de la Liga debían ser aproximadamente un centenar, algo más tal vez: “muy pocos para un partido de obreros con objetivos tan altos como los proclamados en el *Manifiesto*; y, además, divididos acerca de la mejor forma de intervenir después de la insurrección de

marzo en Berlín, de la abdicación de Luis de Baviera y de que empezaran a tomar cuerpo las promesas de reforma política”. En esas condiciones Marx se vio obligado a concretar la fórmula del *Manifiesto* “sobre la actuación conjunta de los comunistas con la burguesía contra la monarquía absoluta y contra la propiedad feudal de la tierra, en la revolución democrática”. Es en ese contexto, al hilo de los acontecimientos de 1848 y mientras trataba de propiciar con los suyos la consolidación de las revoluciones democráticas, cuando Marx había hecho su elección en lo que concernía al partido:

En vez de potenciar aquel partido, organizado pero muy minoritario, que era la comunidad alemana de la “Liga de los comunistas”, Marx había optado por una publicación periódica que permitiera aumentar la difusión de sus ideas: la *Nueva Gaceta Renana*. Y, desde ella, a través de un periódico que se presentaba como “órgano de la democracia”, había propuesto a los miembros de la Liga “actuar políticamente como ala izquierda del partido demócrata alemán manteniendo al mismo tiempo las asociaciones o comunidades propiamente obreras”.

El partido demócrata, recuerda, era en la Alemania de entonces un conglomerado de fuerzas sociales y políticas, intelectuales y pequeño burguesas, también de extracción popular, que aspiraban a la democracia representativa y constitucional. En la perspectiva de Marx, “actuar en aquellas condiciones como ala izquierda de este otro partido significaba intentar radicalizar sus objetivos (sobre la forma del sufragio, sobre la forma de Estado y sobre el tipo de impuestos alternativos a los feudales, principalmente) para llevar la revolución alemana en curso a sus últimas consecuencias”. Lo cual suponía reconocer, de un lado, que el proletariado era todavía en Alemania una minoría y proclamar, de otro lado, “que la minoría organizada en las asociaciones y comunidades obreras era el sector más consecuentemente interesado en acabar con el antiguo régimen absolutista y feudal.”

Con tal composición de lugar, con esta perspectiva disolvió Marx el comité central de la Liga de los comunistas del que formaba parte. Nada menos. Su argumento principal para actuar así, señala FFB, no había sido doctrinario sino circunstanciado: “aunque el proletariado aspira a ser una clase autónoma y, por tanto, a la propia organización política, el sentido común exige unirse a otro partido igualmente de oposición para impedir la victoria del adversario, en este caso para impedir la permanencia de la monarquía absoluta y del burocratismo prusiano o su restauración de hecho”. El sentido común crítico.

Con esa idea, y en los meses que van de mayo de 1848 a enero de 1849, Marx había desplegado, a través de la *Nueva Gaceta Renana* y de la Asociación democrática de Colonia, “una intensa actividad política tratando de coordinar simultáneamente diferentes asociaciones obreras de los estados alemanes.”

La pregunta esencial: ¿disolver la Liga y constituir su sección alemana como ala izquierda, radical, del partido demócrata no significaba renunciar al proyecto de autoorganización autónoma del

proletariado? ¿Fue Marx un derechista? “Algunos compañeros de Marx en la Liga responderían afirmativamente a esta pregunta”, señala FFB, y algunos otros, partidarios igualmente de la autonomía política proletaria, además, se lo habían echado en cara. En esos meses, y luego en Londres, Marx había sido acusado varias veces de “reaccionario” y de “liquidador”. Nada menos. Debía añadirse, sin embargo, que el propio Marx, en la época de la *Nueva Gaceta Renana*, “ha seguido escribiendo sobre la necesidad de consolidar el partido de los proletarios, sobre todo a partir del momento en que el reflujo de la oleada revolucionaria se hizo evidente tanto en Francia como en Alemania.”

Toda la documentación disponible acerca de los debates en las varias asociaciones de las que formó parte y el contenido de sus artículos y sueltos en la *Nueva Gaceta Renana* [Obras de Marx y Engels [2] 9, 235 y ss. y OME 10, 73, 156, 284, 319, 345, 371 y ss.] inclinaban a concluir que, en esa época, “Marx no ha considerado excluyente ni contradictorio actuar en el marco de un partido demócrata, como corriente de extrema izquierda, y potenciar al mismo tiempo la organización autónoma de las asociaciones obreras.” A lo sumo, proseguía FFB, había acentuado su dedicación a una u otra cosa “en función de consideraciones tácticas vinculadas al análisis de la coyuntura”. Antes de febrero de 1849 había puesto el acento en lo primero; desde la primavera, en lo segundo. Era dialéctico (no es FFB quien escribe). Fue entonces cuando “decidió retirarse del comité regional de los demócratas renanos para dedicarse a cohesionar las asociaciones obreras de la provincia.”

El siguiente apartado de este capítulo está dedicado a la democracia y a las revoluciones. Vale la pena detenerse un momento en él.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 145–170.

[2] Las obras de Marx y Engels cuya traducción dirigió Sacristán a mediados de los setenta. De los volúmenes pensados, se editaron 11 en total (entre ellos los dos primeros libros de *El Capital* en tres volúmenes). Salvo error por mi parte, FFB no pudo participar en estos trabajos.

Esta fue la nota editorial sobre las *OME* que Sacristán escribió:

“*OME* (Obras de Karl Marx y Friedrich Engels) va a ser la primera edición general de las obras de ambos autores en lengua castellana. Se ha decidido no llamar a la edición “Obras completas” porque el criterio con el que establecer hasta qué punto es completa una edición de las obras de Marx y Engels no se puede fijar todavía de un modo estricto desde el punto de vista filológico. Están en curso los trabajos de una edición internacional completa, crítica y políglota de esas obras, con un criterio inequívoco de completud, el que consiste en editar absolutamente todo trozo de papel escrito por Marx o Engels: KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Gesamtausgabe* (MEGA), edición del Instituto de Marxismo–Leninismo del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética y el Instituto de Marxismo–Leninismo del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania, Berlín, Dietz Verlag, 1972 y siguientes. Pero la edición de esta “Nueva MEGA” cubrirá con sus 100 volúmenes previstos, varias décadas. Tiene, además, una intención histórico-crítica poco realizable en una traducción. *OME*, que se beneficiará de los

resultados editoriales del equipo de la Nueva MEGA, entiende por obras de Marx y Engels, sin que la mención “completas” se imprima en sus volúmenes, la edición general más completa hoy existente, publicada por los mismos institutos que ahora trabajan en la Nueva MEGA: KARL MARX –FRIEDRICH ENGELS, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag, 1961–1968, 39 volúmenes más dos volúmenes complementarios y otro de índices. *OME* incluirá también textos no publicados en esa edición –que se mencionará mediante la sigla *MEW*–, pero que estén ya disponibles o se hagan disponibles mientras procede la edición de *OME*.

Para describir el fondo básico del que parte *OME* se puede tener en cuenta la estimación por el equipo editorial de la Nueva MEGA de lo que abarca la edición *MEW*: “La particular importancia de esta edición <MEW> consiste en que ha hecho accesibles casi dos terceras partes de los escritos de los fundadores del marxismo <...> «KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Gesamtausgabe* (MEGA), *Proband*, pág. 9). A lo que hay que añadir que el otro tercio, el que la Nueva MEGA sacará por primera a la luz, se compone de textos bastante menos considerables. Los editores de la Nueva MEGA escriben al respecto lo siguiente en su presentación del tomo de muestra: “A las obras, artículos y cartas ya componen la segunda edición rusa de las obras y la edición alemana basada en ella <o sea, *MEW*> se añadirá trabajos y cartas menores o descubiertos desde entonces. Pero ante todo se publicará también todos los manuscritos, proyectos, extractos, anotaciones marginales en libros, etc. Además, aparte de las cartas de Marx y Engels, se recogerá también todas las cartas de terceras personas dirigidas a ellos o intercambiadas entre sí. Sólo estos nuevos materiales publicados llenará varias docenas de tomos”. (*Obra citada*, pág. 11).

OME recogerá los nuevos materiales que haga accesibles la Nueva MEGA en volúmenes posteriores al 68 de su plan inicial. Nuestra editorial ha concertado con la editorial Dietz el acuerdo correspondiente. Asimismo se ha convenido por ambas editoriales una comunicación habitual con objeto de recoger en *OME* las rectificaciones de descifrado y lectura que el renovado trabajo con todos los manuscritos de los autores permita a los editores de la Nueva MEGA.

En cambio, no se considera tarea de *OME* reproducir el aparato crítico que acompaña a los textos de la Nueva MEGA. *OME* pretende ser una edición elemental de estudio y presentar todas las obras y escritos de Marx y Engels en el plazo más breve posible y en un conjunto esencialmente completo que termine con una circunstancia anómala para tratarse de una lengua que se habla en más de un continente: la circunstancia de que las obras de Marx y Engels no se hayan editado nunca de un modo sistemáticamente completo.

El carácter de la edición determina la anotación de *OME*: las notas se proponen sólo facilitar la información necesaria para asegurar la comprensión del pensamiento –las tesis, las argumentaciones, etc.– de los autores. No se proponen tareas de crítica textual ni, sobre todo, de interpretación doctrinal.

El criterio general de composición de los volúmenes es cronológico, aunque con la laxitud provocada por la diferencia entre fecha de redacción y fecha de aparición, y con ciertas excepciones que se verá más adelante.

Los volúmenes de *OME* constan de una nota introductoria que declara el contenido del volumen y el texto original traducido; sigue a eso el texto del autor, o de los autores; luego un índice analítico de conceptos y otro de nombres; luego, cuando el texto lo requiere o permite, la bibliografía o literatura utilizada por los autores; por último, apéndices sobre cuestiones varias (por ejemplo: equivalencias de unidades).

El criterio editorial para la traducción de *OME* consiste en traducir a un

castellano lo más próximo posible de la lengua común, evitando germanismos, anglicismos, etc., así como neologismos de raíces griegas o, en general, no latinas; pero sin dejar por eso de tecnificar los conceptos característicos de los autores traducidos. El equipo de traductores de *OME* comparte unánimemente esos principios. En cambio, la adopción de un léxico único en todos sus elementos y de criterios uniformes de gusto lingüístico habría exigido de la dirección editorial una normativa inflexible de la bondad de cuyos efectos pareció razonable dudar. Por eso, aunque toda traducción ha sido discutida en la dirección editorial y ésta asume la responsabilidad por la fidelidad a los textos originales, sin embargo, cada traductor es responsable de las peculiaridades léxicas y estilísticas de los textos que firma.

Las notas de Marx y Engels se numeran como en la edición base (*MEW*) y sus textos aparecen a pie de página. Las notas de los traductores se numeran correlativamente a lo largo de cada volumen –pero anteponiendo a la cifra un asterisco– y también se presentan a pie de página, aunque separadas de las de los autores por un filete. Cuando *OME* reproduce total o parcialmente una nota u otro elemento editorial de *MEW* lo indica explícitamente.

Las inserciones del traductor –reducidas al mínimo– se ponen entre las grapas < >. Los corchetes [] se reservan para las inserciones que se recojan en *OME* de los editores alemán o, en su caso, francés, inglés o italiano. Las llaves { } para las notas e inserciones de Engels en textos de Marx editados por él. Los textos tachados por los autores en manuscritos editados y publicados en *OME* se ponen entre los signos < >. En algunos volúmenes es posible disminuir las clases de signos utilizados con esos fines editoriales, pero entonces suele ocurrir que se usen en otras funciones. Siempre se indica explícitamente esa circunstancia, cuando es el caso, en la nota previa editorial.

La naturaleza de *OME* –una edición de estudio– no ha parecido compatible con introducciones doctrinales. Por otra parte, parece natural que la casa editorial recoja el trabajo científico-editorial de los traductores en el marco de *OME* misma. Por eso, cuando en el curso de su trabajo de traducción algún miembro del equipo de *OME* redacta algún texto interpretativo, o crítico, o erudito, etc., relacionado con las obras de Marx y Engels, puede proponer la publicación de su escrito en una colección de cuadernos titulada “*OME – HOJAS DE TRABAJO*”. La decisión acerca de si un texto propuesto se publica o no en esa colección compete al colectivo de todos los miembros del equipo.

He aquí, por último, los títulos de los 68 volúmenes inicialmente previstos en *OME*:

1. Karl Marx, Diferencia entre la filosofía natural democrática y la epicúrea. Otros escritos de 1835–1841.
2. Friedrich Engels, “Anti-Schelling”. Otros escritos de 1833–1841.
3. Karl Marx, Críticas sobre la libertad de prensa y el robo de leña. Otros escritos de 1842–1843.
4. Friedrich Engels, Esbozo de una crítica de la economía nacional. Otros escritos de 1842–1845.
5. Karl Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844 y escritos de los Anales franco-alemanes.
6. Friedrich Engels, La situación de la clase obrera en Inglaterra. Karl Marx, Friedrich Engels, La Sagrada Familia. Otros escritos de 1845–1846.
7. Karl Marx, Friedrich Engels, La Ideología Alemana. Otros escritos de 1845–1846.
8. Karl Marx, Miseria de la filosofía. Karl Marx, Friedrich Engels, Otros escritos de 1846–1847.
9. Karl Marx, Friedrich Engels, Manifiesto del Partido comunista. Artículos de la Nueva Gaceta Renana (I). 1847–junio de 1848.

10. Karl Marx, Friedrich Engels, Artículos de la Nueva Gaceta Renana (II) julio-noviembre de 1848.
11. Karl Marx, Friedrich Engels, Artículos de la Nueva Gaceta Renana (III). Noviembre de 1848-abril de 1849.
12. Karl Marx, Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850. Karl Marx, Friedrich Engels, Artículos de abril 1848-febrero de 1850.
13. Friedrich Engels, Revolución y contrarrevolución en Alemania. Karl Marx, Friedrich Engels, Escritos de marzo de 1850-junio de 1851.
14. Karl Marx, El 18 de Brumario de Louis-Napoleon. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo 1851-1853.
15. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo. Abril-Octubre de 1853.
16. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo. Octubre de 1853-junio de 1854. Karl Marx, Lord Palmerston,
17. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo. Junio-diciembre de 1854. Karl Marx, España revolucionaria.
18. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo. Enero-julio de 1855.
19. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo. Julio de 1855-diciembre de 1856. Friedrich Engels, Los ejércitos de Europa.
20. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo 1857-1858.
21. Karl Marx, Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse), I.
22. Karl Marx, Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse), II.
23. Karl Marx, Contribución a la crítica de la economía política. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo. Enero-agosto de 1859.
24. Karl Marx, Herr Vogt. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo. Agosto-diciembre de 1859.
25. Karl Marx, Friedrich Engels, Artículos de la New American Cyclopaedia (1857-1860).
26. Friedrich Engels, Historia del cañón rayado. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo 1860.
27. Karl Marx, Friedrich Engels, Periodismo 1861-1864.
28. Karl Marx, Salario, precio y beneficio. Friedrich Engels sobre el Libro I de El Capital. La I Internacional hasta 1868.
29. Karl Marx, Friedrich Engels, Escritos sobre la cuestión irlandesa. La I Internacional 1868-1870.
30. Friedrich Engels, Sobre la guerra franco-prusiana. Karl Marx, Friedrich Engels, Materiales de la I Internacional hasta la Comuna de París (marzo de 1871).
31. Karl Marx, La guerra civil en Francia. Karl Marx, Friedrich Engels, Materiales de la I Internacional hasta febrero de 1872.
32. Friedrich Engels, Sobre el problema de la vivienda. Karl Marx, Friedrich Engels, Materiales de la I Internacional hasta junio de 1873.
33. Karl Marx, Friedrich Engels, Un complot contra la Internacional. Otros escritos de 1873-1874.
34. Karl Marx, Crítica del programa de Gotha. Friedrich Engels, El desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia. Karl Marx, Friedrich Engels, Otros escritos hasta la muerte de Marx.
35. Friedrich Engels, La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring. ("Anti-Dühring").
36. Friedrich Engels, Dialéctica de la naturaleza.
37. Friedrich Engels, El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado. Otros escritos de 1883-1889.
38. Friedrich Engels, Crítica del Programa de Erfurt. Otros escritos de 1890-

- 1892.
39. Friedrich Engels, Sobre el cristianismo primitivo. Últimos escritos. (1893–1895).
40. Karl Marx, El Capital, libro I, 1.
41. Karl Marx, El Capital, libro I, 2.
42. Karl Marx, El Capital, libro II.
43. Karl Marx, El Capital, libro III, 1.
44. Karl Marx, El Capital, libro III, 2.
- 45–48. Karl Marx, Teorías sobre la plusvalía.
49. Correspondencia entre Marx y Engels. 1844–1851.
50. Karl Marx, Friedrich Engels, Cartas a terceros hasta 1851.
51. Correspondencia entre Marx y Engels. 1852–1855.
52. Karl Marx, Friedrich Engels, Cartas a terceros. 1852–1859.
53. Correspondencia entre Marx y Engels. 1856–1859.
54. Correspondencia entre Marx y Engels. 1860–1864.
55. Karl Marx, Friedrich Engels, Cartas a terceros. 1860–1867.
56. Correspondencia entre Marx y Engels. 1864–1867.
57. Correspondencia entre Marx y Engels. 1868–julio de 1870.
58. Karl Marx, Friedrich Engels, Cartas a terceros. 1868–1871.
59. Correspondencia entre Marx y Engels. julio de 1870–marzo de 1883.
60. Karl Marx, Friedrich Engels, Cartas a terceros. 1872–1874.
61. Friedrich Engels, Cartas a terceros. 1875–1880.
62. Karl Marx, Friedrich Engels, Cartas a terceros. 1881–mayo de 1883.
63. Friedrich Engels, Correspondencia. Abril de 1883–1885.
64. Friedrich Engels, Correspondencia. 1886–1888.
65. Friedrich Engels, Correspondencia. 1889–1890.
66. Friedrich Engels, Correspondencia. 1891–julio de 1892.
67. Friedrich Engels, Correspondencia. Agosto de 1892–1893.
68. Friedrich Engels, Correspondencia. 1894–1895.
- sin numerar Índices y claves de la colección.

