

CIENCIA Y UTOPIÍA

Ariel Petruccelli

CIENCIA Y UTOPIA



Ciencia y utopía
Ariel Petruccelli

© 2015 Ediciones Herramienta, Buenos Aires,
Argentina

Diseño de tapa: Ignacio Fernández Casas

Diseño de interior: Anahí Cozzi

Coordinación de la edición: Omar Acha

Corrección de textos: Manuel Martínez

Ediciones Herramienta

Av. Rivadavia 3772 – 1/B – (C1204AAP), Buenos Aires, Argentina

Tel. (+5411) 4982-4146

Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar

www.herramienta.com.ar

Printed in Argentina. Impreso en la Argentina, junio de 2015

Todos los derechos reservados. Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Petruccelli, Ariel

Ciencia y utopía - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Herramienta; 2015.
288 p. ; 23x15 cm.

ISBN 978-987-1505-44-9

1. Filosofía. I. Petruccelli, A. II. Título
CDD 190

Fecha de catalogación: 27/06/2015

*Para Andrea,
utopía hecha realidad*

Índice

Prólogo	11
<i>Fernando Lizárraga</i>	
Introducción	17
Capítulo 1	25
Socialismo: ¿utópico, científico o materialista crítico?	
Capítulo 2	67
“Necesidad histórica”, sujetos subalternos y movimientos revolucionarios	
Capítulo 3	129
Marx, Engels y los revolucionarios rusos	
Capítulo 4	239
¿Una ética marxista?	
Epílogo	283

Prólogo

Fernando Lizárraga

Ariel Petruccelli tiene el hábito de escribir libros formidables. Y ahora irrumpe con esta nueva obra que, para no perder la costumbre, es tan buena como todas las anteriores. Quienes conocemos y seguimos los textos de Petruccelli, desde aquel temprano *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia* (1998), pasando por el imprescindible *Docentes y Piqueteros* (2005), esperábamos con ansias la aparición de *Ciencia y utopía*, que viene a completar la trilogía que comenzó con *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* (2010) y continuó con *El marxismo en la encrucijada* (2011). Ya desde las primeras páginas se advierte que esta tercera entrega es, efectivamente, parte de un proyecto de largo aliento concebido como totalidad (pero que puede leerse cómodamente por separado y en cualquier orden). Al igual que antes, aquí está esa prosa repleta de erudición pero nada pretenciosa; ese estilo de argumentación sistemático y genuinamente modesto, que no recurre a las oscuridades que son más propias de los etéreos juegos del lenguaje que del pensamiento científico claro. Una vez más, se destaca también –en perfecta sintonía con lo mejor de la tradición

marxista— el esfuerzo para que la argumentación teórica y la discusión historiográfica se combinen con una convicción política sin fisuras. Los trabajos de Petruccelli se caracterizan, entre otras cosas, por articular de manera creativa las dudas, las perplejidades y las sutilezas de la buena ciencia con las certezas irrenunciables que brindan los valores y los ideales de la utopía socialista.

El antidogmatismo sigue siendo una de las notas dominantes en el pensamiento de Petruccelli. Durante su prolongado y fascinante debate con(tra) la ortodoxia del primer G. A. Cohen —artífice de una célebre defensa de la teoría de la historia en Marx—, nuestro autor no sólo refutó exitosamente la tesis de la primacía de las fuerzas productivas, sino que propuso una alternativa que, a nuestro juicio, aún no ha sido superada: la primacía de las relaciones de producción. Años más tarde, parado en la inquietante encrucijada del marxismo, Petruccelli mostró que la teoría creada por Marx y Engels no es el único materialismo; que no es la única teoría crítica; que no es la única narratividad convincente; que no es una historiografía infalible; que puede y debe estar dentro y contra el capitalismo, dentro y contra la posmodernidad. Todos estos notables logros teóricos tenían un sustrato común que ahora se hace patente en esta tercera parte: la afirmación de que entre los componentes esenciales del marxismo están la ciencia y —¡he aquí la herejía que celebramos!— la utopía. O, lo que es casi lo mismo: la ciencia y la ética.

La experiencia histórica de la tradición socialista —que derivó en la barbarie del estalinismo— dejó una lección muy elocuente para quienes quieran pensar sin dejarse atrapar por la fácil ofuscación del dogma: no es lo mismo predecir el advenimiento del socialismo como una necesidad histórica —predicción que, desde el vamos, Petruccelli pone en entredicho— que argumentar a favor del socialismo como un mundo deseable y posible. El análisis de las tendencias generales y las probabilidades históricas es materia de los estudios científicos, con sus pronósticos abiertos y sus anticipaciones tendenciales; pero esto no niega —ni se derivan necesi-

riamente de allí— los argumentos éticos sobre por qué el socialismo sería preferible al capitalismo. G. A. Cohen, tras su giro ético, sostuvo con acierto que mientras el viejo marxismo se contentó con predecir “científicamente” la llegada del mundo igualitario del socialismo, el marxismo contemporáneo ya no puede refugiarse en tales certezas y debe exigir la igualdad ahora mismo. En una línea similar, con una feliz metáfora, Petruccelli llama “maestros de la espera” a quienes confían ciegamente en el decurso irremediable de la historia. Y en esta esperanzada espera (a veces casi mística), parece no haber lugar para la reflexión sobre lo justo, lo correcto y lo bueno. El fatalismo científicista se engulle a la ética como dimensión constitutiva del marxismo (tan constitutiva que se manifiesta casi siempre como un retorno de lo reprimido).