La distribución de los volúmenes, aunque obedece a un genérico criterio cronológico (con la excepción tradicional de *El Capital*), responde a necesidades técnico-editoriales y de comercialización y distribución del grupo editorial Grijalbo, al que el equipo de edición de OME expresa aquí su reconocimiento del esfuerzo que ha emprendido.

Más sobre el *Manifiesto*

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXV)

“Un fantasma recorre Europa...”, así se indicó, es el título del sexto capítulo de *Marx sin ismos* [1]. El capítulo presenta, tal como ya se apuntó, los siguientes apartados: “Un texto excepcional”, “Un clásico para los de abajo”, “En la tradición liberadora, más allá de la utopía”, “Un texto perturbador”, “Manifiesto, no catecismo”, “Dar nombre a las cosas”, “1848”, “Partido”, “Democracia y revolución”. Se ha comentado el penúltimo apartado; me centro ahora en “Democracia y revolución”, términos que algunos, hasta no hace demasiado tiempo, considerábamos un oxímoron cuando una simple una insuperable contradicción.

La otra gran palabra cuyo significado convenía precisar en este contexto, señala FFB, era “democracia”. ¿Era Marx demócrata? Si lo era, ¿en qué sentido lo era? A estas dos preguntas responde el autor de *Por una universidad democrática* en este apartado, el último del capítulo.

Sobre este nudo se había discutido al menos tanto como acerca de las convicciones de Marx sobre el judaísmo. No de manera inocente ni políticamente plana. En muchos casos, desde luego, la discusión estaba mediatizada por el significado que nosotros nos hemos acostumbrado a dar a palabras como “democracia” y “demócrata” en la segunda mitad del siglo XX (y en lo que llevamos del siglo XXI) y “por las declaraciones explícitas de muchos comunistas de este siglo en el sentido de que, socialmente hablando, hay o puede haber otra cosa mejor que la democracia política representativa”. La “dictadura” del proletariado por supuesto.

Se debían aclarar, pues, preliminarmente dos cosas. Una, elemental pero muy necesaria: “que el concepto de democracia en el lenguaje y la práctica políticas de 1848 (no sólo en el lenguaje y la práctica de Marx) tiene muy poco que ver con la concepción formal y normativa de la democracia imperante en este fin de siglo”. Dos: no menos elemental pero conceptualmente más importante aún: “la dictadura proletaria, de la que Marx empezó a hablar en 1849, no es una forma de estado, ni un régimen político que se oponga a la democracia”. Nada de eso. ¿Qué era entonces? “La postulación de una situación transitoria en un proceso revolucionario inspirada en el modelo jacobino francés.”

Lo que entendíamos actualmente, de manera habitual, por democracia no existía en 1848 en ningún país [2]. Allí donde existía el sufragio, éste no era universal; la elección de los representantes de la parte de la ciudadanía no era directa; los poderes judicial y legislativo estaban mediatizados por otros poderes materiales; los textos constitucionales no habían sido votados por el pueblo; la alternancia no estaba garantizada. Por lo general, señala FFB, “los partidos democráticos y las personas demócratas de la época se autodefinían así con la consideración de que en sus países no había democracia o los

parlamentos y constituciones existentes, bajo la monarquía absoluta o constitucional, no merecían el nombre de democráticos hablando con propiedad”. La mayor parte de los demócratas franceses había compartido con Marx la idea de que la monarquía parlamentaria de Luis Felipe no era una democracia. Del mismo modo, los demócratas alemanes de 1848 habían compartido con Marx la idea de que el sistema representativo al que aspiraba la burguesía alemana no era democrático. Muchos trabajadores y sufragistas, cartistas o no, habían compartido con Marx la idea de que el sistema parlamentario inglés, “al excluir del mecanismo electoral a la clase obrera y a las mujeres, sólo podía ser considerado una democracia demediada”.

Los partidos y las personas demócratas de la época compartían, además, otras dos convicciones: 1) democracia y revolución eran inseparables, “sin revolución no había democracia porque en ninguna parte los derechos son otorgados a los de abajo sino que se conquistan”, y 2) sólo había tres ejemplos contemporáneos en los cuales inspirarse –y aún con reservas en esa inspiración– en asuntos democráticos Suiza, Inglaterra y Estados Unidos.

También Marx había expresado estas convicciones. En 1847, por ejemplo, había alabado “la democracia suiza al tiempo que llamaba la atención acerca de los peligros por los que ésta estaba pasando”. En 1848, “discutiendo con burócratas prusianos y liberales alemanes que después de la revolución defendían una democracia restringida”, había señalado las diferencias de esta propuesta, típicamente alemana, con la monarquía parlamentaria inglesa y con la federación de estados unidos de Norteamérica. Pero, ahí empezaban las diferencias con los demócratas que sólo eran liberales, “ya antes de 1847 Marx había llamado la atención acerca de los límites de estas otras democracias (particularmente la inglesa y la norteamericana) *en el plano social*”. Así, en 1848, insistiría en esa misma línea “polemizando con los liberales alemanes que ponían como modelo la democracia belga de la que él mismo, siendo refugiado político, había sido expulsado [OME 10, 194]”.

La convicción de que democracia y revolución eran inseparables y la observación–creencia de que las democracias entonces realmente existentes presentaban algo más que un déficit en la cuestión social, apuntaba FFB, llevó a Marx a una conclusión que le alejaba definitivamente del liberalismo político del momento. La conclusión marxiana:

En el futuro, sólo la participación directa del proletariado en los asuntos políticos (¡directa!), ésta por vía revolucionaria, podía garantizar realmente la democracia. Tal conclusión, añade el autor de “Nuestro Marx”, admitía matices: “siendo la democracia el gobierno del pueblo y siendo el proletariado la mayoría del pueblo en aquellos lugares en los que, como Inglaterra, ya se había consumado la revolución burguesa, se podía prever algo así como una consolidación / ampliación de la democracia por vía relativamente pacífica, a través de la universalización del sufragio”. En cambio, donde el proletariado no era todavía mayoría y además reinaba el absolutismo político, la democracia tendría que ser conquistada por vía revolucionaria por el proletariado (en alianza con la

burguesía). Habría otras precisiones que hacer. La más importante en este contexto era que “al calibrar la importancia del proletariado, tanto por el número como por su función en la sociedad”, Marx había deducido–inferido que, en general, “la conquista de la democracia empezaba a identificarse con la configuración del proletariado como clase social y con la conquista del poder político por esa clase.”. Ni más ni menos

Por eso, señalaba FFB, en el *Manifiesto* se identifica la elevación del proletariado a clase dominante con “la conquista de la democracia” [OME 9, 156]. La tesis la ha desarrollado con rigor y documentación Joaquín Miras entre nosotros. Si nos regimos por el lenguaje de hoy en día, sostenía FFB, “habría que decir que las medidas que Marx propuso para caracterizar la conquista de la democracia son de dos tipos: profundizadoras de anteriores conquistas de la revolución francesa unas (educación general pública y gratuita, imposición progresiva, limitación del derecho de herencia) y socializadoras otras (estatalización de la banca, del crédito y de los transportes, nacionalización de las fábricas)”. Medidas propias, resumía el autor, de lo que actualmente llamamos un estado social de derecho unas y propias de lo que sería un estado socialista otras. Si se prefiere otro lenguaje, sostenía igualmente FFB, “también se podría decir que éste era un programa democrático radical, el propio de la extrema izquierda política del momento. Pero lo esencial no es eso”.

Lo esencial en este nudo es que el *Manifiesto* no decía nada o casi nada acerca de la forma política de esa democracia. Sólo hablaba de que para conquistar la democracia haría falta la revolución y algunas “intervenciones despóticas”. Ninguna de las medidas que se proponen en el *Manifiesto* tiene nada que ver “con la organización política del Estado; son medidas de tipo económico–social, y, por consiguiente, sólo políticas en sentido derivado.” La comparación de las diez medidas propuestas en el *Manifiesto* con las 17 reivindicaciones de la Liga, contenidas en un documento firmado por K. Marx, F. Engels, K. Schapper, H. Bauer, J. Moll y W. Wolff, al comienzo de la revolución del 1848 [OME 9, 225–227] era instructiva. Varios estudiosos habían escrito que aquellas medidas y estas reivindicaciones eran prácticamente las mismas, pero el lector atento –FFB lo era desde luego– “se da cuenta en seguida de que eso es inexacto”. Las dos diferencias más significativas: se refieren al derecho de herencia y a la justificación de la necesidad de un banco estatal. Ya no se hablaba de “abolir” sino de “restringir” el derecho de herencia; y se especificaba, por otra parte, “que la nacionalización de la banca no sólo tiene como objetivo minar la dominación de los grandes financieros sino vincular también a la revolución los intereses de los burgueses conservadores”.

La diferencia más importante estaba en todo caso en lo que el documento en cuestión añadía a lo dicho en el *Manifiesto*: el nuevo documento sí especificaba algo en el plano político y sobre la organización del Estado:

En primer lugar propugnaba que Alemania fuera una república “única e indivisible”

En segundo lugar, exigía el derecho a voto y a ser elegido para todos los mayores de 21 años.

En tercer lugar reivindicaba que el principal aparato estatal, el ejército, fuera popular y el servicio regular en él compatible con la producción.

En cuarto lugar proponía la remuneración de los representantes populares con la intención de que los obreros pudieran entrar en el parlamento.

En quinto lugar establecía la gratuidad de la justicia

En sexto lugar propugnaba la igualación de los sueldos de los funcionarios del Estado

En séptimo y último lugar proclamaba la total separación de Iglesia y Estado, de modo que “los sacerdotes de las distintas confesiones fueran remunerados opcional y voluntariamente por la comunidad a la que pertenecieran.”

Tal era la democracia, concluye FFB, que quería Marx, como comunista, en 1848. En lo que había escrito durante los avatares de ese año y el siguiente “no ha añadido nada sustancial en lo referente al contenido socioeconómico de la democracia”. Pero, en cambio, sí había precisado todavía algunas cosas más en el plano político. Estas por ejemplo: “se ha ratificado en la defensa de la libertad de prensa frente a la censura encubierta o indirecta [OME 10, 114]; ha defendido la constitución, frente a las interpretaciones restrictivas de la misma, como una consecuencia del movimiento revolucionario; y ha perfilado su opción republicana criticando también la monarquía constitucional”. En este caso además, apuntaba FFB, con la gracia del lenguaje esópico que requerían las circunstancias [OME 10, 320]:

Los reyes constitucionales son *irresponsables*, con la condición de *no merecer la confianza...* en el sentido constitucional, naturalmente. Sus acciones, sus palabras sus gestos no les pertenecen a ellos mismos, sino a *los ministros responsables*. [...] Después de haber creado el mundo y los reyes por la Gracia de Dios, éste dejó la industria menor en manos de los hombres. Las “armas”, inclusive, y los uniformes de teniente se fabrican de manera profana, y el modo de fabricación profano no crea a partir de la nada, como la industria celestial. Requiere materia prima, instrumentos de labor y salario, cosas todas ellas que se reúnen bajo el sencillo nombre de *costos de producción*. El estado se procura estos costos de producción mediante los impuestos, y éstos se producen mediante el *trabajo nacional*. Por lo tanto, en el sentido *económico* sigue siendo un enigma cómo rey alguno pueda darle nada a pueblo alguno. El rey sólo puede dar lo que se le da a él. Eso, en el *sentido económico*. Pero los reyes constitucionales surgen precisamente en el instante en que se está hallando el rastro de estos secretos económicos. Por eso, los primeros motivos precipitantes de la caída de los reyes por la Gracia de Dios fueron siempre... *cuestiones impositivas*. [...] Seguid, por ejemplo, la historia inglesa a partir del siglo XI y podréis calcular con bastante exactitud cuántos cráneos partidos y cuantas libras esterlinas costó cada privilegio constitucional.

Siguiendo en el plano político, y definiéndose en el debate del momento sobre las dimensiones territoriales y la forma de estado que

más convenía a Alemania, Marx había ido madurado su argumentación contraria al federalismo. Había subrayado las diferencias de partida (histórico-culturales) entre Alemania y los Estados Unidos de Norteamérica y se había manifestado a favor de un estado republicano unitario aduciendo, de un lado, motivos económicos y geopolíticos pero rechazando, por otra parte, el nacionalismo patriótico de los partidarios de la Gran Alemania. En su crítica de la solución federal para el estado alemán, señala FFB, había tres aspectos que valía la pena considerar. El primero era el jacobinismo de Marx (“que quedará patente también en su concepción de la inevitabilidad del terror en la primera fase de la revolución”). El segundo, era la rusofobia (“compartida, por cierto, por la mayoría de los demócratas europeos contemporáneos suyos): la defensa del estado unitario alemán la hizo Marx en nombre de la democracia y la civilización europeas contra la barbarie que representaba el absolutismo zarista” (Marx era en esto un discípulo de Michelet). Y el tercero, la importancia concedida a la comparación Europa-Estados Unidos de América: “Marx pensó que el equivalente del federalismo norteamericano sólo podía ser una Europa federal y que para llegar a eso antes había que crear estados unitarios donde no existían (Alemania e Italia)”.

Se podía concluir, por tanto, en este contexto, que lo que diferenciaba a Marx de los demócratas liberales contemporáneos suyos eran dos cosas: 1) la primacía que Marx daba al contenido social de la democracia y 2) su insistencia en la necesidad del despotismo y de la violencia en la conquista de la misma. Esta diferencia “se hacía mayor cuando se pasa de considerar el *qué* de la democracia a considerar el *cómo*”. Lo que hacía problemática la concepción marxiana de la democracia ya entonces es precisamente ese *cómo*, apuntaba FFB.

Sobre el *cómo* (acerca, pues, de la posibilidad de consolidación de las conquistas revolucionarias), Marx había escrito mucho en aquellos meses y había consolidado su pensamiento de una forma casi definitiva. Tanto como para atreverse a declarar lo siguiente, ampliamente conocido y citado, en carta, ya en 1852:

No es mérito mío el haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni el haber descubierto la lucha entre las clases. La novedad que yo he añadido ha sido demostrar: 1ª que la existencia de las clases está vinculada a ciertas luchas definidas, históricas, vinculadas al desarrollo de la producción; 2ª que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3ª que esta dictadura es sólo el período de transición hacia la supresión de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.

Hoy en día, apuntaba FFB, “cuando uno llega ahí cierra el libro”. Se pregunta, acaso, “a lo sumo, cómo pudo un hombre inteligente, culto e informado tratar de hacer compatibles los dos conceptos contradictorios por antonomasia de la teoría política: “dictadura” y “democracia””. Intentemos, pues, prosigue; al llegar aquí aquella forma de *captatio benevolentiae* que propuso el poeta Brecht en los versos de “Techo para una noche” (No cierres todavía el libro / tú que lo estás leyendo). Había que intentar leer a este Marx con el mismo criterio histórico-crítico y la

misma distancia con la que se leía las páginas (tremendas, adjetivaba FFB) de *El príncipe* de Maquiavelo “al tiempo que nos preguntamos por qué este patriota republicano, culto y renacentista, derrotado además en la vida política, da tales consejos a un príncipe”. Lorenzo de Médicis ya no existía; el fantasma del comunismo parecía entonces haberse evaporado. Se imponía el intento. También en este caso, añadía, “se trata de palabras de un derrotado en las luchas políticas de su tiempo.”.