Así, con un talante que impugna la pretendida omnipotencia de la razón y del método, el autor de *Ciencia y utopía* enfatiza que Marx y Engels no condenaron sin más trámite el horizonte utópico del socialismo, sino sólo la carencia de un diagnóstico certero sobre el capitalismo por parte de aquellos geniales reformadores sociales a quienes denominaron socialistas utópicos. Petruccelli también explica magistralmente cómo Marx y Engels sostuvieron concepciones de la ciencia impregnadas de hegelianismo, el cual se manifestó no sólo en el recurso a la dialéctica sino, más profundamente aún, en la presencia de una “concepción obstétrica”; esto es, la idea de que cada sociedad lleva en su entraña el germen de la sociedad que habrá de reemplazarla y, así, el itinerario histórico se convierte en una sucesión de partos ineludibles. Además, el autor muestra cómo, puestos a elegir entre el bando ganador en la implacable trama de la necesidad histórica y el bando “condenado” al fracaso, Marx y Engels siempre eligieron el de los oprimidos, desde una opción ética que no se seguía inexorablemente de sus conclusiones científicas. En páginas urdidas con erudición, sensibilidad y rigor analítico, explica cómo Marx y Engels se esforzaron por interpretar con justeza el carácter del populismo ruso, fenómeno que ponía en tensión algunos de los

postulados fundacionales de la concepción materialista de la historia. En su franco y sobrio análisis del pensamiento marxista, Petruccelli no duda en marcar los errores, las lagunas, y hasta las partes hoy ya desechables del vasto universo del materialismo histórico clásico. Esto, y no otra cosa, es practicar un marxismo consecuente.

Eludiendo con éxito esa cultura de cierta izquierda que sólo dialoga consigo misma –es decir, que monologa–, Petruccelli se suma y contribuye con notables análisis al debate entre el marxismo contemporáneo y otras corrientes filosóficas, como el igualitarismo liberal de John Rawls, haciéndose cargo del giro ético que ha experimentado el marxismo analítico a partir de las obras de G. A. Cohen, Jon Elster, Erik Olin Wright, John Roemer, entre otros. Se trata de un renovado –y bienvenido– esfuerzo teórico al que no renuncian autores de persuasiones más ortodoxas como Alex Callinicos y Paul Blackledge, o el felizmente inclasificable Terry Eagleton, quien, como se explica en este libro, considera al marxismo como algo más que una ética: como una estética. Visto así, como una tradición que tiene lugar para la ciencia, para la ética, para la estética; para el minucioso análisis empírico y la alta teoría; y también para la imaginación y el arte, el marxismo recobra su atractivo horizonte utópico. Ya casi nadie niega que la reconsideración del lugar de la utopía en el marxismo resulta insoslayable en nuestros días, más allá de las buenas razones que pudieron tener los fundadores del materialismo histórico para dar por superada a la forma utópica del socialismo. Como ha señalado Fredric Jameson, la utopía es un género que necesita desplegarse en un enclave imaginario que está más allá del momento de la revolución; necesita convertirse en un dispositivo donde la imaginación pueda dibujar el contorno de una sociedad deseable. Y esto, ahora lo sabemos, no se hace a espaldas del análisis científico de la realidad concreta, sino que lo presupone y lo reclama.

Marx no era utópico ni anti-utópico, explica Petruccelli. Simplemente creía –desde un cierto evolucionismo multilineal y general–

que las grandes tendencias del desarrollo histórico nos acercarán a un escenario superior al capitalismo, con plena abundancia material y sin antagonismos de clases. En un aporte novedoso al debate sobre la justicia distributiva en la sociedad comunista, nuestro autor afirma que Marx vislumbraba un futuro de superabundancia que volvería superfluas las cuestiones distributivas relativas a bienes y servicios, pero que en modo alguno tornaría vacuas a las controversias sobre reconocimiento, contribución al esfuerzo social, relaciones interpersonales, etcétera. Así, aún en las condiciones idealizadas de la sociedad post-capitalista habrá lugar para consideraciones sobre la distribución y la justicia; habrá lugar para la decisión moral. Kant, nos advierte Petruccelli, tampoco es un perro muerto. Se trata de una observación central, puesto que tanto Marx como Engels fueron fervorosamente hostiles al discurso moral; esto es, al discurso sobre valores e ideales como la justicia, el bien, lo correcto, etcétera. Sin embargo, sus opciones políticas –como se ha dicho– estuvieron siempre imbuidas de una inmovible opción por los explotados y los oprimidos. Esta tensión entre los saberes surgidos del análisis científico marxista y las elecciones políticas nacidas desde una ética (casi siempre inconfe-sada) emerge con vigor allí donde Petruccelli analiza en el derrotero del pensamiento marxista sobre el colonialismo y sobre las luchas de los condenados por la necesidad histórica: los esclavos de Espartaco, los campesinos de Müntzer, los *Communards* de París y los populistas rusos.

En una suerte de homenaje a Isaac Deutscher, uno de sus autores predilectos, Petruccelli cita un extenso fragmento en el que se describe una conmovedora decisión moral del viejo Trotsky. Enfrentado a la opción de apoyar a los “elegidos” por la historia –la burocracia estalinista– o compartir la suerte del proletariado sojuzgado por la inesperada casta dirigente, el Profeta Desterrado no tiene dudas: quedarse siempre del lado de los oprimidos. Así, queda claro que ni las más férreas leyes de la historia pueden silenciar el momento de la decisión ética. Y la opción de los fun-

dadadores del materialismo histórico es también, vale destacarlo, la de Petruccelli. Si los ideales preferidos de Marx –aunque no los enunciara como tales– fueron la libertad y la autorrealización, la obra de nuestro autor expresa tales ideales, desde una decisión inapelable de no ceñirse a ninguna moda ni a ninguna verdad revelada. Es una obra que, desde sus peculiares circunstancias de producción, exhibe una convicción profunda de que debe hacerse ciencia con rigurosidad y modestia, y que, al mismo tiempo, es preciso encarar la acción política desde principios éticos que no son precisamente los de la *Realpolitik*.

La trilogía que culmina con *Ciencia y utopía* ha sido concebida y escrita a lo largo de más de una década, la cual se cuenta entre las más convulsionadas en la historia de la provincia de Neuquén. Es producto tanto del trabajo sistemático desde la academia (o desde sus imprecisos márgenes), cuanto de la experiencia ganada en las tenaces luchas sociales de las cuales Petruccelli fue un activo protagonista. Como buen intelectual orgánico y militante cabal, nuestro autor no estuvo precisamente erguido sobre un pedestal viendo cómo transcurría la historia para luego comentarla desde la placidez de su cátedra. Al contrario, y sólo para dar un ejemplo entre muchos: las mejores clases sobre materialismo histórico e historia del movimiento obrero que quien esto escribe jamás haya presenciado fueron las que dictó Ariel Petruccelli, bajo la macilenta luz de las fogatas en el acampe del otoño de 2007, en el fragor de la huelga del gremio docente tras el asesinato del profesor Carlos Fuentealba. Entiéndase bien: nuestro autor no hizo una aparición estelar para dictar una clase de ocasión y darse un baño en el Jordán de la militancia; dio clases porque ya estaba ahí, tras varias semanas de esforzada lucha sindical contra el gobierno del Movimiento Popular Neuquino. Petruccelli sabe muy bien cómo hacer buena ciencia y luchar desde (y por) la utopía.

Neuquén, abril de 2015

Introducción

En sus versiones ortodoxas predominantes, el marxismo se concebía a sí mismo como “socialismo científico”. Esto entrañaba un excesivo optimismo epistemológico y una falacia. El optimismo epistemológico desmedido reside en la confianza en la capacidad humana para predecir el futuro, hoy desacreditada por buenas razones teóricas y empíricas. La debilidad lógica se funda en la imposibilidad de deducir, a partir de los hechos, una serie de normas, valores o conductas prácticas. La suma de ambos aspectos hace que hoy sean pocos los marxistas (por lo menos en el campo académico) que piensan en términos de “socialismo científico”. El marxismo científicista ya no está de moda. Sin embargo, el rechazo del científicismo a veces se confunde con el rechazo de la ciencia *per se*. Simétricamente, a veces se piensa que la correcta práctica científica implica neutralidad valorativa. Quienes así piensan no tardan en concluir que se debe abandonar la política para hacer buena ciencia, o que deben desentenderse de la ciencia para actuar políticamente, echándose en brazos de nuevos o viejos irracionalismos. Ambas posiciones me parecen equivocadas, por razones que espero queden lo suficientemente claras a lo largo del libro.

Las versiones dominantes del materialismo histórico y del marxismo ortodoxo poseían, como queda dicho, un tenor indudablemente cientificista y tecnológico, cuya contra-cara era un acentuado desprecio por las utopías y por la reflexión ética. El advenimiento del socialismo se suponía *garantizado* por las “leyes” del desarrollo histórico, cuyo principio motor sería una tendencia universal al crecimiento de las fuerzas productivas. En buena medida, las sucesivas crisis del marxismo se relacionan con la introducción de la *contingencia* dentro de este esquema sustancialmente *determinista*. Sin embargo, el grueso de los marxistas se mostró renuente a abandonar por completo la “tesis de la primacía de las fuerzas productivas” (como la llamó Gerald Cohen), sin la cual el socialismo perdía su garantía. Lo que tendió a dominar fue una mezcla ecléctica entre la *teoría de las fuerzas productivas* (que proporcionaba las garantías últimas) y la *teoría de la lucha de clases*, que pretendía hacer lugar a la contingencia. Pero no era sencillo conciliar ambas teorías, y ello dio lugar, sobre todo en muchos marxismos militantes, a una escisión inconsistente: por un lado se profesa una fe inculdicable en la inevitabilidad¹ del socialismo, por el otro se pretende explicar todos los procesos políticos (sobre todo los fracasos) por elementos eminentemente subjetivos: traición de los dirigentes, líneas políticas erróneas, ausencia de dirección revolucionaria.

A medida que la credibilidad de la teoría de las fuerzas productivas iba siendo socavada, la concepción que priorizaba la lucha de clases tendió a cobrar fuerza.² Sin embargo, nunca pudo

1 El socialismo o bien habría de imponerse necesariamente, así sea a la larga, o bien sobrevendría la barbarie (un concepto comodín eternamente indefinido: ¿qué es la barbarie?); la posibilidad de nuevos órdenes sociales relativamente estables quedaba fuera de consideración.

2 En *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* (Buenos Aires: Prometeo, 2010) intenté desarrollar una tercera vía interpretativa dentro de la teoría marxista, que hace eje en las relaciones de producción (antes que en el desarrollo de las fuerzas productivas o en la lucha de clases). Federico Mare, en su artículo “El ‘modelo PRP’: hacia una nueva teoría marxista de la historia”, *Políticas de la Memoria*, n° 13, Buenos Aires, verano 2012/13, ha desarrollado una muy buena síntesis y una clara defensa (no exenta sin embargo de ciertos acotados reparos

estructurarse como una teoría en sentido estricto, y en tanto que orientación tenía dos grandes defectos. El primero era la pretensión de reducir toda la compleja praxis social a las clases, cuando lo cierto es que ni siquiera todo lo económico puede ser asimilado a las clases sociales (las sociedades de cazadores-recolectores, por caso, poseen *economía* pero no *clases sociales*). El segundo defecto consistía en concebir a la lucha de clases como lucha política abierta de grupos autoconscientes y organizados, lo cual dejaba fuera a muchos procesos históricos pero, sobre todo, tendía a *accidentalizar* el curso histórico.