La pregunta formulada por FFB: “¿por qué un hombre que defiende la democracia política y social, que en lo filosófico se considera un humanista, que se ha manifestado a favor del sufragio universal, que ha combatido las limitaciones a la libertad de prensa en varias circunstancias, que ha criticado con palabras durísimas el burocratismo estatalista, que quiere una república constitucional para Alemania, propugna *al mismo tiempo* una dictadura?”. ¿Cómo podía superarse esa aparente contradicción? Su respuesta:

En 1848–1849 Marx no empleaba ese término para caracterizar un régimen político determinado. FFB precisaba un poco más: el término “dictadura” aparecía en los artículos y documentos de la *Nueva Gaceta Renana* cuando Marx percibía que “la contrarrevolución avanza, que la libertad de prensa vuelve a ser limitada, aunque de otra manera, que las medidas impositivas que se están proponiendo dejan en pie muchas de las anteriores relaciones feudales, que los demócratas con quienes ha estado trabajando vacilan y que la burguesía de su país deja que el poder del monarca aún impere por encima de la voluntad expresada en las asambleas populares”. En esa situación, cuando Marx es consciente de que el doble poder que caracteriza las fases revolucionarias se estanca en Alemania, que el gobierno legalmente establecido detiene a los dirigentes de los trabajadores “y se imponen cambios que dejan en pie muchas cosas esenciales del antiguo régimen y se desvía la atención del pueblo con proclamas patrióticas que incitan a la guerra contra las nacionalidades que quieren liberarse mientras se secretea diplomáticamente con el absolutismo ruso”, entonces, y sólo entonces, sostiene analíticamente FFB, él mismo vuelve sobre los acontecimientos de la revolución francesa de 1789–1793 y compara: la alianza para hacer la revolución democrática con la clase que está propiciando todo eso deja de parecerle factible. Ya no. Lo dicho y defendido en el *Manifiesto* tiene que corregirse. Escribe Marx ahora: “En Alemania la burguesía se humilla para que no triunfe el pueblo. En toda la historia no se exhibe cosa más ignominiosamente lamentable que la actuación de la burguesía alemana”.

La comparación entre las revoluciones de Francia y Alemania había reafirmado, desde noviembre de 1848, el jacobinismo de Marx. Marx piensa en Robespierre y en Marat. En un primer momento, prosigue FFB, “dictadura” es, en ese contexto, “un término situacionista cuya connotación principal sería la siguiente: necesidad de la violencia revolucionaria, en Alemania, para resolver una situación de doble poder que se estanca y que está paralizando la revolución democrática”. Pero Marx, a continuación, generaliza y vincula esta idea a otra que le ha estado rondando por la cabeza desde unos años atrás: la de *revolución*

permanente.

En una primera acepción, este concepto dice: “si la revolución se para, se pierde; su contenido social decae y la contrarrevolución se impone”. En una segunda, el concepto, tal como fue formulado por Marx entonces, se podía expresar esquemáticamente así: “para que la revolución democrática se imponga tiene que hacerse social, ampliar su contenido socializador, duplicarse, hacerse doble, y para eso el espíritu revolucionario tiene que permanecer”. En ese punto el pensamiento de Marx volvía a enlazar con el jacobinismo francés para generalizar ya con toda contundencia [OME 10, 345–348]. FFB citaba este texto marxiano:

Las carnicerías sin resultado que se han producido desde los días de junio y octubre, el aburrido festín de sacrificios que se ha desarrollado desde febrero y marzo, el canibalismo de la propia contrarrevolución, convencerá a los pueblos de que sólo hay un medio para abreviar, simplificar y concentrar los criminales estertores agónicos de la antigua sociedad y los sangrientos dolores de parto de la nueva sociedad: el *terrorismo revolucionario*.

“A los pueblos”, en general, era mucho decir, mucho generalizar, comentaba FFB. El propio Marx iría introduciendo muchos matices sobre el significado del terrorismo, sobre la violencia política, sobre la posibilidad de llegar al socialismo en determinados países, en los que el proletariado era mayoría, a través del sufragio universal. El activista socialista no demediado añadía:

No seré yo, cómodamente instalado aquí, delante del ordenador, y en una Europa capaz de tolerar lo intolerable mientras denigra a Robespierre y a Marat y vuelve a ensalzar a reyes y monarcas absolutos, quien enmienda la plana a Marx diciendo cómo hay que comportarse, alternativamente, en situaciones de doble poder, cuando revolución y contrarrevolución se entrelazan y uno no es allí mero observador. Lo que sí diré es que la lectura del *Manifiesto comunista* y del conjunto de artículos escritos para la *Nueva Gaceta Renana* invalida todas las interpretaciones de Marx que hacen de él sólo un científico social y todas las interpretaciones de Marx que hacen de él sólo un filósofo. Por lo demás, cuando Marx escribía estas cosas, algunas de ellas tremendas, desde luego, ya no era “un joven”: era un hombre de treinta años, con dos hijos, responsabilidades familiares e intelectualmente muy formado.

Si lo que dijo e hizo había sido un pecado, no era un pecado de juventud precisamente, concluía el profesor de filosofía política de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

Tocaba ahora hablar de economía y de crítica de la cultura.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 145–170.

[2] Escribe FFB entre paréntesis: “A saber: sufragio universal, división de poderes, existencia de un parlamento, existencia de una carta constitucional mayoritariamente aprobada y alternancia en la gobernación.” No es una definición maximalista como es obvio.

Economía y crítica de la cultura: *Das Kapital* El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXVI)

“Economía y crítica de la cultura burguesa” es el título del séptimo capítulo de *Marx sin ismos* [1]. Se abre con dos citas. La primera de Marx, de 1859, de una carta a Engels si no ando errado: “Nunca se ha escrito sobre el dinero careciendo de él hasta este extremo. La mayoría de los autores que han tratado de este tema vivían en buenas relaciones con el objeto de su investigación”. La segunda de uno de sus grandes biógrafos, David McLellan: “Un examen atento de los ingresos de Marx da la fuerte impresión de que sus dificultades económicas no procedían tanto de su pobreza real cuanto del deseo de conservar las apariencias y de su incapacidad para manejar recursos financieros.”

Los apartados del capítulo son los siguientes: “En Londres: la derrota y el drama”, “El largo adiós al partido”, “Periodismo y crónica histórica”, “*El capital*: un trabajo de investigación inacabado”, “Economía e historia económica”, “Sobre el funcionamiento del capitalismo”, “Método, estilo, punto de vista” y “Crítica del capitalismo y de la civilización burguesa.”. Me centro en esta última sección.

En sus escritos económicos, Marx no había pretendido hacer una crítica de los comportamientos de los capitalistas como individuos, como personas consideradas en su individualidad. No. El que tales o cuales personas aparezcan a veces descritas en estas obras con un tono poco afable es secundario, señalaba FFB. De hecho, Marx había reservado sus adjetivos más duros “para los ignorantes pretenciosos de la propia tribu o para aquellos otros con los cuales polemizaba por motivos políticos o científicos: para quienes, como él decía, “se encasquetan la capucha de niebla, se tapan bien los ojos y los oídos” y pueden así negar la existencia del monstruo”. *El capital*, y más en general, los escritos que Marx incluiría bajo el rótulo de “Economía”, sólo se ocupaban de personas en la medida en que éstas eran personificaciones de categorías económicas, portadoras, por consiguiente, de “determinadas relaciones e intereses de clase”. Marx había querido ver el desarrollo de las formaciones económicas en general –y de la sociedad capitalista en particular– como un “proceso histórico–natural”, del que, “subjetividad aparte, el capitalista como persona, igual que los demás, es criatura”.

El que Marx pudiera ver las cosas de los humanos como un proceso histórico–natural, señalaba FFB, era consecuencia de una doble opción teórica previa:

Consecuencia, en primer lugar, de la voluntad de establecer un corte analítico determinado al hablar de las relaciones entre los hombres. Así lo explicaba FFB: “De la misma manera que el botánico, al tratar de cipreses, no se fija en el “enhiesto surtidor de sombra y sueño” que es, según el decir del poeta, el ciprés de Silos, sino en los rasgos o características compartidas por todos los árboles de esa especie, así también el economista Marx hace abstracción de la particularidad del

capitalista individual”.

Consecuencia, en segundo lugar, de su propia concepción materialista de la historia, “según la cual no es la consciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino, al contrario: la existencia social lo que determina la consciencia.”

En sus obras económicas, Marx había perfilado así una conclusión a la que ya había llegado en *La ideología alemana*: el conjunto de las relaciones de producción históricamente determinadas configura la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva un edificio jurídico y político (y a este último le correspondían determinadas formas de la consciencia social). De manera que, hablando en general, “puede decirse que el modo de producción de la vida material de los hombres domina o condiciona el desarrollo de la vida social, política e intelectual”. Como se había dicho tantas veces y había subrayado (es FFB quien habla) “Gerald Cohen con eficacia en uno de los mejores libros que se han escrito sobre Marx en las últimas décadas”. Ahí estaba, nada menos, el meollo de la concepción marxiana de la historia.

Admitir tal determinación no implicaba hacerse economicista ni reducir la historia al factor económico, ni conllevaba tampoco desprecio alguno del papel de la subjetividad en la historia de los humanos. Marx había hecho observar, en diferentes ocasiones, “la importancia del azar, de la casualidad y de las opciones personales en los acontecimientos históricos”. El “viejo topo” –el paso, brillante donde los haya, es también de FFB– que, según Marx, mina los cimientos del sistema “no es un “topo mecánico” que hurga, ciego, inconscientemente, en las contradicciones económicas del modo de producir, ajeno a los sentimientos y deseos de las personas, de las gentes y de las clases sociales”. No nada de eso, de ahí la dificultad para entender la historia como un proceso sin sujeto ni fin, o cuanto menos, sin sujetos ni fines. Era, como Marx les había dicho a los cartistas de izquierda y como repitió luego a su amigo Kugelmann –bromeando sobre la irrelevancia de una historia entendida como mera necesidad– “un animal vivo, hacedor, activo. Eso sí, bifronte y demediado: que hace a veces sin saber lo que hace y que, al hacer, se deja llevar naturalmente por la hybris”.

FFB no veía que fuera obligado presentar la crítica marxiana del capitalismo atendiendo mecánicamente a lo que sugería la socorrida metáfora que oponía la base económica a las sobreestructuras ideológicas. De hecho, apuntaba, desde el punto de vista del contexto de descubrimiento de las ideas y conjeturas, Marx había analizado y criticado la cultura o civilización burguesa en un sentido amplio *antes*, no después, de llegar a formular las tendencias evolutivas por las que se regía la base material de la sociedad capitalista. No sólo cuando, en tanto que periodista, “tuvo que escribir sobre culturas, etnias, costumbres, ideas, políticas y políticas socioeconómicas de tales o cuales países concretos”.

Era natural: “nadie, ni siquiera de su cuerda, le hubiera publicado rollos economicistas cuando de lo que se trataba era de ilustrar a los lectores sobre acontecimientos de actualidad”. Y lo que era más

importante: “también hablando en general, no sólo de tal o cual país concreto, el análisis crítico de la cultura dominante o hegemónica es anterior (o simultáneo) en Marx a la dilucidación detallada de lo que era la estructura económica del capitalismo”.

Había por lo menos tres aspectos de la cultura o civilización burguesa a los que Marx había prestado atención señalaba FFB:

El primero refiere a “la imbricación existente en ella entre aspiración tecnocientífica y alienación”. Matizando el canto a las conquistas de la civilización industrial y productivista que había escrito en el *Manifiesto*, Marx, sostiene FFB, “se ha dado cuenta, en 1856, de que en sus días aquella cultura estaba conduciendo a una plétora miserable en la que la maquinaria, además de hacer fecundo el trabajo humano, lo mutila y lo devora transformando las fuentes mismas de la riqueza en fuentes de miseria”. Y ha visto también que, en esa plétora miserable, “los progresos de la ciencia se pagan con la pérdida de carácter y que, a medida que domina la naturaleza, el hombre domina también a otros hombres y se envilece”, de tal manera que (ahora es Marx quien habla) “todos nuestros inventos y todo nuestro progreso parecen desembocar en un dotar a las fuerzas materiales de vida espiritual y en la conversión de la vida en estúpida fuerza material”.

Después, mientras redactaba el primer volumen de *El capital*, prosigue FFB, “Marx ha relacionado esta ambivalencia del progreso tecnocientífico característico de la civilización burguesa con la persistencia de dos actitudes complementarias que se reiteran a lo largo de todo un período histórico: la resignación positivista ante lo dado, ante lo que hay, y la añoranza romántica del pasado”. En esta civilización el hombre se daba cuenta de la deshumanización, del vacío y del envilecimiento que comportaba la plétora miserable, volviendo sus ojos hacia el pasado idealizado, “hacia otras épocas en las que el individuo, pobre en necesidades, parecía más pleno, más auténtico”. De ahí brotaba la nostalgia romántica, siempre enfrentada al realismo positivista de quienes oponían “este mundo nuestro, considerado presuntuosamente como el mejor de los mundos posibles, al ideal retorno de los otros a la naturaleza (o a las cavernas, como se suele decir)”.

La conclusión marxiana era radical: ésta, la que sigue siendo nuestra, “es una civilización que mira hacia el pasado o se queda en el presente, que no quiere verse a sí misma como un tránsito, que no mira hacia el futuro”. Mucho antes de que el “no hay futuro” se convirtiera en otra de las ideologías explícitas de nuestra cultura, apuntaba FFB en un alarde de capacidad predictiva que merece ser destacada, Marx había escrito en los *Grundrisse*: “La visión burguesa no ha ido nunca más allá de la oposición a aquella otra visión romántica, y por eso ésta la acompañará, como justificado contrario, hasta que descanse en paz”. De ahí que nosotros, hombres del siglo XX, apuntaba FFB, “hemos podido oír hablar de “neorromanticismos”, “posromanticismos” y “neoposromanticismos””.

Por último, al analizar, ya en *El capital*, la industrialización del campo y el proceso de introducción de la química en la agricultura, Marx

había precisado un aspecto nuevo, y muy relevante, en la consideración de todo sistema económico productivista. Esta precisión enlazaba igualmente con la idea del carácter ambivalente de todo progreso tecnocientífico, pero añadía que “en el caso de la agricultura, las fuerzas productivas no sólo se convierten en destructivas en el sentido de ser liquidadoras de trabajo y devastadoras del trabajador, como en el caso de la industria, sino también depredadoras de la naturaleza”. El paso es casi un homenaje al último Sacristán.

De este modo, en el marco de la cultura productivista que caracteriza al capitalismo, y a medida que las otras fuerzas productivas (tecnocientíficas) se imponían a la fuerza productiva hombre, todo progreso en el aumento de la fecundidad del suelo para un plazo determinado era, al mismo tiempo, un “progreso”, pero un “progreso” en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad, o sea, un retroceso.

Sería un anacronismo derivar de ese paso [OME 41, 140-142], advertía FFB, que Marx se había ido haciendo ecologista con los años. No era eso. Marx ha captado, leyendo a Justus Liebig, el aspecto negativo de la agricultura moderna conectada a la gran industria. “Pero en la crítica de ciertas implicaciones culturales del productivismo capitalista Marx no sólo era hombre de su tiempo”. Otros hubo en tu tiempo, señalaba el codirector de la colección Pensamiento crítico, un marxista no cegado que nunca idolatró, “más sensibles al problema de la destrucción de la naturaleza. Como hubo otros, también en su tiempo, más sensibles a los problemas y reivindicaciones de las mujeres. O más sensibles a los sufrimientos de los humanos ante otros males que la cultura burguesa ha acentuado.”

Más sensibles, desde el punto de vista ecologista; más sensibles desde el punto de vista feminista; más sensibles desde un punto de vista poliético de religación.

Marx siempre pensó, ya en sus días, que naturaleza en estado puro había poca. Que casi todo lo que se llamábamos “naturaleza” era, de hecho, naturaleza humanizada, “tocada” por el hombre (para mal y para bien desde luego) y que eso mismo “era consecuencia de un larguísimo proceso histórico del que el productivismo capitalista era sólo el final conocido”. En todos los contextos en que aparece esta crítica a la civilización burguesa, incluido el paso en que Marx hablaba de los efectos negativos de la química y de la técnica sobre el suelo cultivable, quedaba clara la centralidad que Marx concedía al trabajo, a la tecnología y a la producción de bienes *en otras condiciones*. Marx sugería, eso sí, “que puede haber otra forma de relación entre el hombre y la naturaleza más respetuosa de ésta y menos alienante para el hombre”. No dijo cuál: sólo imaginó que la abolición de la separación drástica entre ciudad y campo, en una sociedad comunista, podía contribuir a ello.

Existía, sin embargo, un aspecto de la reflexión incoada en esa crítica marxiana de la cultura o civilización burguesa que podía interesar al otro ecologismo, “al de la ecología política de la pobreza del siglo XXI”. Aun manteniendo la centralidad del trabajo desalienado y de la

técnica con toda su ambivalencia, en otras condiciones, sólo genéricamente definidas, “esta preocupación por los efectos negativos de la agricultura moderna llevó a Marx a interesarse progresivamente por otros tipos de comunidades agrarias”. Desde ahí recaló en el estudio de otras culturas: de viejas culturas precapitalistas y de culturas agrarias viejas pero contemporáneas del capitalismo y cuya vitalidad podía ser observada aún al lado mismo de algunos centros industriales. Y volvió, además, “sobre su pregunta, tan decisiva, acerca de lo que podía pasar en un mundo en el que el movimiento de la sociedad burguesa era todavía ascendente y se puso a devorar libros de etnología y sobre las comunidades campesinas”. Era ya el “Marx tardío”, el “Marx desconocido”, “el Marx que tantea una nueva cuadratura del círculo para cambiar un mundo en el que las culturas, dándose simultáneamente en el tiempo, no son, hablando con propiedad, contemporáneas.”

PS: Hubo, además, un último motivo, señala FFB en el primer apartado de este capítulo, “que contribuye a explicar la retirada temporal de Marx a los estudios y su relativo aislamiento voluntario: el drama que debió representar, en aquel ambiente de precariedad y teniendo en cuenta el vínculo erótico de la pareja, el embarazo de Helene Demuth a consecuencia de su relación con Marx y mientras Jenny von Westphalen esperaba su cuarto hijo”. Éste último nació en marzo de 1851; Frederick Lewis Demuth, el hijo Helene, el 23 de junio del mismo año

. Todos los testimonios del drama familiar, advertía FFB, que quedaron en el secreto de la familia, fueron destruidos. Unos por los Marx, “y otros por Engels después de la muerte de Jenny y Karl”. No pueden ser ajenos a este drama ni el aislamiento buscado por Marx en aquellas fechas, ni su amargura (observada por los amigos y conocidos, ni el tono apesadumbrado con que Jenny redactó sus recuerdos del Londres de 1851-1852 o escribió a los amigos sobre los padecimientos pasados por entonces. Incluso, conjetura FFB, “la impresión que produce la mole de lecturas hechas por Marx en aquellos meses es difícilmente separable de las consecuencias inmediatas de aquella herida afectiva”. Tanto más cuanto que es conocido, a través de numerosas anécdotas que se han conservado, “el alto concepto que Jenny von Westphalen tenía de la lealtad en el matrimonio y de la personalidad de Karl Marx.”

Es difícil saber qué es lo que hizo de aquella herida un drama pasajero, apunta FFB. Pero ya fuera por la superposición inmediata de otras desgracias –“dos hijos muertos en circunstancias deplorables”–, por la necesidad de hacer frente a una situación doméstica (“que iba de mal en peor”), acaso también porque “la contención sentimental de Marx y su desprecio del sentimentalismo declamatorio no se correspondiera con su comportamiento en lo más íntimo”, por el carácter de la persona ofendida, Jenny von Westphalen, o incluso por la importancia que ambos daban a las apariencias, “o porque el amor que se tenían aquellas dos personas estaba por encima de la infidelidad, lo cierto es que aquella herida había quedado cerrada pocos años después de que se produjera”.

Lo probaban las piezas de la correspondencia entre Karl y Jenny en las pocas ocasiones en que se separaron durante los años cincuenta

del siglo XIX. Así, estando Jenny en Tréveris, Marx había escrito desde Manchester, en 1856, una carta que recuerda el tono irónico-romántico de su juventud y que muestra hasta qué punto aquella herida parecía cerrada [MEW, 29, 552]. La siguiente:

Cariño mío:

Tengo delante de mí tu viva imagen, te acojo en mis brazos, te beso desde la cabeza a los pies, caigo ante ti de rodillas y musito “Señora, te amo”. Y te quiero mucho más de lo que el Moro de Venecia amó nunca. El mundo falso y corrupto concibe los caracteres de todos los hombres igual de falsos y corruptos. ¿Quién de mis muchos enemigos calumniadores y con lengua de serpiente pudo jamás acusarme de poseer vocación para representar el principal papel de amante en un teatro de segunda clase? Y, sin embargo, es verdad [...] El amor, no del hombre feuerbachiano, ni de los metabolismos de Moleschott, ni del proletariado, sino el amor del cariño de uno, o sea, tú, convierte al hombre de nuevo en hombre. De hecho, hay muchas mujeres en el mundo y algunas de ellas son hermosas. Mas ¿dónde encontrar otro rostro de cuyos rasgos únicos, incluso pliegues, no vengan los más grandes y dulces recuerdos de mi vida? Puedo incluso leer en tu dulce rostro mis infinitas tristezas, mis irreemplazables pérdidas, y besando tu rostro alejo mis tristezas. “Sepultado en tus brazos, despierto por tus besos.” Esto es: en tus brazos y por tus besos. Y guarden los brahmanes y pitagóricos su doctrina de la reencarnación y el cristianismo la de la resurrección.

FFB habla de este nudo, sin duda importante de la vida de Marx (y más importante en los ataques a la tradición marxista) con la información, con el conocimiento contrastado en esos años, a finales del siglo XX. Poco tiempo después, otras conjeturas alternativas, que no atribuyen a Marx paternidad extramatrimonial alguna y que sitúan muy bien la (poca) documentación existente sobre lo sucedido, merecen ser muy tenidas en cuenta [3].

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 171–196.

[2] Añade FFB: “La lista de libros que Marx devoró durante aquellos meses en la biblioteca del Museo Británico, con las dos mujeres embarazadas en casa, es impresionante [se puede ver esa lista en Rubel, 1963, 49]”

[3] *Sin permiso*, una revista dirigida por un amigo de FFB, Antoni Doménech, ha publicado algún artículo sobre ello.

Métodos y puntos de vista

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXVII)

“Economía y crítica de la cultura burguesa” es el título del séptimo capítulo de Marx sin ismos [1]. Los apartados de este capítulo, como se comentó, son los siguientes: “En Londres: la derrota y el drama”, “El largo adiós al partido”, “Periodismo y crónica histórica”, “*El capital*: un trabajo de investigación inacabado”, “Economía e historia económica”, “Sobre el funcionamiento del capitalismo”, “Método, estilo, punto de vista” y “Crítica del capitalismo y de la civilización burguesa.”. Me centro ahora en el penúltimo de ellos. Reflexiona aquí FFB, el que fuera profesor de metodología de las ciencias sociales, sobre uno de los temas de su preocupación e interés más prolongados. Hay nuevas aportaciones sobre él en su libro póstumo, *Por la tercera cultura*. [2]

El análisis macroeconómico del capitalismo se hace en Marx, y así lo declaraba el autor explícitamente, desde un punto de vista de clase. Unos lo dicen y otros no lo dicen, esa es la diferencia. Marx era de los que lo decían de entrada. Lo decía, eso sí, de una forma difícilmente aceptable para nosotros: confundiendo método de investigación con programa intelectual y, del mismo modo, programa intelectual con punto de vista de clase. En el contexto de la redacción de *El capital*, señala FFB, Marx había presentado “el método dialéctico, la dialéctica, como elemento intelectual diferenciador de su trabajo científico por comparación con el de otros economistas, como Smith o Ricardo”. Marx había pensado –así lo había repetido en muchas ocasiones desde su polémica con Proudhon en *La miseria de la filosofía*– que la dialéctica, “en lo tocante a la economía política, era un método en sentido propio”.

Era cierto, en todo caso, que cuando Marx se puso a pensar un poco más en concreto sobre todo ello matizó. Mucho.

Distinguió, por ejemplo, entre método de investigación (de captación de datos, diríamos hoy) y método de exposición [OME 40, 18–19, epílogo a la segunda edición de *El capital*] [3] Pero, aún así, aceptando la anterior diferenciación, Marx dio tanta importancia al valor de la dialéctica como método de exposición de los resultados alcanzados –sin distinguir del todo, apunta FFB, “entre esto y programa, punto de vista, paradigma, concepción del mundo o ángulo de la mirada”– que los resultados, había que admitirlo, habían sido muy negativos. Marx escribió –negro sobre blanco– que aquel “método” suyo, el tomado de Hegel e invertido, era un “escándalo y un horror” para la burguesía. Y no en cualquier lugar: en el mismísimo *Das Kapital*, en el epílogo de 1873, seis años después de la primera edición del gran clásico.

Pues bien, continuaba FFB en una de sus metáforas más logradas por el dialéctico asunto [4], “el capitán de la compañía se tomó esto literalmente en serio e interpretó que un método así, capaz de horrorizar a la burguesía, tenía que ser algo gordo, muy gordo: un arma teórica mucho mejor que las que usaba el enemigo en las universidades,

una sartén bien agarrada por el mango". Como se estaba hablando de asuntos lógico-teóricos, prosigue el que fuera soldado obligado (y castigado) del ejército en el Sahara, entonces colonia española, "el sargento de la compañía interpretó que aquel instrumento-aterriburgueses tenía que ser por lo menos una lógica distinta de las habituales (en particular de la lógica formal) y lo llamó "Lógica Dialéctica" con capitales áureas". Constructo magnífico, señala irónicamente el autor de *La ilusión del método*, que, en manos del cabo de la compañía, "produjo ya la transmutación esencial que sólo logran las verdaderas creencias mitológicas: una Lógica Alternativa que es a la vez un arma arrojadiza contra la burguesía y de tan fácil uso que basta con repetir las palabras rituales de tesis/antítesis/síntesis para que se abra de golpe la cueva de los ladrones". En el futuro, concluía aquí FFB la metáfora explicativa, "la soldadesca ya sólo tenía que decir: "Abracadabra-pata-de-cabra"".

Debería añadir algo por mor de la precisión, comentaba el autor de *Poliética*: el capitán de la compañía de la que estaba hablando no era Engels, el amigo de Marx. Al contrario: cuando a Engels le encargó el propio Marx que hiciera una reseña de la *Contribución a la crítica de la economía política* (en Alemania esta obra había pasado desapercibida), "aquél escribió una cosa bastante plausible: comparó los distintos materiales metodológicos existentes en la época y dijo que no había entonces nada adecuado para articular teóricamente el amplísimo proyecto económico-sociológico-histórico de Marx, razón por la cual su amigo se había visto obligado a usar (invirtiendo su sentido original) el mejor, o menos malo, de los materiales metodológicos disponibles, la dialéctica de Hegel".

Engels no era el malo-ono-estúpido de esta película. De hecho, la tesis anteriormente señalada fue tomada por FFB en alguna ocasión.

Esta versión de la cosa se correspondía bastante bien con los hechos. A Marx no le gustaba el proceder inductivo-deductivo de los grandes economistas ingleses: no eran críticos (o no eran suficientemente críticos). Tampoco le gustaba la utilización formal y especulativa que Proudhon había hecho de la dialéctica, hegeliana por supuesto: ridiculizó ese uso. Tampoco le gustaba el modo de proceder de los positivistas contemporáneos: mezclaban el principio de "atenerse a los hechos" con un misticismo innegable (Cuando estaba ya en la recta final de la redacción del libro primero de *El capital*, en julio de 1866, recordaba FFB, Marx le había escrito a Engels en los términos siguientes: "Comparado con Hegel, Comte es digno de compasión"). Tampoco le gustaba el modo de exposición de Darwin, el naturalista que más había leído Marx en esa época y del que se había sentido más próximo: a pesar de ello, la forma -¡la forma!- de *El origen de las especies* (1859) "le parecía "plana", "roma", sin gracia"

(Escribe FFB a continuación: "el lector que conozca esta obra de Darwin se preguntará enseguida: ¿en comparación con qué?" La respuesta era clara e inmediata: "en comparación con los altos vuelos del lenguaje de Hegel, que escribía (en más de un sentido) como Dios").

Entretanto, Marx, como el pintor de Balzac, señalaba el marxista

sin ismos, seguía dando vueltas y vueltas al asunto de la forma que debía tener su obra. “Buscaba una forma artística, arquitectónica, como un todo orgánicamente articulado, como para cuadrar el círculo de sus pensamientos”. La correspondencia de aquellos años con Lassalle, que también tenía aspiraciones artísticas y con el que se metió en discusiones de ese tipo, recogía detalles de la búsqueda formal de Marx. En el período de preparación de los principales materiales para su obra, “había caído en sus manos, casi por casualidad (en 1857), la *Lógica* de Hegel. Marx volvió a sentir el viejo flechazo: las divagaciones artístico-literarias, también inacabadas, en las que Marx se mete en un contexto, el prólogo (1858-1859) a la *Contribución*, en el que está hablando del método de la economía política, ponen de manifiesto que, en esto, Marx no había olvidado sus orígenes intelectuales románticos”. Muchos pasos de los *Grundrisse* eran “un testimonio inequívoco de la persistencia del enamoramiento intelectual de Marx por Hegel. Odiosas comparaciones, pues.”.

En lo que hace a la captación y elaboración de los principales datos económicos que integran *El capital*, señalaba FFB, Marx trabajó de una forma parecida a como lo hacían y lo hacen habitualmente los economistas en general. Por ello, hablando con propiedad, se habla de “dialéctica” marxiana no se debe entender que se habla de un “método” en el sentido usual (y actual) del término. Es más bien, como decía el lógico y epistemólogo Manuel Sacristán, una “metódica”: es decir, un punto de vista general, un programa global, un estilo intelectual, y también un procedimiento de coronación de resultados científicos. Si se prefería, “una forma arquitectónica de exposición del resultado logrado en la investigación empírica que incluye la reflexión filosófica más general acerca de ellos”.

No está nada mal esta última consideración. En absoluto.

Precisamente porque “dialéctica” no era tanto un “método” cuanto un estilo y un punto de vista (de clase, es decir, favorable a una clase social) pudo escribir Marx, señala FFB, en el epílogo a la segunda edición de *El capital* [OME 40, 19] que, en “su forma racional”, aquella, la dialéctica, era “un horror para la burguesía”.

¿En qué sentido pudo (puede) serlo? En el sentido de que la exposición detallada del punto de vista, “además de permitir comprender lo que hay, da argumentos para captar su lado percedero, su ocaso”. Sólo bajo el supuesto de la centralidad que tiene para Marx la existencia y papel central de la lucha de clases, “se puede entender que las conclusiones a las que llega este punto de vista (analítico y crítico a la vez) puedan ser un horror para la burguesía.”

Lo que FFB proponía era una lectura moderada (aparte de escamada) de aquel texto, tantas veces citado y convertido en llave maestra para abrir todas las puertas, sin excepciones casi. No era seguro que existieran estilos intelectuales –o puntos de vista– que horroricen a clases sociales enteras. Probablemente no. Pero, en cambio, sí era seguro que ningún “método”, en el sentido convenido de la palabra, lograría nunca tal cosa. La moderación, en el asunto del “método dialéctico”, no era cosa baladí, tenía implicaciones prácticas,

“ya que la monumental confusión reinante durante cierto tiempo sobre este punto ha sido causa de que intelectuales, por lo demás inteligentes, pasaran en cuatro días de exaltarse a sí mismos como marxistas a proclamar la crisis definitiva del marxismo” (Colletti era un ejemplo destacado), y, acaso más importante, de que “trabajadores, por los demás sensibles, al comprobar que “el método” no funcionaba como pasaporte para entenderlo todo”, se desanimaran, lo dejaran todo o casi todo y perdieran las ilusiones que un día habían puesto en la “verdadera ciencia”, que acaso no era ciencia pero, en cambio, sí contenía, globalmente considerado el programa, el análisis y las finalidades, muchas dosis de veracidad y de verdad.

El Marx tardío es el próximo (y último gran) capítulo del *Marx sin ismos*.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 171–196.

[2] FFB, *Para la tercera cultura*, El Viejo Topo (o Montesinos), Barcelona (en prensa)

[3] A este tema dedica FFB páginas luminosas, imprescindibles en mi opinión, en *Para la tercera cultura*, ed cit.