Con todo, para la gran mayoría de los militantes revolucionarios el socialismo estaba garantizado por las “leyes de la dialéctica histórica”. La contingencia, si había para ella un lugar, actuaba en el corto plazo. En la larga duración deberían imponerse las “necesidades históricas”. En una magistral semblanza autobiográfica Gerald Cohen ha expuesto y evocado vívidamente la fuerza subjetiva de esta doctrina, dominante en el movimiento comunista del siglo XX:³

Cuando tenía alrededor de 12 años, conocí a un hombre llamado Tim Buck, que era el secretario general del Partido Comunista canadiense. Quedé deslumbrado cuando le conocí, no porque tuviera una personalidad brillante, sino porque creí que su experto control de las leyes de la historia significaba que él sabía *cuándo* llegaría a Canadá el socialismo...

críticos) de los principales contenidos y tesis del libro. Julián Verardi, por el contrario, ha criticado con gran detenimiento esta interpretación en “Forma y contenido en la concepción materialista de la historia”, *Sociedades Precapitalistas*, vol. 2, nº 2, 2013. Mi respuesta sería publicada poco después. Ver Ariel Petruccelli, “La controvertida teoría de la historia de Karl Marx: réplica a Julián Verardi”, en *Sociedades Precapitalistas*, vol. 3, nº 1, 2013.

- 3 Ver especialmente G. Cohen, “Política y religión en una infancia comunista y judía en Montreal” y “El desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia”, en *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós, 2001 (2000). En el capítulo “Igualdad”, de la misma obra, Cohen evoca con no menos vigor el carácter marginal y carente de autonomía de las reflexiones éticas en el movimiento comunista, dentro del cual la moral era vista como un “puro cuento ideológico”.

Pero aunque pensaba que Tim Buck sabía cuándo llegaría el socialismo, no pensaba que él simplemente lo vería llegar –que se las arreglaría para no estar demasiado ocupado el mes en cuestión, de tal forma que tuviera una butaca de primera fila para presenciar la acción revolucionaria–. Por supuesto no pensé eso. Pensé que estaría, y que él pensaba que estaría, en el centro de la lucha.

Así pues, ¿qué papel tendría él y, de hecho, qué papel tendría la voluntad humana en general y la acción política en particular dado que el advenimiento del socialismo estaba garantizado de antemano? Bueno, piensen en el embarazo. La futura madre puede creer que tendrá a su bebé en una semana o mes concreto, pero eso no significa que no haya que hacerle sitio a una comadrona cuando llegue ese momento. Así, también, el capitalismo está embarazado con el socialismo, pero se necesita de la política adecuada para asegurar su alumbramiento seguro. El marxismo clásico estaba dominado por una concepción *obstétrica* de la práctica política.⁴

La concepción obstétrica implicaba dos tesis relacionadas pero distintas: a) la inevitabilidad del socialismo; b) que cuando el socialismo fuera planteado como objetivo ya estarían desarrolladas las condiciones que lo hicieran posible, dado que, como afirmara Marx en el famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

ninguna formación social desaparece antes que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar.⁵

4 G. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, ob. cit., pp. 63-64.

5 K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Estudio, 1975, p. 9. Obsérvese que la primera tesis es por naturaleza especulativa y no falsable: siempre se puede creer (de la revolución o de cualquier acontecimiento) que será inevitable si se le da el suficiente tiempo; y de cualquier suceso se puede

La credibilidad de esta concepción se encuentra hoy devastada. Un siglo de intentos revolucionarios poco fructuosos y el desastre final del “socialismo real” han mostrado las enormes falencias de la concepción obstétrica de la revolución, y han minado la certeza en las bondades del curso histórico (y en nuestra capacidad para preverlo o dirigirlo). Hoy es más difícil que en el pasado creer en la inevitabilidad del socialismo, y es claramente falso que la humanidad se propone siempre únicamente las tareas que puede realizar. El nuestro es, irremediablemente, un siglo de incertidumbres. O, al menos, un siglo de incertezas para los ciudadanos de la república de la razón: todos aquellos y aquellas que buscan fundar su práctica en un conocimiento riguroso. Los súbditos de las verdades rebeladas podrán seguir confiando, seguramente, en sus pseudo-certezas inmaculadas e infalsables.

• • •

Las fortalezas del capitalismo y las debilidades del socialismo nos resultan hoy pasmosamente evidentes. Pero ello no significa que el marxismo se haya derrumbado como guía para comprender

predicar, luego que haya ocurrido, que era inevitable que sucediera. La segunda tesis, en cambio, posee carácter empírico: pero ha sido ampliamente desmentida por la experiencia histórica. La segunda tesis sería reafirmada por Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, donde escribió: “La creciente percepción de que las instituciones sociales existentes son irrazonables e injustas, que la razón se ha convertido en sinrazón y lo justo en injusto, es sólo una prueba de que en los modos de producción y de intercambio los cambios han ocurrido silenciosamente, de modo que el orden social, adaptado a las condiciones económicas más tempranas, ya no muestra conformidad con ellos. De esto también se deduce que los medios para deshacerse de las incongruencias que han aparecido también deben estar presentes, en una condición más o menos desarrollada, dentro de los modos de producción afectados por ese cambio”. Del arraigo de la concepción *obstétrica* de la revolución habla elocuentemente el hecho de que también fuera defendida por Rosa Luxemburgo, quien pudo escribir en *La revolución rusa*: “La Historia... tiene la buena costumbre de producir siempre junto con cualquier necesidad social los medios para su satisfacción, junto con la tarea, simultáneamente la solución”.

lo que sucede en el mundo. No puedo coincidir con Elías Palti cuando sostiene que “si el marxismo se revela inútil como herramienta para controlar y transformar la realidad, lejos de afirmarlo como saber, ello obliga a admitir que toda su teoría estaba errada (afirmar lo contrario equivaldría al caso del médico que informa a los familiares del paciente que la operación fue un éxito completo aunque aquél lamentablemente murió)”.⁶ Esta conclusión sólo sería válida si no existiera ninguna diferencia entre conocimiento teórico y acción práctica. Y en cuanto a la analogía médica, no hay razón para invalidar los saberes de un médico que diga a los parientes del enfermo: “podemos diagnosticar la enfermedad, predecir su evolución y en parte calmar sus dolencias; pero de momento no disponemos de cura”. La medicina no queda invalidada porque carezca de remedios para una cantidad enorme de enfermedades (ni la matemática se derrumba por toparse con problemas sin solución). De hecho, las dificultades para pasar del diagnóstico social a la propuesta de soluciones viables es omnipresente en las ciencias sociales, como muy bien reconociera Clifford Geertz: “el tipo de atmósfera moral en la que alguien profesionalmente comprometido con la reflexión acerca de los nuevos Estados se encuentra, con frecuencia no me parece del todo incomparable con aquella del oncólogo, que sólo puede esperar la curación de algunos de sus pacientes y que dedica la mayor parte de su esfuerzo a exponer detalladamente severas patologías ante las que nada puede hacer”.⁷ Si este es el panorama general, ¿por qué los Saberes marxistas quedarían dislocados por su incapacidad para realizar el socialismo?

Pero aunque las teorías y saberes marxistas no se hayan derrumbado (aunque en algunos casos hayan recibido fuertes golpes),

6 E. Palti, *Verdades y saberes del marxismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 80.

7 C. Geertz, *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, 1996 (1986), p. 48. Si bien el pasaje hace referencia exclusiva a los “nuevos Estados”, Geertz deja muy en claro que se trata de dificultades comunes, existentes quizá en menor grado, pero en modo alguno ausentes en otras realidades.

es obvio que su potencialidad como guía para la acción se ha visto menguada. Y es indudable que si los marxistas abandonamos definitivamente el optimismo epistemológico que entrañaba la concepción obstétrica de la revolución, ello acarrea necesariamente una serie de consecuencias, que sería intelectualmente deshonesto y políticamente irresponsable desconocer. En primer lugar, si el socialismo no puede ser concebido como una necesidad histórica inevitable, ello obliga a justificarlo éticamente, lo cual parecería re-entramos al socialismo romántico. En segundo lugar, si asumimos que un orden socialista no surgirá naturalmente de la debacle del capitalismo, y si nos hacemos cargo de la posibilidad (tristemente materializada en el “socialismo real”) de intentos no sólo fallidos sino incluso catastróficos, entonces se impone de manera acuciante una reflexión seria sobre los modelos de socialismo posible, lo cual parecería devolvernos al socialismo utópico. ¿Significa esto que de la actual crisis del marxismo y del descrédito del “socialismo científico” debemos concluir que se impone un regreso al “socialismo utópico”? Sí y no. Lo que en este libro intento sugerir, es que es indispensable re-pensar con calma y profundidad los problemas de la *ética* y la *utopía*, sin abandonar por ello los de la *ciencia*. El socialismo de nuestro tiempo debería mantener un compromiso múltiple con la reflexión ética, la imaginación utópica, la rigurosidad científica y la responsabilidad política.

En las páginas que siguen me propongo explorar las complejas, ambiguas y por momentos tensas relaciones entre ciencia, utopía, ética y opciones políticas en Marx y en parte de la tradición marxista. La obra tiene, creo, cierta lógica y coherencia interna, aunque también podría ser leída como un conglomerado de cuatro ensayos independientes. La comencé a escribir hace más de una década, como parte de un único proyecto intelectual del que ya han visto la luz otros dos libros: *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* (Buenos Aires: Prometeo, 2010) y *El marxismo en la encrucijada* (Buenos Aires: Prometeo, 2011). A semejanza del

primero (y a diferencia del segundo), contiene fundamentalmente una discusión intra-marxista, aunque aquí poseen un peso mucho mayor los aspectos *exegéticos*, en comparación con los atinentes al *desarrollo* de la teoría. Es más un buceo, por momentos algo perplejo, en las profundidades de ciertas problemáticas, que un intento sistemático por ofrecer una solución a las mismas.

A lo largo de los casi tres lustros en los que, intermitentemente, he estado trabajando en este libro, han sido cuantiosas las deudas intelectuales contraídas. Carlos Astarita, Bruno Galli y Federico Mare han leído en distintos momentos sendos borradores de la obra en su totalidad, ofreciéndome con generosidad, por escrito, un sinfín de críticas, comentarios, aportes y correcciones. Algunos aspectos parciales de la obra he podido discutirlos con diferentes compañeros, como Ezequiel Adamovsky, Omar Acha, Lucas Villasenin y Fernando Lizárraga, a quien debo agradecer, además, la redacción del prólogo. Ninguno de ellos, desde luego, es responsable de los errores que la misma contenga.

Brevemente expuesto, el contenido del libro es el siguiente. El capítulo I discute la actitud de Marx y Engels hacia la utopía, los utopistas y los ideales. El capítulo II aborda las tensiones entre una perspectiva que parece renegar de los ideales y validar las acciones tan sólo en términos de su “necesidad histórica”, y una serie de afirmaciones o decisiones políticas que se dan de patadas con ciertas “necesidades históricas”, y que más bien parecen fundarse en principios éticos implícitos. El capítulo III explora las tensiones entre valores éticos, diagnósticos científicos y opciones políticas tomando como caso de referencia al universo de la Rusia revolucionaria de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. El capítulo IV, finalmente, analiza el problema de la ética, los ideales y los criterios de justicia en Marx y en el marxismo.

Capítulo I

Socialismo: ¿utópico, científico o materialista crítico?

...nunca he estado convencido de que términos como optimismo y pesimismo tengan mucho sentido político. Lo que importa –lo que es en realidad condición necesaria para cualquier fructífera acción moral o política– es el realismo, que a veces nos hace sentir desanimados y otras jubilosos.