[4] En una carta personal de 1994, a propósito de Manuel Sacristán y el curso de doctorado que impartió sobre su obra, que puede consultarse en la Biblioteca de la UPF, se expresaba en términos muy similares

Capítulo XXVIII

El Marx tardío

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXVIII)

“Matices, precisiones, sugerencias: una obra abierta” es el título del último capítulo de *Marx sin ismos* [1], uno de los más importantes, una de sus cumbres más marxistas. Se abre con una cita de Shanin, un autor muy apreciado por el autor: “

Para tratar con la debida consideración al gran estudioso revolucionario debemos verlo tal cual es, y no como en las caricaturas e iconos levantados por enemigos y adoradores. Conocerle es verle cambiar y comprender en qué sentido no cambió. Estar “de su lado” es luchar para heredar lo mejor de él, su comprensión de los nuevos mundos que iban surgiendo, su capacidad crítica y autocrítica, la despiadada honestidad de su trabajo intelectual, su tenacidad y su moral apasionada.

El primer apartado del capítulo es un homenaje a John Steinbeck: “De ratones y hombres” (*Of Mice and Men*, 1937, traducida en ocasiones como “La fuerza bruta”) [2]. Le siguen las siguientes secciones: “Otra ambivalencia: obra abierta y sistema”, “Precisiones sobre fraternidad e internacionalismo”, “Precisiones sobre violencia y revolución”, “Precisiones sobre comunismo”, “Ironías de la historia: Marx, Rusia y los rusos”, “Últimas precisiones”. Me centro en el primero de ellos.

Me ubico en el primero de ellos, uno de los relatos biográfico-políticos más hermosos y conseguidos, en mi opinión, de *Marx sin ismos*.

Los años que van desde la creación de la AIT (1864) hasta la muerte de Marx (1883) se podían dividir en dos fases bien diferenciadas, señala FFB. En la primera de ellas, hasta 1873, Marx había desplegado una actividad casi frenética, tanto desde el punto de vista científico como desde el punto de vista de la acción política. “Además de redactar el libro primero de *El capital* y de perfilar esa “obra abierta” que es el conjunto de su Economía”, Marx había escrito muchos textos de gran interés para la teoría política. Lo había hecho al hilo de su actividad en la AIT; en la Asociación Internacional de Trabajadores, “a través del análisis de los principales acontecimientos de la época, señaladamente de la guerra franco-prusiana y de la Comuna de París, dialogando y discutiendo con otros, como siempre”. De este modo, apunta FFB, Marx había revisado su teoría de la revolución formulada en 1848 y había dado concreción al concepto de sociedad alternativa, a su idea de sociedad de iguales, a su idea del comunismo moderno.

1873 marcó una inflexión en la vida de Marx. Seriamente enfermo, psicológicamente agotado, “se vio obligado a seguir el consejo de los médicos y tuvo que reducir de manera drástica todas sus actividades”. El agotamiento coincidió con la crisis de la Primera Internacional. Estamos en 1873. En los diez años que le quedaban de vida, Marx, recordaba el que también fuera lector de Leopardi, ya no había publicado nada comparable a las obras de los períodos anteriores.

Su *Crítica del Programa de Gotha*, un documento que FFB consideraba clave para la historia del socialismo [3], sólo vio la luz años después de su fallecimiento.

Esta constatación había llevado a algunos biógrafos a hablar “de una lenta agonía o de la decadencia intelectual del viejo Marx”. La idea de que el último Marx, el Marx enfermo, el Marx del período 1873–1883, ya no era lo que fue, había entrado en fase declinante, tiene que ser discutida. FFB la discute en los siguientes términos:

La idea se basaba en la observación, justa en su opinión, de que, durante estos años, Marx había publicado muy poco. Unos cuantos folletos y prólogos: un artículo sobre indiferencia en materia política (1873), la citada *Crítica al programa de Gotha* (1875), un capítulo del *Anti-Dühring* (1877: el X si el que suscribe no recuerda mal), algunas cartas de interés político-social y el prólogo (con Engels) a la segunda edición rusa del *Manifiesto* (1882), un texto muy valorado por él y por Sacristán. Pero, recordaba FFB (él que también conoció el nuevo proyecto (monumental) de edición de la obra marxiana), a medida que había ido avanzado la edición crítica de la obra de Marx y se habían recuperado manuscritos que estaban depositados en el Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis de Amsterdam, esta visión del último Marx tenía también que ser revisada. Había motivos para considerar que aquel juicio era precipitado. Por lo demás, “publicar no lo es todo en este mundo, no lo era todo en aquel mundo. Y menos en el caso de un hombre que ya antes había renunciado a editar los *Manuscritos* de París y los papeles críticos de *La ideología alemana* (tan apreciados luego: no sólo por los ratones sino también por los hombres cultos)”.

La historia del viejo Marx, del Marx “tardío” como se solía decir, era, pues, “otra historia de ratones y hombres.”. Para explicarla había que retroceder un poco. Así lo hace el autor:

1864, el año en que se creó la AIT, había sido también un buen año para los Marx desde el punto de vista de la economía doméstica. Ese año bueno estuvo precedido por dos desgracias: la muerte de la madre de Marx y la del amigo de la familia Wilhelm Wolf –al que Marx dedicó el primer libro de *El capital*– en el exilio de Manchester. Marx heredó de los dos y con ello “la familia pudo pagar las deudas y trasladarse a una casa grande con jardín, en Modena Villas, que a Jenny von Westphalen le pareció un palacio”. De este modo, Marx escribió *El capital* en un despacho muy luminoso de la casa presidido “por un busto de Zeus y una pieza de tapicería que había sido de Leibniz [4] (regalos ambos del doctor Kugelman)”. La euforia, prosigue FFB, “llegó a tanto que casi mientras se creaba la AIT Marx se decidió a especular en bolsa con valores americanos y ganó 400 libras”.

(FFB no comenta nada sobre la faceta inversora usamericana del autor de *Contribución a la crítica de la economía política*. Tampoco el que suscribe se atrevo a señalar nada sobre consistencias praxeológicas entre teorías explicativas, conjeturas políticas, finalidades asumidas y prácticas crematísticas de los sujetos en su ámbito privado).

El optimismo duró poco. Los Marx (o acaso Marx) gastaron tanto en unos meses que un año después Marx ya estaba pidiendo dinero otra

vez. A Engels desde luego. Es a partir de datos como éste, con un simple cálculo sobre ingresos y gastos anuales y una referencia al coste de la vida en el Londres de aquellos años, señala FFB, como McLellan, un biógrafo que estimó y consideró mucho [5], llegó a la razonable conclusión de que Marx era bastante inútil en la administración del dinero. La madre de Marx, recuerda FFB, había pensado lo mismo. Una vez se atrevió a decirlo en voz alta: "Tenía que haber *hecho* capital en lugar de dedicarse sólo a *escribir* sobre el capital" (FFB toma la cita de McLellan, 1983, 410).

Desde 1866 Marx había vivido fundamentalmente de las aportaciones de Engels. También FFB pensaba que la generosidad engelsiana no tenía límites. El mismo Marx había declarado una vez que sin la ayuda de Engels nunca habría llegado a escribir su obra. Tenía razón, apostillaba FFB. "Y la tenía incluso por encima de la situación concreta en la que él pensaba en ese momento: no sólo porque la redacción definitiva del libro primero de *El capital* seguramente habría sido imposible sin la ayuda económica de Engels, sino también porque los libros segundo y tercero se habrían quedado, sin el trabajo de Engels, en material en bruto para la roedora crítica de los ratones, como *La ideología alemana*". Independientemente de la leyenda, que FFB nombra como tal, que luego se fue construyendo acerca de la "total identidad de criterio e ideas" entre Marx y Engels, lo cierto es que aquella relación había sido un ejemplo de lealtad mutua. "Los trabajadores comunistas del siglo XX tenían razón al exaltar esa amistad", hasta provocar la confusión de los ignorantes de la política política, añadía, que les perseguía y que llegó a creer que Marx y Engels eran dos apellidos de una misma persona. La amistad entre ambos sólo vaciló una vez, en 1863, "en ocasión de la muerte de la compañera de Engels, Mary Burns. Y por culpa de cierta insensibilidad de Marx [SLA. mucho menor de lo que se ha afirmado], egoístamente agobiado por las deudas propias y por la propia situación familiar. El traslado de Engels desde Manchester a Londres en los años siguientes sirvió para anudar aún más los lazos con el trato personal diario".

Cuando Marx publicó el libro primero de *El capital*, 1867, dos de sus hijas, Laura y Jenny, estaban pensando en independizarse. En los años siguientes, Laura se casó con Paul Lafargue, el autor del *Elogio de la pereza*, y Jenny buscó un trabajo a tiempo parcial. Las cargas económicas de los Marx fueron disminuyendo y la situación "estabilizándose relativamente, eso sí, siempre con la ayuda de Engels". Sin embargo, precisamente entonces la salud de Marx, que llevaba años sufriendo de forunculosis y que había tenido un cólico biliar en 1865, se deterioró seriamente. El esfuerzo intelectual realizado para terminar la redacción de su obra clásica y el desgaste psicológico que le produjo la actividad desarrollada en la dirección de la Internacional, acabó haciendo crisis en 1873. Como Engels le venía recomendando desde años atrás, "Marx tuvo que cambiar su modo de vida, ahora por prescripción facultativa: una hepatitis latente desde hacía una década le lesionó el hígado. Y desde entonces tuvo que convivir diariamente con diviesos, jaquecas, cefaleas e insomnios. Los médicos le prohibieron

que trabajara más de cuatro horas al día”. Marx, recuerda FFB, había comentado así la prohibición: “Una sentencia de muerte para todo hombre que no sea una bestia”. La situación le obligó a modificar sus hábitos y a revisar todos sus planes, “empezando por el plan monumental que tenía para la Economía”.

En la recta final de su vida Marx, prosigue FFB, decidió no perder tiempo con polémicas inútiles y empezó a distinguir con claridad entre amigos políticos y amigos científicos. Llamaba “canallas”, recuerda alguien que tenía muy presente esta consideración, “a los que acomodan los resultados de la investigación científica a las propias ideas políticas”. Era otra forma de criticar la ideología como falsa consciencia. El contacto obligado con la naturaleza, señala FFB, llevó a Marx a interesarse más por las ciencias de la naturaleza (y también por la teoría evolucionista y sus derivaciones). Algunos de los que le trataron en esa época, señala igualmente, “empezaron a decir, en privado que se había hecho más tolerante”. Marx protestaba por ello. Es posible, sin embargo, que eso de la tolerancia fuera cierto en lo que hace al trato que tenía entonces con los amigos “científicos”. “Él mismo pensaba que, de viejo, había logrado algo así como cierta ecuanimidad. Se hizo menos sarcástico, pero no le abandonó la autoironía”: la vejez, es Marx quien reflexiona, “trae la sabiduría. Por lo menos en el sentido de que uno evita malgastar inútilmente energías”.

También se hizo un tanto más escéptico apunta FFB. Solía repetir aquello de “hay que dudar de todo”. En cambio, él, el autor del *Marx sin ismos*, no había visto documentos que permitieran concluir nada parecido en lo referente a sus juicios políticos. Al contrario: “la mayor parte de las intervenciones y declaraciones de Marx en este aspecto, entre 1875 y 1882, dan más bien la impresión de que, con los años, se hizo más radical”.

Desde 1875 Marx tuvo que peregrinar a distintos balnearios todos los años, buscando en las curas de aguas y en los climas templados un alivio a sus males hepáticos y bronquiales. Varias veces le había acompañado su hija menor, Eleonor, con la que había tenido una relación excelente en esa época. “En general la vida de Marx, guiado ahora por los médicos, se hizo más regular y ordenada, el vínculo familiar más profundo, aunque, como suele ocurrir en estos casos, a veces también más conflictivo”.

Ese mismo año, 1875, los Marx se cambiaron “a una casa más pequeña, aunque también ajardinada, en el mismo barrio londinense”. Pero pronto, muy pronto, a la enfermedad de Marx se unió la enfermedad de Jenny von Westphalen, Jenny la roja. Los recuerdos de la compañera de Marx, señala FFB, tienen en esa época un tono melancólico. “En 1879 los médicos la diagnosticaron un cáncer de hígado. Desde 1880 Karl Marx y Jenny von Westphalen estuvieron ya muy enfermos y la relación entre ellos se hizo difícil en aquellas condiciones”. Eleanor Marx, recuerda el autor, nos ha dejado una página muy hermosa sobre los últimos momentos de Karl y Jenny. La siguiente:

Fue una época horrible. Nuestra querida madre estaba en la gran sala de enfrente. Moro en la pequeña habitación de atrás. Y los dos, tan

acostumbrados el uno al otro, tan próximos entre sí, no podían siquiera estar juntos en la misma habitación [...] Nunca olvidaré la mañana en que [Karl] se sintió suficientemente fuerte para ir a la habitación de mamá. Cuando estuvieron juntos de nuevo eran hombres jóvenes: ella una muchacha joven y él un joven amante, ambos en el umbral de la vida, no un viejo devastado por la enfermedad y una vieja agonizante que se separaban el uno del otro para siempre.

FFB recuerda que cuando murió Jenny, diciembre de 1881, Engels comentó: “Karl también ha muerto”. Empero “el Moro” aún “vería morir a su primogénita, la otra Jenny, antes de irse definitivamente”.

Neus Porta Tallada falleció en septiembre de 2011. Francisco Fernández Buey nos dejó un año después, agosto de 2012. Hay más que decir sobre el Marx tardío.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 197–226.

[2] Muchos años después, Robert Linhart escribía *De cadenas y de hombres*, un relato novelado sobre su experiencia en la Renault que interesó y conmovió a muchos jóvenes de los setenta. El que suscribe entre ellos.

[3] Fue uno de los primeros textos marxianos publicados por la editorial Materiales.

[4] El siguiente aforismo de Sacristán, uno de los mejores en mi opinión, es de obligada cita: “Leibniz, como Marx, tiene el encanto de la oscuridad de lo que nace, de las promesas que nunca se podrán cumplir porque cuando la inspiración tenga que hacerse método, se verá que no da para tanta *realización* como parecía en la confusión del nacimiento.” También FFB valoró altamente este breve texto de su amigo y el estilo y acierto de Sacristán en estos ámbitos.

[5] Escribe FFB (*Marx sin ismos*, ed cit, p. 229): “sigue siendo (1998), por lo que conozco, la biografía más competente (salvo, tal vez, para los últimos años de Marx)”. Para los puntos en discusión, FFB comparó el texto de McLellan con los ensayos de Rubel, Nicolaesvsky y O. Maenchen-Helfen, y Mehring.

Más sobre el Marx tardío

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXIX)

“Matices, precisiones, sugerencias: una obra abierta” es el título del último capítulo de *Marx sin ismos* [1]. “Precisiones sobre fraternidad e internacionalismo” y “Precisiones sobre violencia y revolución” son dos de sus apartados.

En “Precisiones sobre fraternidad e internacionalismo” señala FFB:

Los ocho años –de 1864 a 1872– dedicados a la organización y desarrollo de la AIT fueron tan decisivos para la configuración de la filosofía política de Marx como lo habían sido los inmediatamente anteriores y posteriores a las revoluciones europeas de 1848. “En lo esencial, su pensamiento político estaba ya formado entonces. Pero los matices y precisiones que sobre el concepto de revolución y sobre la idea misma de comunismo Marx introdujo a partir de esta otra experiencia tienen mucha importancia”. No entra el autor en el detalle de las polémicas entre las distintas corrientes ideológicas –prudonianos, blanquistas, bakuninistas y marxistas– de aquella organización. Eso sí, señala que “la tradición emancipadora moderna que durante décadas se ha inspirado en Marx no podría entenderse sin lo que éste aprendió y produjo gracias al contacto directo con dirigentes de las diversas organizaciones obreras europeas de esa época, algunos de los cuales (empezando por Bakunin) no pensaban como Marx.”

Esa reflexión merece una observación: antisectarismo.

Lo que había dado nuevo perfil a la filosofía política de Marx “fue la necesidad de sintetizar las reivindicaciones básicas de los trabajadores del momento, la voluntad de pasar desde un programa fundamental o de principios, como era el *Manifiesto*, a un programa de acción con el que se sintieran realmente identificados trabajadores de muy distintas nacionalidades”. Sacristán habló de praxeología para hacer referencia a estas complejas interrelaciones. Esto, admite FFB, si se tiene en cuenta lo dicho a propósito del carácter normativo (no estrictamente sociológico) de la repetida frase del *Manifiesto* –“los trabajadores no tienen patria”–, había sido siempre sumamente complicado. Lo era ya entonces. La mejor manera de llamar la atención sobre esta dificultad, “desde lo más primario, las lenguas de uso”, acaso fuera recordar la ironía del propio Marx, a propósito de Lafargue, cuando el que sería su yerno, en una de las reuniones de la Internacional en Londres, se soltó “un inflamado discurso sobre el fin de las nacionalidades, y lo hace en francés (una lengua, comenta Marx, que no entendía ni el veinte por ciento de los presentes)”.