Terry Eagleton¹

(i) Socialismo utópico y socialismo científico

Desde que Friedrich Engels escribió *Del socialismo utópico al socialismo científico* ha sido habitual –para los marxistas– identificar el materialismo histórico con la ciencia.² En su variante extrema

1 T. Eagleton, “¿Un futuro para el socialismo?”, en A. Borón, J. Amadeo y S. González (comps.), *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires: Clacso, 2006, pp. 465-466.

2 El librito conocido con ese título es en realidad una compilación de fragmentos de *Anti-Dühring*, obra de F. Engels publicada en 1878. Los capítulos pertinentes fueron publicados separadamente primero en francés, bajo el título de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, en 1880. Posteriormente, en 1882, apareció la versión alemana, cuyo título era llamativamente distinto: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (El desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia). La traducción inglesa, finalmente, simplemente rezaba: *Socialism: Utopian and Scientific*.

—aunque no por ello menos popular en tiempos que hoy parecen lejanos, pero que no lo son tanto—, el marxismo era considerado la “ciencia verdadera” que desenmascaraba y destruía a la pseudo-ciencia burguesa, irremediablemente “ideológica”. El marxismo, en sus versiones predominantes “ortodoxas”, adoptaba un aspecto crudamente cientificista; esto es, la convicción de que todo (o cuando menos todo lo importante) de la doctrina marxista es ciencia, y la pretensión de que la acción política debiera hallarse orientada *exclusivamente* por el conocimiento científico proporcionado por el materialismo dialéctico e histórico. Un corolario lógico de esta concepción era el rechazo —por reaccionaria, fantasiosa y pequeño-burguesa— de cualquier ligazón del marxismo con la utopía. En el mejor de los casos se le reconocía a la utopía méritos en un distante pasado, pero se subrayaba que, cualesquiera fuesen esos méritos, con el desarrollo del proletariado como sujeto histórico y del marxismo (o del marxismo-leninismo) como teoría científica, habían perdido vigencia.

Se trata, desde luego, de tendencias. Sería errado pensar que el marxismo fue homogéneamente anti-utópico. Y esto por dos razones. La primera es que existieron muchos intelectuales marxistas que explícitamente defendieron al pensamiento utópico y criticaron al cientificismo.³ Entre ellos se puede citar a Ernst Bloch, Ed-

3 Además de las orientaciones cientificistas presentes en Marx y en Engels —que exploraremos luego con cierto detalle—, el cientificismo es explícito y notorio en las obras de Kautsky y Plejanov (que fueron los teóricos más importantes de la primera generación de marxistas), como así también en el marxismo soviético de los años treinta en adelante, codificado por Bujarin o Stalin, entre otros. Hacia los años sesenta, el cientificismo marxista se desarrolló fuertemente, dotado ahora de una sofisticación y una pericia filosóficas mucho mayores, sobre todo en la obra de Louis Althusser (que sería la obra más conocida e influyente, pero con fuertes rasgos comunes con los textos contemporáneos de Colletti, Sollers e incluso DellaVolpe). Ver L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 2004 (1965) y *Para leer “El capital”*. México: Siglo XXI, 1969. E. P. Thompson desarrolló una vitriólica crítica a Althusser, desde una perspectiva marxista bastante romántica, en *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica, 1980. Una lectura crítica más equilibrada de la obra de Althusser se encuentra en P. Anderson, *Teoría, política e historia*. México: Siglo XXI, 1985. En F. Fernández Buey,

ward Thompson y Walter Benjamin. La segunda razón es que, en la práctica si no en la teoría, casi todos los marxismos militantes fueron utópicos y voluntaristas en un grado considerable.

Para las distintas ortodoxias marxistas,⁴ sin embargo, ser utópico era (y en la medida en que esas ortodoxias sobreviven, es) un calificativo insultante. Se da por sentado que utópico es aquél que persigue quimeras, carece de realismo, ignora las leyes del desarrollo social y vive en un mundo de ilusiones. Se traza una línea tajante entre ciencia y utopía, y se elige la primera en desmedro de la segunda.

El reverso unilateral de esta actitud es la reducción del marxismo a crítica social y pensamiento revolucionario, sin relación –e incluso en franca oposición– con el pensamiento científico. El cientificismo marxista fue la tendencia preponderante desde fines del siglo XIX hasta –al menos– mediados del siglo XX. Pero la crítica social sin base empírica y despreciativa de la ciencia ha sido a lo largo del tiempo el contrapunto unilateral de este cientificismo, y ha cobrado fuerte impulso en las últimas décadas.⁵

Ahora bien, ¿es aceptable esta división dicotómica? ¿Deben necesariamente ser términos opuestos ciencia y utopía?

Etimológicamente *utopía* significa no-lugar. Si al no-lugar lo entendemos en un sentido burdamente físico es obvio que el utopista es un buscador de quimeras, como aquellos aventureros españoles obsesionados con El Dorado. Pero también es posible

Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1984, se puede hallar una certera crítica al cientificismo peculiar de Della Volpe.

4 Esto es, básicamente, la estalinista (habitual y bastante injustamente denominada marxista-leninista), la trotskista y la maoísta.

5 Prueba de ello es la gran cantidad de trabajos sobre la escuela de Fráncfort (en particular sobre sus vetas más filosófico-especulativas, usualmente embellecidas como “crítica”) que se han producido en los últimos años, hecho que contrasta con el olvido casi completo no sólo de las obras más científicas del marxismo (como los libros de Althusser o Della Volpe), sino también de aquellos marxistas sensibles a la ciencia pero con visiones más atemperadas de la misma (como Manuel Sacristán).

entender al no-lugar en un sentido constructivo. De este modo, pues, ya no se trata de hallar un lugar que en verdad no existe, sino de inventar o construir ese lugar que no existe –y por eso es un no-lugar– pero que bien *podría* existir. Desde esta perspectiva todos los movimientos revolucionarios son utópicos. Todos anhelan y pretenden alcanzar un orden social que no existe (todavía).

En la obra de Engels y de Marx la distinción explícita entre socialismo utópico y socialismo científico es tardía. Data de 1878, fecha de publicación de la crítica de Engels a Eugen Dühring. ¿Puede hallarse implícita esa diferencia en los escritos de Marx o de Engels anteriores a esa fecha? La respuesta es negativa. Hasta entonces, lo que los amigos habían opuesto al *socialismo utópico* era el *movimiento real* de los trabajadores. Sus dardos se dirigían contra quienes pensaban –con claras influencias iluministas– que la tarea consistía en condenar a la sociedad contemporánea desde las alturas de la ética, creyendo que la crítica intelectual –ideal– transformaba verdaderamente a la sociedad. Por el contrario, ellos defendían que la verdadera crítica, la crítica revolucionaria, residía en el movimiento real de los trabajadores, que subvertía materialmente el actual orden de cosas.

¿Cómo hace su aparición, entonces, la idea de un socialismo científico? La transición es sutil, pero nítida. Como se acaba de ver, Marx y Engels contrapusieron originariamente la crítica *real* del movimiento proletario a la crítica *ideal* de los utopistas moralizantes. Hacia esas fechas, sin embargo, los dos amigos se hallaban embarcados en la crítica filosófica de los dualismos mente / cuerpo, idea / materia, sujeto / objeto, individuo / sociedad; de lo cual son un privilegiado testimonio las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero romper con el dualismo implicaba postular o reconocer que la crítica *real* de los trabajadores también tenía una dimensión *ideal*: el conjunto de ideas que expresaban y orientaban a ese movimiento. Paralelamente, la ruptura con el dualismo conducía a indagar las condiciones materiales que hacían posible el desarrollo de las ideas

socialistas y que le conferían un carácter utópico en determinado momento.⁶

Ahora bien, para quien pretende romper con el dualismo no resulta posible contraponer –sin mayores especificaciones– lo real a lo ideal, como si lo ideal no formara parte de lo real. Por consiguiente, Marx y Engels no podían oponer, al socialismo utópico, el movimiento real de los trabajadores: el utopismo era ciertamente real (e inclusive concitaba más adhesiones proletarias que la doctrina recién esbozada de Marx), y el “movimiento real” requería ideas reguladoras (que por entonces no eran ideas marxistas). En consecuencia, la insostenible contraposición *movimiento real / socialismo utópico* sería con el tiempo abandonada, y finalmente reemplazada por la pareja *socialismo científico / socialismo utópico*.

¿Era este nuevo par de opuestos más afortunado que el anterior? Sí, lo era. Pero ello no significa que representara una adecuada exposición –y mucho menos resolución– de los problemas que abordaba. Y además acarrearía nuevos inconvenientes.

Era una contraposición más adecuada porque oponía un conjunto de ideas filosófico-políticas a otro conjunto de ideas de la misma índole. Pero la distinción entre el socialismo científico y el socialismo utópico implicaba, o al menos sugería, que el primero no tenía una dimensión moral ni la necesitaba; y que el segundo carecía de científicidad. Es discutible hasta qué punto estas conclusiones deben ser atribuidas a Engels y a Marx (algo que será abordado de aquí a poco); pero está fuera de duda que para la tradición posterior (esto es, sobre todo, para la ortodoxia autodenominada “marxista-leninista”) el marxismo es decididamente anti-utópico (cuando menos teóricamente) y dogmáticamente científicista.

6 El carácter utópico de las ideas socialistas *originarias* debe ser explicado –según Marx y Engels– por el bajo desarrollo de la sociedad burguesa, lo que determinaba que los antagonismos de clase que le son inherentes asumieran un carácter incipiente y larvado, por un lado, y que el proletariado tuviera un limitado desarrollo –tanto en términos cuantitativos como en lo referente a su organización y conciencia política–, por el otro.

Para los “marxistas ortodoxos” el *socialismo científico* se diferencia de modo taxativo del *socialismo utópico*. Más aún, el socialismo científico es decididamente anti-utópico. El carácter socialista del marxismo pretende ser exclusivamente la resultante de una deducción científica. El socialismo no tiene necesidad de ningún ideal: le basta con el análisis científico que descubre cuál habrá de ser el desarrollo histórico *inevitable* a partir de las presentes contradicciones de la sociedad burguesa.

La relación entre socialismo y ciencia que esta concepción supone es, sin embargo, insostenible. Implica creer que la ciencia dispone de una capacidad predictiva de un grado tan elevado que la misma no posee ni es probable que posea jamás. Dicho crudamente: las pretensiones del autodenominado “socialismo científico” son *científicamente* insostenibles.

Pero esta concepción presupone, además, que si los individuos descubren o creen que un desarrollo histórico es inevitable, entonces habrán de luchar por él. Y esto es manifiestamente falso, como lo demuestran muchos casos de indiferencia política o de personas que han librado combates (por razones de moral o dignidad) sabiendo o creyendo que no tendrían éxito. Son muchos los autores que han planteado esta cuestión. Aquí me gustaría rescatar las reflexiones de André Gorz en un escrito ya casi olvidado:

Que la historia vaya inexorablemente en cierto sentido, no basta para que yo quiera ir en ese sentido. Aunque se me demostrara que todas mis resistencias serían vanas, que el futuro está inscrito ya en la lógica de los hechos, la fatalidad de ese futuro no basta para suscitar mi adhesión activa al proceso en curso. Para adherirme al proceso, es necesario que yo pueda reconocer mis propios fines en su finalidad objetiva. Si no los reconozco, es posible que prefiera “morir peleando”.⁷