Primera precisión: cómo se compagina la declaración normativa, internacionalista, con el hecho, “puesto que era un hecho”, de que los trabajadores europeos integrados en la AIT hablaban diferentes lenguas y “expresaran en ellas sentimientos, ilusiones y reivindicaciones, que, por compartidos que fueran en lo sustancial, se hallaban condicionados por diferencias nacionales y étnicas muy notables”. En los documentos

que redactó para la Internacional Marx había establecido, en aras de esta deseada compaginación, tres criterios: autonomía política, vínculo fraterno y política internacional propia.

Su argumentación en favor de la autonomía política, señala FFB, reafirmaba la idea de que la emancipación de la clase trabajadora tenía que ser obra de la clase trabajadora misma. Tiempo después, conociendo la diversidad de aquel movimiento sociopolítico, “Marx precisa que la tarea de la AIT es coordinar y generalizar los movimientos espontáneos que surgen en los distintos países”. Coordinar y generalizar no es ordenar ni imponer nada al conjunto. Si se comparaba esto con lo dicho en el *Manifiesto*, señala, se podrá ver que la precisión era bastante más que un ligero matiz. Implicaba la renuncia “a imponer “un sistema doctrinario determinado” o a proclamar ya cuál debe ser el sistema de cooperación alternativo en el futuro”. Bastaba para Marx con limitarse “al enunciado de unos pocos principios generales” [2].

Esta limitación, para alguien que tiene punto de vista sobre la sociedad del futuro (Marx lo tenía desde luego) debía entenderse como una *autolimitación*, “se hace en aras del segundo criterio que es, en lo sustancial, un criterio político-moral: el del vínculo fraterno”. Por su número, el trabajador, el proletario era ya o empezaba a ser, según los países, en esa época la mayoría de la población. Pero, “dada la diversidad de formas políticas, la inexistencia todavía de un sufragio universal y la experiencia de que los poderosos, en los momentos de crisis, tienden a liquidar la propia legalidad (“la legalidad nos mata”, decían por entonces poderosos que se llamaban a sí mismos liberales), el número no es suficiente”. Hacía falta la unidad de los de abajo y ésta no se construía en días. Se edificaba, se edifica, “pacientemente en el plano cultural cultivando la fraternidad de clase.”. Joan Tafalla y Joaquín Miras estarían encantados con este paso.

Puesto que la fraternidad es una hermosa palabra (un amigo del autor, Antoni Doménech, ha escrito páginas deslumbrantes sobre el concepto [3]) que se podía decir de muchas maneras (en esa época, el ejemplo es de FFB, se hablaba, entre otras cosas, de la “fraternidad que produce el librecurso”), para compaginar afablemente especificidades nacionales y voluntad internacionalista hacía falta todavía un tercer criterio político-moral: “meterse en los “misterios” de la política diplomática e internacional”. En lo que tenía de político este criterio exigía: “considerar la política internacional como la otra cara de las luchas sociales y, en consecuencia, denunciar las maniobras gubernamentales que arrastran a las gentes a las guerras y ponen a los proletarios, en cada país, detrás de quienes las declaran”. También Marx precisaba en este nudo: “critica el nacionalismo de los gobiernos imperiales y de las naciones grandes pero comprende y alienta las reivindicaciones nacionales de polacos (frente a Rusia y Prusia), irlandeses (frente a Inglaterra) e italianos (frente a Austria).” La tradición ha obrado en ocasiones con mucha sabiduría (y riesgo) en este vértice a veces esencial. El *nacionalismo*, como el ser, también se dice de muchas maneras (algunas de ellas, poco presentables desde luego, nada que ver con la izquierda).

Este criterio tenía, además, una connotación ética en la medida en que pretendía aproximar dos ámbitos cada vez más separados en aquel mundo (que era el nuestro añadía FFB): el mundo de las relaciones entre los ciudadanos y el de la alta política internacional. La separación es cada vez más evidente. Por eso, el manifiesto inaugural de la AIT también se autolimitaba: “sólo quiere (pero ese “sólo” ya es mucho en aquellas circunstancias y en las nuestras) que las “sencillas leyes de la moral y del derecho” regulen a la vez las relaciones entre las personas y las relaciones entre las naciones”. Así se precisaba el viejo lema de Flora Tristán (el recuerdo es de FFB por supuesto) y del *Manifiesto*: “Proletarios de todos los países, uníos”. “Uníos, se dirá ahora, a sabiendas de que el proletariado necesita otra política también para las relaciones internacionales”. La cultura autónoma de la clase ascendente iría tomando así forma propia. En una entrevista que concedió, en 1871, a la publicación neoyorquina *The World*, recordaba FFB, Marx había ampliado su argumento sobre la forma de compaginar las diferencias nacionales en una amplia red internacional: después de señalar que el objetivo principal de la AIT era la emancipación económica de la clase obrera “mediante la conquista del poder y la utilización del mismo para la realización de sus fines sociales”, Marx acababa con estas palabras que FFB destacaba y citaba en extenso:

Nuestros objetivos tienen que ser necesariamente tan amplios como para abarcar todas las formas de actividad de la clase obrera. Dar a estos objetivos un carácter particular habría significado reducirlos a las necesidades de una sola sección, a las necesidades de los trabajadores de una sola nación. Pero entonces ¿cómo convenceríamos a todos de que se unieran si el objetivo fuera alcanzar sólo las metas de algunos? Si nuestra AIT fuera así no tendría derecho a llamarse Internacional. La AIT no impone ninguna forma fija al movimiento político. Sólo exige que este movimiento se oriente hacia un mismo fin. La AIT está formada por una red de sociedades afiliadas que abarca todo el mundo del trabajo. En cada una de las partes del mundo aparecen aspectos particulares del problema del trabajo; los obreros los tienen cuenta y tratan de resolverlos a su manera. Pues las organizaciones obreras no pueden ser absolutamente idénticas en Newcastle y en Barcelona, en Londres y en Berlín. La Internacional no tiene la pretensión de imponerles su voluntad, ni siquiera pretende dar consejos: ofrece a todo movimiento en curso su simpatía y su ayuda, dentro de los límites establecidos por sus estatutos.

“Precisiones sobre violencia y revolución” es el siguiente apartado de este capítulo.

La conquista del poder. He ahí, señala FFB, la madre o una de las madres del cordero. Era otro de los puntos en que el hipotético lector actual de Marx sentiría la tentación de pasar página o de cerrar el libro. “Sí, sabemos: las revoluciones devoran a sus hijos; el poder corrompe; la lucha violenta contra la violencia hace violentos a quienes no querían serlo; los rebeldes dejan de serlo; las revoluciones no hacen progresar a la humanidad... Pero también sabemos desde Tocqueville: antes de someter a juicio sumarásimos a los revolucionarios de un día, entérate de qué había antes de las revoluciones. Tanto como eso no cabe aquí”. Para

aproximarse simpatéticamente a esa comprensión, señala FFB, se podía sugerir “la lectura de algún médico o filántropo de la época sobre las condiciones de vida de los trabajadores en Manchester, en París, en Barcelona o en las minas de Río Tinto. O escuchar alguna cinta con los cantos de Eugène Pottier para la Comuna de París: el *heavy metal* de la época. O leer algo serio sobre cómo se reprimió a los comuneros y qué repercusión tuvo eso en los otros países de Europa, incluido el nuestro”.

El programa de lectura y escucha era excelente.

Supongamos, pregunta FFB, que somos pacifistas, “no de la rama del pacifismo fundamentalista, que se dice, ni de la rama del pacifismo accidental”, gandhianos, por ejemplo, como lo fue él mismo. “¿Hay, desde ahí, motivos para cerrar el libro de Marx y dejar de dialogar con él?” Él creía que no.

Empecemos por el concepto de *violencia*. Marx había escrito en esos años cosas como esta: “la violencia es la comadrona de la historia”. ¿Se infería de ello que estaba a favor de la violencia, así, sin más? No, por supuesto que no. “No a favor de la violencia individual”: el mismo Marx escribió contra prácticas de ese tipo, como el duelo, por ejemplo, “que era un hábito en la cultura prusiana que él había conocido de cerca (un hábito mediante el que compañeros suyos quisieron resolver las diferencias en la Liga comunista; un hábito por el que murió uno de los grandes del movimiento obrero alemán, Ferdinand Lassalle)”. Tampoco a favor de la violencia verbal o demagogia: no era el estilo de Marx, lo suyo era más bien denunciar la demagogia de los hechos. Tampoco “a favor de la violencia terrorista indiscriminada de aquellos a los que, como al Nechaiev literaturizado por Dostoievski, les salían sobrando dos tercios de la humanidad”. Tampoco. Marx había escrito contra todo eso en repetidas ocasiones y no lo quería para “su” partido. Tampoco, el vértice es importante en aquellos años, “a favor de la violencia supuestamente legal que exige la pena de muerte para castigar al criminal”. Marx escribió contra la pena de muerte ya en 1853, y había llamado “miserable” a una sociedad que no había encontrado otro medio de defenderse que el verdugo y que, además, “proclama su propia brutalidad como una ley eterna.”.

Por lo demás, tampoco era Marx uno de los que justificaban la necesidad de la violencia porque ésta pareciese estar, como se señala con frecuencia y con lenguajes más o menos coincidentes, “en los genes del hermano lobo”.

¿Qué quería decir entonces Marx con eso de que la violencia es la “comadrona” de la historia? ¿De qué historia? Marx hablaba de una historia muy concreta, que era lo que seguía a la frase que siempre se cortaba cuando se citaba (precipitada o interesadamente) a Marx: “la comadrona de toda vieja sociedad preñada de una sociedad nueva”. ¿Qué sociedad era esa? La que Marx tenía ante los ojos: “una sociedad cuyos protagonistas, los miembros de las principales clases sociales, se enfrentan en condiciones de igualdad jurídica: derecho contra derecho”. En esas condiciones, Marx pensaba, que era en esto hegeliano: “lo que decide es la violencia, la fuerza (Gewalt). No se trata, pues, de una violencia cualquiera, sino de violencia social [OME 40, 255; OME 41,

260]”.

¿Y toda violencia social tiene que cristalizar en violencia política, preguntaba de nuevo FFB? No, desde luego que no. “Para empezar hay sociedades que no parecen quedar preñadas nunca de lo nuevo. Y luego, incluso en las sociedades, hay embarazos y embarazos”. Por lo tanto, en circunstancias concretas, podían existir “otras comadronas de la historia distintas de la Doctora Violencia”. Marx no negaba esa posibilidad. “Siendo dirigente de la AIT había pensado que en algunos países (incluido aquel en el que él estaba viviendo) los proletarios podían conquistar el poder pacíficamente”. Con esa idea ha estado a favor de la universalización del sufragio cuando, añadía FFB oportunamente, “muchos de los poderosos de su época estaban en contra”. Incluso después de ver lo que pasaba en París en 1870-1871, cuando los liberales decían aquello de “la legalidad, nuestra legalidad, nos mata”, después incluso de ver el significado de las leyes antisocialistas que dejaban fuera de la legalidad al partido obrero en Alemania, “Marx ha seguido diciendo, cuando se lo han preguntado, que en los países preñados de lo nuevo pero de otra manera, como Inglaterra, EEUU y tal vez Holanda, los trabajadores podrían hacerse con el poder por vía pacífica.”

Pero había más: los tres ejemplos que Marx había seguido con más atención en sus últimos años –Francia, Alemania y Rusia– no llevaban precisamente ese camino, el camino pacífico. “En 1851 siete millones y medio de franceses (frente a seiscientos mil) han aprobado en plebiscito un golpe de estado. El primer embrión de lo que llamamos seguridad social no ha llegado en Alemania de la mano del liberalismo sino limitando las libertades desde arriba y prohibiendo la prensa socialista. Y, mientras tanto, en EE.UU asesinaban al líder antiesclavista Lincoln (en el que la AIT había puesto muchas esperanzas). Y el gobierno inglés no quería ni oír hablar de parlamento y sufragio en las colonias.”

Marx, como sus contemporáneos, recordaba FFB, había vivido desde 1848 hasta 1880 en una Europa en la que la forma más alta de la violencia humana, la guerra, había sido un hecho casi cotidiano. La observación del continuo entrelazarse de guerra-revolución en Europa había marcado su pensamiento. Marx había sido testigo (y analista) de la guerra de Crimea (1855-1856), de las guerras en favor de la unidad italiana, de la guerra franco-piamontesa contra Austria (1859), de la guerra de secesión americana (1861-1865), de la guerra austroprusiana (1866), de la guerra franco-alemana (1870-1871), de la crisis de los Balcanes que dio lugar a la guerra serbo-turca y luego ruso-turca (1875-1878). FFB insistía: era imposible separar su noción de la violencia de unas vivencias como éstas. “Al final de la guerra ruso-turca, en una entrevista que le hicieron en diciembre de 1878, Marx dijo que no hacía falta ser socialista para prever que en Rusia, Alemania, Austria y tal vez Italia se producirían revoluciones parecidas a las que habían tenido lugar en Francia”. Y matizó: “Tales revoluciones serán realizadas por la mayoría de la población, no por un partido”.

Queda la pregunta, fundada en opinión de FFB, que unos se

hacían como cuestión de principios y otros accidentalmente acerca de si “los de abajo tienen necesariamente que proponerse tomar violentamente el poder para lograr la igualdad social”. En este caso, prosigue, convenía ponerse la mano en el corazón y distinguir: “¿de qué estamos hablando: de nuestros tatarabuelos o de nosotros mismos?” Algunas preguntas que no tenían sentido en determinados momentos históricos. Si no hay preñez, señalaba, “no perdamos el tiempo discutiendo el nombre que se debe poner al niño”. Si, a pesar de ello, se quería seguir hablando en serio acerca de lo que no dejaría de ser “un gran asunto para el animal cívico que es el hombre preocupado por lo social, por la existencia de la desigualdad y de la violencia social”, entonces no quedaba más remedio que seguir mirando a la historia, “a la de las revoluciones y de las guerras y a la otra; a la de la Comuna de París, que fue el referente de Marx, y a la de las sociedades que quedaron embarazadas de lo nuevo de otra manera”.

Contra lo que se solía decir, concluía en este punto alguien tan sensible al marco histórico como el autor de *La gran perturbación*, la historia no demostraba casi nada. La Historia, el gran relato de la humanidad, se componía de demasiadas historias como para buscar en ella demostraciones. Pero sugería al menos lo que no nos conviene hacer: “hablar por hablar (a destiempo) o negar los problemas de otros porque ya no son los nuestros.”

Mejor, y con mirada más amplia y equilibrada, imposible.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 197-226.

[2] La perspectiva, sabia en mi opinión, está muy presente en algunas de las alternativas políticas del momento.

[3] Antoni Doménech, *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona.

Comunismo en el Marx tardío

El Marx sin ismos de Francisco Fernández Buey (XXX)

Como se indicó, “Matices, precisiones, sugerencias: una obra abierta” es el título del último capítulo de *Marx sin ismos* [1]. “Precisiones sobre comunismo” es uno de sus apartados. Unas observaciones:

De la experiencia de la Comunque, señala FFB, Marx había extraído algunas lecciones que le iban a servir para acabar de perfilar su idea de comunismo.

Comunismo era, para Marx, por de pronto, “un movimiento político y social: una vieja tradición en favor de la emancipación humana con una forma moderna”.

Luego, también, “un partido en sentido amplio: el sector de los trabajadores que quiere ser más consciente y más resuelto en la lucha entre las clases” FFB subrayaba este punto: “*que quiere ser*. No que lo sea ya siempre y de una vez por todas. Para serlo hay que estudiar, hay que fajarse y hay que demostrar en la práctica lo que se quiere ser. Ni la clase obrera va a ir al Paraíso por el lugar en que ha nacido o por la fábrica en que trabaja, ni los comunistas van a ser los más resueltos y los más conscientes entre los trabajadores y quienes están con los trabajadores por el mero hecho de proclamarlo”.

Hacer era la mejor forma de decir. Y la mejor forma de decir no era siempre, según el Marx crepuscular, el programa. Con claridad envidiable: “Cualquier paso del movimiento real es más importante que una docena [no “mil”, como se escribe a veces exagerando el voluntarismo activista apuntaba FFB] de programas” [*Crítica del programa de Gotha*, 1978, 78].

De ninguno de los movimientos o partidos organizados que Marx conoció o en los que estuvo, “hubiera dicho Marx que reunían ya las características suficientes como para ser llamados movimiento o partido comunista”. Todo lo que había conocido, desde la Liga al partido obrero alemán pasando por la Internacional y por las distintas asociaciones de trabajadores, le había parecido embrión o bosquejo de lo que tenía en la cabeza, de su idea de movimiento o partido comunista. Por unas u otras razones, recordaba FFB, “todo lo criticó también”. A veces, “porque quería mantener sosegada lo que le parecía en parte que podía llegar a ser su propia casa, con discreción, casi como desde dentro: llamando a las cosas por su nombre pero sin dar publicidad a la discrepancia”. O para “salvar su alma”, sin perjudicar a los amigos. Era el caso de la crítica al programa de Gotha del partido alemán.

Comunismo era, además, para Marx, hablando filosóficamente, el punto era esencial para FFB, “libertad concreta”. No sólo conciencia de la libertad frente a la constricción política o externa, sino –muy importante– también libertad en un sentido positivo: “a saber: superación de las alienaciones, hombre nuevo, nueva cultura, nuevo modo de vivir, nueva red de relaciones sociales. Dónde y cuándo”.

En la década de los setenta, desde 1871, Marx había puesto el ejemplo de la Comuna de París, había alabado el espíritu de fraternidad que allí se creó, las medidas que se tomaron y los objetivos que los comuneros se propusieron: “la supresión del ejército permanente, el que todos los cargos públicos fueran desempeñados con salarios de obreros, la separación Iglesia / Estado, la electividad y revocabilidad de magistrados y jueces, la autonomía de las asambleas de base, la ampliación de la democracia representativa en democracia directa, el control obrero de la producción, etc”.

En algunos escritos posteriores a la Comuna, y señaladamente en uno de 1873, recordaba FFB, “Indiferencia en materia política”, para la revista italiana *La Plebe* (dirigida por Enrico Bignani), Marx había seguido relacionando el viejo tema del *Manifiesto* sobre “la conquista de la democracia” con la construcción del socialismo. En ese contexto propugnó un programa de reformas que habrían de ser llevadas a cabo por vía pacífica y aplicación de medidas legales: “Este programa, que pone el acento en la reforma del sistema productivo y de instrucción, resume bien la idea que Marx se había hecho entonces de lo que podía ser una democracia radical en tránsito hacia el socialismo: enseñanza primaria obligatoria, prohibición del trabajo de los niños, gratuidad de la enseñanza hasta los estudios universitarios, neutralidad de la instrucción desde el punto de vista ideológico y político, reducción de la jornada de trabajo, limitación del derecho de herencia.”

Como también la Comuna había acabado en derrota, proseguía el autor, Marx insistió durante esos años “en su idea de vincular la conquista de la democracia y el comunismo a la consolidación del poder político de la clase obrera”. La reflexión sobre la nueva derrota le llevó a un tema decisivo, el del Estado. En sus últimos años Marx había leído y pensado mucho sobre el Estado. Pero “leyó y pensó sobre las formas históricas de Estado anteriores al capitalismo o, críticamente, sobre las formas de Estado existentes bajo el capitalismo. Escribió poco acerca de qué contraponer a éste”. No hay desde luego, admitía FFB, en el último Marx, una teoría alternativa del Estado.

Había, eso sí, afirmaciones sueltas, contenidas, unas, en sus comentarios marginales al libro de Bakunin *Estatismo y anarquía* (1874), y, otras, en sus comentarios al programa de Gotha del partido obrero alemán (un escrito de 1875 que fue editado en Materiales). Estas afirmaciones sugerían al lector de nuestros días la existencia de una contradicción: “antiestatalismo, de un lado, dictadura del proletariado, de otro”. Pero, añadía FFB, la proximidad temporal de los textos ponían de manifiesto que Marx “no vio ahí o no se dio cuenta de la ambivalencia de sus formulaciones”.

Por una parte, proclamó que en el comunismo el Estado no existiría. Sin clases sociales no sería necesario el Estado. “Marx conocía demasiado bien la burocracia y el estatismo prusianos como para hacerse él mismo estatista”. Vinculó, por tanto, la consecución de la libertad concreta a la limitación de las funciones del Estado. Por eso había dejado escrito señalaba FFB que “La libertad consiste en que el Estado deje de ser un órgano superpuesto a la sociedad para convertirse

en órgano completamente subordinado a ella. Ya hoy las formas de Estado son más o menos libres según la medida en que se limite la [llamada] “libertad del Estado”.

Sin embargo, en el mientras tanto, para llegar a esa situación deseable, “Marx consideró necesaria una inversión previa del sentido de dominación de clase existente bajo el capitalismo y siguió llamando a esto dictadura del proletario”. El resultado era algo así como un pez cornudo –una expresión que el autor de *Leyendo a Gramsci* usó en repetidas ocasiones– al que el mismo Lenin “describiría con las palabras “dictadura democrática del proletariado”, o sea, una forma política autoritaria (inspirada en el jacobinismo francés) superpuesta a una democracia económico-social”.

A Marx, probablemente, le parecía demasiado pronto para concretar más. Marx no apreciaba los programas detallados sobre la configuración de la sociedad del futuro. Tampoco FFB. Creía que eso era precisamente la utopía (en el peor sentido del concepto). “Prefería el programa de principios cuando hay un acuerdo sustancial entre quienes lo hacen o el programa de acción, resultado de un pacto, cuando tal acuerdo no se puede garantizar”. Sí había dejado enunciados, en cambio, los principios más generales de lo que podía ser una sociedad comunista.

Los siguientes:

Una sociedad en la que se reduciría drásticamente la jornada de trabajo.

Una sociedad de la abundancia (uno de los puntos revisados en extenso por FFB en textos y artículos publicados en *mientras tanto*).

Una sociedad en la que la producción de bienes estaría regulada en función de las necesidades sociales de la mayoría de la población.

Una sociedad igualitaria en la que no habría ya clases sociales.

Una sociedad de hombres y mujeres libres en la que la administración en común de las cosas sustituirá a los aparatos represivos del poder político.

Una sociedad en la que se aboliría la división social fija de trabajo, quedando sólo división técnica del trabajo, la necesaria por razones de organización y distribución de las tareas entre personas dignas

Una sociedad en la que todos tendrían instrucción politécnica y no existiría ya la división entre los denominados trabajos manual e intelectual.

Una sociedad, además, enmarcada en un mundo en el que no habría fronteras, ni ejércitos permanentes, ni diplomacias secretas, ni Estados al servicio de las clases.

En fin, una comunidad universal en cual las palabras “género humano” habrían de cobrar una dimensión global (y esta vez en serio y desde un punto de vista humanista crítico y no estrictamente antropomórfico).

La penúltima palabra de Marx, un texto de 1875, sobre la sociedad comunista había sido ésta: “Sólo cuando haya desaparecido la subordinación de los individuos a la división [social] del trabajo así

como la oposición entre trabajo intelectual y trabajo corporal, cuando el trabajo no sea ya medio de vida, sino la primera necesidad de la vida, cuando todas las fuentes de la riqueza cooperativa fluyan en abundancia, o sea, en una fase superior de la sociedad comunista, sólo entonces la humanidad podrá escribir en sus banderas: *De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades.*”

También el autor de *Marx sin ismos* escribió por extenso, y con detalle, y pensando por supuesto con su propia cabeza, sobre esta descripción.

En síntesis, hay mucho de sugerente, novedoso e informativo en la obra –en el *Marx sin ismos*– y en los artículos de Francisco Fernández Buey (mucho más de los que aquí se han utilizado) y hay también mucho de buen marxismo en el escribir, decir y hacer de alguien que en 2011, un año antes de su fallecimiento, señalaba que “la primera cosa que querría decir es que a mi lo de considerarme marxista o no, siempre me ha parecido una cosa secundaria. Aunque pueda parecer otra cosa desde fuera, no es mi asunto. También para Manolo Sacristán lo de ser marxista era tan secundario que en discusiones bastante serias que tuvimos con amigos y colegas Manolo quería considerarse fundamentalmente comunista”.

También FFB por supuesto. Pero sin dejar de ser lo otro, sin dejar de ser marxista. Sin ismos, con rebeldía, con estudio, con reflexión propia, en compañía de los otros y de las otras y con muchísima indignación.

PS: Estos textos sobre la noción discutida, de su amigo, maestro y compañero Sacristán, no estaban muy alejados de sus propias posiciones y reflexiones:

1. Fines, creencias y demostraciones (1975)

Si las hipótesis revolucionarias fueran demostrables, si fueran teoremas científicos puros, no habría nunca lucha ideológica, como no la hay a propósito de la tabla de multiplicar. Que el objetivo teórico del marxismo es construir un comunismo científico quiere decir que el marxista intenta fundamentar críticamente, con conocimientos científicos, el *fin* u objetivo comunista, no que su comunismo sea cosa objeto de demostración completa. Por de pronto, los fines no se demuestran: se lucha por ellos, después de argumentar que son posibles, no más.

Pero cosa parecida se puede decir no sólo de todo fin, de toda intención inspiradora de acciones, sino incluso de todo conocimiento que sea un poco importante. Los únicos conocimientos absolutamente demostrables son los matemáticos (...). Todos los demás conocimientos suponen un elemento de creencia. Por ejemplo, en el conocimiento de que el Sol volverá a salir mañana por Oriente está presupuesta la complicada creencia de que el mundo físico existe (cosa que no es demostrable, sino sólo plausible)...

2. Elementos de una política comunista contemporánea (1977)

Esas estrategias son en gran parte construcciones ad hoc, justificaciones de la práctica del momento. Una política comunista racional no tiene que hacer construcciones de éstas, y menos que nunca hoy, en medio de la crisis teórica y de la perplejidad práctica del movimiento. Lo que tiene que hacer es situar

bien claro y visible el principio revolucionario de su práctica, el “ideal” por decirlo con la más “cursi”, ética y pre-marxista de todas las palabras que hacen al caso. Lo científico es saber que un ideal es un objetivo, no el presunto resultado falsamente deducido de una cadena pseudo-científica de previsiones estratégicas. Lo científico es asegurarse de la *posibilidad* de un ideal, no el empeño irracional de demostrar su existencia futura. Y lo revolucionario es moverse en todo momento, incluso en situaciones de mera defensa de lo más elemental, del simple pan (como en la presente crisis económica) teniendo siempre *consciencia de la meta* y de su radical alteridad respecto de esta sociedad, en vez de mecerse en una ilusión de transición gradual que conduce a la aceptación de esta sociedad.

Esa posición política tiene dos criterios: no engañarse y no desnaturalizarse. No engañarse con las cuentas de la lechera reformista ni con la fe izquierdista en la lotería histórica. No desnaturalizarse: no rebajar, no hacer programas deducidos de supuestas vías gradualistas al socialismo, sino atenerse a plataformas al hilo de la cotidiana lucha de las clases sociales y a tenor de la correlación de fuerzas de cada momento, pero sobre el fondo de un programa al que no vale la pena llamar máximo porque es único: el comunismo. (...) La segunda es que al atenerse a plataformas de lucha orientadas por el “principio ético-jurídico” comunista debe incluir el desarrollo de actividades innovadoras en la vida cotidiana, desde la imprescindible renovación de la relación cultura-naturaleza hasta la experimentación de relaciones y comunidades de convivencia. Esto indica otros campos de organización del bloque histórico revolucionario inaccesibles “con limpieza de corazón”, por así decirlo, para reformistas y dogmáticos.

3. Cerdos de la piara epicúrea (1969)

Aparte de eso, tiene interés considerar por sí mismo, algo más en general, ese problema del consumo. Para la vieja ascética, que no solía ser doctrina de anémicos ni de silicóticos, sería alienación la voluntad de disfrutar de la Tierra. No lo es, y dudo de que lo sea para parte de la religiosidad actual. En todo caso, para el marxismo, alienación es la ascética y liberación es disfrutar de la Tierra. Empezando por Marx, los marxistas somos adictos miembros del rebaño de Epicuro. Es hora de decirlo de una vez frente a tanta charlatanería ascético-mística-reaccionaria que juega a la revolución. Si los comunistas han de ser –según la hermosa frase de Mao Tse-tung...– “pobres y nuevos”, eso se debe no a que hayan de ser enemigos de la abundancia sino sólo a que no han de querer ser cerdos sueltos del rebaño de Epicuro, sino sólo con la gran piara, encabezada por los involuntarios ascetas proletarios. Y para hacer algo en ese sentido hay que ser por el momento, pobres, y desconfiar del que no lo sea. Pero sólo por eso, no por desprecio del “consumo” y de la “abundancia”... Una vanguardia puede y debe querer ser “pobre y nueva” si sabe que puede llegar –ella o sus sucesores– a suprimir la necesidad y la conveniencia de poseer. Si no es así, si la ascética va a ser necesaria *in saecula saeculorum*, no vale la pena molestarse en intentar una revolución materialista. Que se reúnan los ascetas y hagan una revolución idealista (que la repitan, porque ya la han hecho varias veces). Entonces sí que terminarían para los trabajadores las “tentaciones consumistas”, pues hay diferencias entre capitalismo y hierocracia.

4. Campos de reflexión (1977)

En general, la posición política comunista que se ha apuntado tiene, sobre todo, campos que explorar. He aquí una breve relación de los principales: la acentuación de la destructividad de las fuerzas productivas en el

capitalismo, señalada enérgicamente por Marx en el *Manifiesto Comunista*, en los *Grundrisse*, en *El Capital*, etc., pero escasamente atendida en la tradición del movimiento; la crisis de cultura, de civilización, en los países capitalistas adelantados, con una vulnerabilidad que ayer se puso bien de manifiesto en el segundo gran apagón de Nueva York, y con la natural tendencia del poder a una involución despótica para hacer frente a esa vulnerabilidad de la vida social; los persistentes problemas del imperialismo y el Tercer Mundo; y, por terminar en algún punto, la espectacular degeneración del parlamentarismo en los países capitalistas más adelantados, augurio también (esperemos que falible) de una nueva involución de esas sociedades hacia formas de tiranía.

5. Comunismo y ecologismo (1983)

Ese análisis ecológico, el más amplio producido por Marx, es la base de un programa que se inserta en el cuadro de la sociedad nueva; en ella, como el capitalismo habrá destruido previamente las condiciones puramente espontáneas del intercambio entre la especie humana y la naturaleza, será necesario “producir sistemáticamente ese intercambio como ley reguladora de la producción social y en una forma adecuada al pleno desarrollo humano”. Esa única tesis del programa ecologista del Marx maduro deja muchas cuestiones abiertas, pero parece claro que, al mismo tiempo que considera perdida la causa bajo el capitalismo, sigue situando a una ciencia “desalienada”, como en 1844, en un lugar clave del proyecto comunista, en el que será necesario regular conscientemente el metabolismo ser humano–naturaleza. Es incluso posible que la importancia reconocida a un factor inmaterial, como lo es la ciencia, en una revolución que ha de empezar por producir de modo sistemático el intercambio entre la especie y la naturaleza sea un puente de continuidad y coherencia entre este Marx maduro o clásico y el que escribe, unos años después las cartas a la redacción de *Otetschestwennyje Sapiski* y a Vera Sassulich....

6. Una sátira de José Bergamín (1969)

Todos esos elementos componen también los “graves problemas del campo socialista y de la estrategia anti–imperialista”. No me hago la ilusión de que nadie los pueda resolver en una “hora” determinada, y menos en una hora negra. Pero si el movimiento socialista es de verdad un movimiento, no un espectacular calambre, eso no tiene por qué asustarle. Una de las sátiras con más gracia entre las que se han hecho del movimiento comunista es aquella de Jorge Guillén [Bergamín de hecho] que lo presenta como un pelotari pedante y cabezota al que la tenacidad –muchas veces, acaso, petulante y subjetivamente necia– le permite no cansarse nunca de devolver al muro la pelota de la historia. O lo que él cree ser la pelota de la historia. En suma, no cansarse nunca. Ni impacientarse, por lo tanto, sino saber que la impaciencia, que en un determinado momento puede ser revolucionaria, mucho más frecuentemente tiene una naturaleza subjetivista y reaccionaria, como el impaciente odio orteguiano y las calendas griegas de la utopía clásica.

Referencias: 1. “La militancia de los cristianos en el partido comunista”, *M* núm.1, 1977, p. 107. 2. “A propósito del eurocomunismo”, *PM III*, pp. 205–206. 3. “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, *AMS*, pp. 53–54. 4. “A propósito del eurocomunismo”, *PM III*, pp. 206–207. 5. “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, *mt* 16–17, p. 56. 6. “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, *AMS*, pp. 45–46.

Notas:

[1] FFB, *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1998, pp. 197-226.

[2] "Entrevista con Jaume Botey". *Iglesia viva*, 2012 (fecha en marzo de 2011).

CODA FINAL

Un año sin... con Francisco Fernández Buey

Francisco Fernández Buey, nuestro Paco, falleció en agosto de 2012. Nos ardió su pérdida, sigue ardiendo. Como la de su esposa y compañera Neus Porta y la de otros amigos –Pere de la Fuente entre ellos– que nos han dejado a lo largo de este último año no siempre afable ni justo.

Paco no se ha ido desde luego, no nos ha abandonado. No hemos querido ni queremos que sea así. Hemos celebrado encuentros, seminarios, días de homenaje, se ha escrito, se han publicado libros,... En honor de él, de su obra, de su hacer, de su maestría, de sus grandes preocupaciones. Le seguimos recordando, seguimos dialogando con él, seguimos aprendiendo de una obra, la suya, que, como los buenos vinos (solía usar él esta metáfora que yo apenas logro saborear), se hace mejor con el transcurso del tiempo. Esa es mi experiencia personal con uno de sus ensayos, una de sus grandes aportaciones en un ámbito que, aparentemente, sólo aparentemente, no era directamente el suyo: *La ilusión del método*. No es el único caso.

Otro libro suyo tiene anunciada su publicación el próximo setiembre-octubre de 2013. *Para la tercera cultura* es el título. “Ensayo sobre ciencias y humanidades” el subtítulo. Uno de sus temas, uno de los asuntos que más le preocupó a lo largo de los años. Desde aquel “Einstein, filósofo de la paz” de mediados de los ochenta o incluso desde el artículo más lejano sobre “El dogmatismo de los literatos”, publicado en *Realidad*, en septiembre de 1968.

No fue su único asunto desde luego: Marx, Gramsci, la tradición marxista, el anarquismo, la gran perturbación, Bartolomé de Las Casas, Fourier, la Universidad, la metodología de las ciencias sociales, la barbarie de los otros pero sobre los unos, la historia de la ciencia, la medicina hipocrática, Goethe, las utopías e ilusiones naturales, los asuntos políticos más controvertidos, Lukács, el gran Brecht, Lenin que no era para él un perro muerto, la alterglobalización crítica, los insumisos (él lo fue en temas de fiscalidad belicista), la cultura de la paz, el gandhismo informado, Platónov, Tolstoi, los clásicos rusos en general, Gamoneda, el cine,... Fueron múltiples sus intereses, casi inabarcables. Un poliedro productivo y creativo con cien caras confluyendo en cada vértice.

Estuvo comprometido en causas nobles, parte esencial de su vida, hasta el último momento. Sacó fuerzas de flaqueza y bajó el 14 de abril, su último 14 de abril, a la Plaza de Cataluña, a la plaza de los indignados. Con su hermana Charo, siempre a su lado. Tuvo aún la generosidad de agradecerme la referencia que Julio Anguita y yo mismo habíamos hecho a su persona en una entrevista que ese mismo día publicaba rebelión.

Tres meses más tarde, el 6 de julio de 2012, escribía la última carta que de él recibí:

Querido Salva,

Gracias por el mensaje y por tus amables palabras.

Efectivamente, estoy algo mejor. Mañana tengo la "simulación" para la radioterapia, en la Platón, y por la tarde seguramente sabré a qué atenerme sobre la sesiones. Te llamaré por teléfono mañana por la tarde y te daré noticias.

Mientras tanto, y aunque con cierta dispersión, voy leyendo cosas, tomando notas y (cuando tengo fuerzas) escribiendo algo. Sigo las novedades del mundo como puedo e intentando entender lo que dicen los economistas al respecto. La verdad es que cuesta... entender este mundo y entenderles a ellos.

Me llegó ayer el último "topo" y entre otras cosas leí tu bondadosa reseña de los "poemas inválidos" de Jorge [Riechmann]. Por cierto, hoy estaba Jorge aquí, en Barcelona, comí con él y cambiamos impresiones.

Te mando un abrazo grande y muchos recuerdos para Mercedes y Daniel,
Paco

Cuesta leer ahora ese "estoy algo mejor" (su voz había sonado como siempre o casi mejor que siempre, en una llamada previa). Emociona pensar en sus lecturas últimas, en sus últimos escritos (¡nunca paró, ni un momento!), en su amor por Eloy, y también por Jorge, por Jordi Mir, por Víctor Ríos y por tantos otras amigas y amigos, en su observación sobre los economistas y la comprensión de este mundo grande y cada vez más terrible.

Siempre me preguntaba, siempre se interesó por Daniel. Siempre trató a Mercedes (su amor por él es inmenso y permanente) con amistad, dulzura y reconocimiento. Es muy duro tu trabajo, solía decirle.

Este año, acompañado algunas tardes por Jordi Torrent, Víctor Ríos y Jordi Mir, su gran discípulo en la Pompeu Fabra, el director actual del grupo de investigación sobre movimientos sociales GEMS), que Paco fundó y alimentó, he estado trabajando en su despacho en su último libro y ordenando papeles. Rodeado de sus libros, de los libros y artículos que escribió y de los libros que estudió y anotó, y de tus archivos, documentos y papeles, me he hecho una ligera idea –insisto: ligera– de lo mucho que este filósofo de una pieza, comprometido hasta la última célula de su cuerpo y de su alma, ha hecho por todos nosotros. Por todos. Su legado es inmenso, nuestra deuda es imperecedera. Nunca habitará en él, nunca deberá habitar en él nuestro olvido.

En septiembre de 2007, poco después de la edición de "Integral Sacristán" de Xavier Juncosa, Paco Fernández Buey me escribía una nota en la que comentaba:

[...] Por cierto, y hablando de viejos héroes: ¿viste la noticia de ayer sobre la muerte de André Gorz? Me impresionó mucho, porque no tenía ni idea de eso, que el hombre se retirara de todo para cuidar a su compañera enferma ya en el 83 y que decidiera suicidarse con ella hace unos días, aislado y alejado del mundanal ruido. No sé si te he contado alguna vez que antes de ser sacristaniano, cuando empezaba a estudiar en Barcelona, fui un gorziano de corazón. Mis primeros seminarios de marxismo se inspiraban en él ("La moral en la historia" y cosas así). Luego Manolo me dijo que eso no era marxismo fetén. Y luego vino lo

del *Adiós al proletariado* y demás. Pero ahora, desde su solidario y valiente final, me quito el sombrero (que nunca tuve)...

No, no me lo había contado hasta entonces. Pero muchos de nosotros también nos quitamos el sombrero (que tampoco hemos llevado nunca) ante el compromiso, la solidaridad, el inmenso saber, la fraternidad, el amor que nos transmitió este gramsciano imprescindible, de hermoso e inolvidable decir, que amó, estudió y combatió como pocos, como muy pocos. En él, el género humano tomaba el nombre de la Internacional y entonaba consistentemente su letra.

PS. Tampoco a Paco le disgustaría que leyéramos esta..., o mejor, cualquier página suya, con su muy de su gusto "Everybody knows" de Cohen. En esta versión por ejemplo:
<http://www.youtube.com/watch?v=GUfS8LyeUyM>

Anexo: *Para la tercera cultura*. El libro póstumo de Francisco Fernández Buey

Mundo Obrero, julio-agosto de 2013

Para la tercera cultura. Ensayo sobre ciencias y humanidades es el título del ensayo póstumo de Francisco Fernández Buey. La editorial de El Viejo Topo ha anunciado su publicación para el próximo mes de septiembre. El índice del libro es el siguiente: Prólogo: "Argumentos para una cultura integradora":. Alicia Durán, Jorge Riechmann, Jordi Mir y SLA. Nota de los editores. Capítulo 1. Humanidades y tercera cultura. 1.1. Ideas en torno a una tercera cultura. 1.2. Sobre tercera cultura y nuevo humanismo. Capítulo 2. Lecturas para la tercera cultura. 2.1. Galileo visto por Bertolt Brecht. 2.2. Los árboles del Paraíso en la visión de John Milton. Capítulo 3. Ciencias sociales y tercera cultura. 3.1. Las ciencias sociales entre formalismo y literatura. 3.2. Economistas y humanistas. 4. Para conclusiones. Anexos: 1: Sobre la medicina hipocrática. 2: Newton y Goethe en la ciencia moderna. 3: Sobre la objetividad. 4: Sobre ciencia y religión.

Los prologuistas destacan puntos esenciales de la reflexión del autor de *Marx sin ismos* y de *Leyendo a Gramsci*:

Desconocer que la cultura científica *es parte esencial de lo que llamamos cultura* (en cualquier acepción seria de la palabra) y despreciar la base naturalista y evolutiva de las ciencias contemporáneas equivale en última instancia, y en las condiciones actuales, a renunciar al sentido noble (griego, aristotélico) de la política, definida como participación activa de la ciudadanía en los asuntos de la *polis* socialmente organizada." Paco Fernández Buey defendía la necesidad de incorporar la cultura científica a la discusión ética, jurídica y política. Y subrayaba que sin cultura científica, sin la máxima cultura científica de la seamos capaces, no había posibilidad de intervención razonable en el debate público sobre la mayoría de las cuestiones que importan a las comunidades. Pues la ciencia, en sentido amplio, es ya parte sustancial de nuestras vidas. La mayoría de las discusiones públicas relevantes, ético-políticas o ético-jurídicas, requieren el máximo conocimiento posible del estado de la cuestión de las ciencias naturales: biología, genética, neurología, ecología, física nuclear, termodinámica. Y concretaba Paco con ejemplos significativos. Para orientarse en los debates sobre la actual crisis ecológica, la posibilidad de un desarrollo sostenible, el uso de los recursos fósiles o las energías renovables, necesitamos comprender los principios de la termodinámica, la idea de entropía y la flecha del tiempo, como ya mostraron Barry Commoner, José Manuel Naredo y Manuel Sacristán. Y para entender la necesidad de una ética medioambiental no antropocéntrica ayuda conocer la teoría de la evolución, como demuestra el paleontólogo Stephen J. Gould.

De este modo, "para empezar a combatir con argumentos racionales el racismo y la xenofobia ayuda, y mucho, el conocimiento de la genética de poblaciones". De igual manera, "para repensar lo que

habitualmente se llama “alma” y “conciencia”, base de la sensibilidad moral de los seres humanos y objeto durante mucho tiempo de la atención exclusiva de la religión y de la filosofía... ayudan las reflexiones de Francis Crick sobre la estructura neuronal del cerebro”. Los ejemplos de agolpan. Para todo ello, Fernández Buey “aboga por un enfoque naturalista dentro de un contexto evolucionista y sistémico, pero conservando al mismo tiempo la autonomía de un filosofar que se quiere *filosofía mundana* o pública”, lejos, muy lejos de las viejas tentaciones de construcción de sistemas metafísicos omnicomprendivos. El autor de *Por una universidad democrática* siempre estuvo muy lejos de esas grandilocuentes y más que ostentosas consideraciones filosóficas.

En los últimos decenios, se ha subrayado reiteradas veces el ambivalente (y peligroso) papel de la ciencia contemporánea: posibilita, a un tiempo, una tecnología que es simultáneamente productiva y destructiva, redentora y aniquiladora. La ciencia, a la vez, al mismo tiempo, es lo mejor que tenemos desde el punto de vista epistemológico y lo más peligroso que ha inventado el ser humano desde la perspectiva ético-política. Paco Fernández Buey lo recalcó en numerosas ocasiones (artículos, conferencias, seminarios, cursos universitarios) recogiendo una línea central de inspiración marxiana no talmúdica de sociología y política de la ciencia que su maestro, compañero y amigo Manuel Sacristán desarrolló con enorme originalidad en la última década de su vida, entre 1975 y 1985.

Tras un recorrido deslumbrante, innovador, sorprendente en ocasiones (las páginas que el autor dedica al *Galileo* de Brecht están en mi opinión entre las mejores del autor), FFB defiende en las conclusiones de su estudio sobre la tercera cultura tesis del siguiente tenor:

1. El humanista de nuestra época no tiene por qué ser un científico en sentido estricto, de hecho no puede serlo, “*pero tampoco tiene por qué ser necesariamente la contrafigura del científico natural* o el representante finisecular del espíritu del profeta Jeremías, siempre quejoso ante las potenciales implicaciones negativas de tal o cual descubrimiento científico o de tal o cual innovación tecno-científica”.

2. Si se limita a ser esa contrafigura, el intelectual tradicional, el humanista, tiene todas las de perder. “Puede, desde luego, optar por callarse ante los descubrimientos científicos contemporáneos y abstenerse de intervenir en las polémicas públicas sobre las implicaciones de estos descubrimientos”. Sólo que entonces, remarca oportunamente FFB, “dejará de ser un contemporáneo”.

3. Consciente de ello, el humanista de nuestra época podría ser, debe ser también *un amigo de la ciencia*. En un sentido parecido “a

como lo son, a veces, los críticos literarios o artísticos, equilibrados y razonables, de los narradores, de los pintores y de los músicos”.

4. Si, como se suele afirmar, hemos de aspirar en el siglo XXI a una tercera cultura, a *otra cultura más integradora*, y a una ciencia *con conciencia*, como él mismo escribiría en el ensayo que dedicó a uno de sus grandes clásicos, Albert Einstein, “el éxito de esta aspiración no dependerá ya tanto o sólo de la capacidad de propiciar el diálogo entre filósofos y científicos como de *la habilidad y precisión de la comunicación científica a la hora de encontrar las metáforas adecuadas para hacer saber al público en general lo que la ciencia ha llegado a saber sobre el universo, la evolución, los genes, la mente humana o las relaciones sociales*”.

5. La consideración anterior obliga a prestar mucha atención “no sólo a la captación de datos y a su elaboración, a la estructura de las teorías y a la lógica deductiva en la formulación de hipótesis, o sea, al método de investigación, sino también *a la exposición de los resultados, a lo que los antiguos llamaban método de exposición*”. Si se concede importancia a ello como debe concederse, a la forma de exponer resultados científicos alcanzados (el punto es esencial políticamente para religar ciencia y ciudadanía) hay que volver entonces “la mirada hacia dos de los clásicos que vivieron cabalgando entre la ciencia propiamente dicha y las humanidades y que dieron además mucha importancia a la forma arquitectónica de la exposición de los resultados de la creación y de la investigación: Goethe y Marx”. A ambos, clásicos también del estudioso de Gandhi y Lenin, les debemos, entre muchas otras cosas valiosas, consideraciones y reflexiones sobre el método de exposición “cuyo valor se apreciará tanto más cuanto mayor sea nuestra atención a la ciencia como pieza cultural”. Prólogos y prefacios de *El Capital* son muestra de ello.

La proclama ilustrada-y-más-que-ilustrada del autor puede decirse así: atrévete a saber porque (una neta ampliación de la XI tesis sobre Feuerbach) el saber científico (falible, provisional, casi siempre probabilista cuando no sólo plausible) ayuda en las decisiones que conducen al hacer, es imprescindible en asuntos de praxis. “Ayuda también a la intervención razonable de los humanistas en las controversias públicas del cambio de siglo”. Si bien, por lo general, esta ayuda se produce por vía negativa: “indicándonos lo que no podemos hacer o lo que no nos conviene hacer”. Francisco Fernández Buey solía recordar en estos casos las palabras de Maquiavelo: “Conocer los caminos que conducen al infierno *para evitarlos*”. ¡Para evitarlos, no para hundirnos en ellos!

Es solo una muy pequeña parte del aperitivo. Pasen, lean y disfruten del primero (espléndido donde los haya), del segundo, del tercero y del cuarto plato. Hay postres además: cuatro anexos excelentes. ¡No se lo pierdan!

**ESTE LIBRO, EN HONOR DE UNO DE LOS
GRANDES MARXISTAS IBEROAMERICANOS DE
TODOS LOS TIEMPOS, SE HA EDITADO 35
AÑOS DESPUÉS DE QUE UN MAESTRO Y
AMIGO DE FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY,
MANUEL SACRISTÁN, ESCRIBIERA UNA
REFLEXIÓN SOBRE LA TRADICIÓN
EMANCIPATORIA MARXISTA-COMUNISTA
QUE ERA TAN DE SU AGRADO COMO
SENTIDA EN SU CORAZÓN COMO PROPIA:
“NO SE DEBE *SER* MARXISTA (MARX); LO
ÚNICO QUE TIENE INTERÉS ES DECIDIR SI SE
MUEVE UNO, O NO, DENTRO DE UNA
TRADICIÓN QUE INTENTA AVANZAR, POR LA
CRESTA, ENTRE EL VALLE DEL DESEO Y EL DE
LA REALIDAD, EN BUSCA DE UN MAR EN EL
QUE AMBOS CONFLUYAN”**