7 André Gorz, *Historia y enajenación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986 (1959), p. 8. En un sentido semejante Karl Popper, en un libro célebre que incluye una seria requisitoria a los marxismos contemporáneos junto a una elogiosa,

Finalmente hay una objeción lógica: las premisas científicas están formuladas de manera descriptiva o indicativa; mientras que las afirmaciones morales tienen una formulación prescriptiva: su forma es imperativa. A diferencia de la ciencia, las normas no describen lo que *es*, sino que prescriben lo que *debe* ser. Pero como demostrara el gran matemático francés Henri Poincaré, no es posible extraer lógicamente, de premisas en el indicativo, conclusiones en el imperativo:

Si ambas premisas de un silogismo están en el indicativo, la conclusión también lo estará. Para que la conclusión pueda establecerse en imperativo, será necesario que por lo menos una de las premisas esté igualmente en imperativo. Ahora bien, los principios de la ciencia (...) sólo pueden estar en indicativo; también las verdades experimentales se expresan de este modo. En la base de las ciencias no hay ni puede haber otra cosa. Por consiguiente, el dialéctico más sutil puede manejar como quiera estos principios (...) todo lo que deduzca estará en modo indicativo. Jamás obtendrá una proposición que diga: haga esto o no haga aquello, es decir, una proposición que conforme o contradiga la moral.⁸

La conclusión que se impone es sencilla: no es posible extraer mecánicamente o como mera deducción lógica, del análisis científico

aunque crítica, visión de Karl Marx, escribió: “(...) es concebible (...) que un hombre que prevea actualmente con toda certeza el advenimiento de la esclavitud, el retorno a las cadenas de una sociedad detenida, o, incluso, la regresión a las bestias, decida, no obstante, no adoptar los patrones morales de este período inminente, sino contribuir, en la medida de lo posible, a hacer subsistir los ideales humanitarios con la esperanza quizá de una resurrección de una moralidad en algún futuro remoto”. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós, 2006 (1945), p. 418.

- 8 H. Poincaré, *Dernières pensées*. París, 1913, pág. 225, citado por A. Stern, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*. Buenos Aires: Eudeba, 1970 (1963), p. 176. La estructura lógica de este argumento es tan indiscutible, que quienes han pretendido criticarlo se han visto obligados a cuestionar que en las ciencias humanas existan premisas en indicativo. Ver por ejemplo L. Goldmann, *Epistémologie et philosophie politique*. París: Denoël/Gonthier, 1978, p. 77. Pero es errónea la idea de que en las ciencias humanas no existen premisas en indicativo.

del mundo social, un ideal ético o un objetivo político. Esto es así al menos por tres razones: a) porque no existe ni puede existir ninguna certeza sobre el futuro; b) porque es posible creer que un cierto desarrollo histórico es inevitable o altamente probable, y sin embargo juzgarlo lamentable y oponerse a él (aun a sabiendas de la futilidad de ese esfuerzo); c) porque ninguna conclusión imperativa (moral o política) puede extraerse de diagnósticos indicativos.⁹

La pretensión del marxismo ortodoxo de ser ciencia sin ideales es, pues, insostenible. Ni la ciencia puede proporcionar el tipo de certezas que esta concepción supone, ni se puede pretender que la adhesión a una causa pueda ser justificada únicamente por la creencia en que habrá de triunfar. Una adhesión que con cierta justicia (aunque no con toda)¹⁰ se puede considerar oportunista.¹¹ Aunque hay muchas razones para pensar que la vida humana sobre el planeta Tierra habrá de desaparecer algún día, no hay razón alguna para seguir a un profeta que se proponga hacer estallar un arsenal atómico con el argumento de que, al fin y al cabo, la vida humana tarde o temprano desaparecerá. Pero si ningún programa político puede ser fundado *exclusivamente* (y acaso ni siquiera principal-

9 Sí es posible explicar o hacer inteligible, a partir de ciertas condiciones sociales, las opciones ético-políticas predominantes en un lugar, grupo y/o momento determinado. Pero son dos cosas completamente distintas el explicar sociológica o históricamente el arraigo de determinadas creencias en ciertos grupos sociales, que pretender deducir, a partir de las condiciones sociales, una serie de ideales y normas válidas para todos los individuos.

10 Aunque en muchos casos una posición de este tipo sería inequívocamente oportunista desde un punto de vista personal (colocarse por *conveniencia* siempre del lado del vencedor), parece claro que no siempre debe ser así. Como me señalara Federico Mare en una comunicación personal: “Dr. Pangloss, el célebre personaje del *Cándido* de Voltaire —personaje a través del cual el autor parodia al Leibniz de la *Teodicea*—, siempre se pone del lado de la cruda realidad y nunca del lado de la idílica utopía, pero no por conveniencia personal, sino por pura convicción filosófica. Está completamente convencido de que vive en ‘el mejor de los mundos posibles’ (léase: en el mejor de los mundos que Dios, en su infinita bondad, habría podido crear)”. En este caso, como en el de muchos “marxistas ortodoxos”, si cabe hablar de oportunismo se trata de un “oportunismo filosófico” que no entraña (al menos no necesariamente) un oportunismo personal.

11 Cabe señalar, de paso, que la ciencia en sí misma posee una dimensión normativa y valorativa, que comienza con el reconocimiento de que hay algo valioso en ella.

mente) en un análisis científico, es obvio que el socialismo requiere además y por sobre todas las cosas de *justificación ética o moral*, algo en lo que tradicionalmente insistieron los utopistas. Y esto último nos remite a la célebre distinción entre juicios de hecho y juicios de valor.

(ii) Juicios de hecho y juicios de valor

Una tradición ampliamente extendida (y de la cual Max Weber es un exponente clásico, aunque no siempre justamente comprendido)¹² consiste en diferenciar a los juicios de hecho de los juicios de valor. Los primeros serían el ámbito de la certeza, del estudio objetivo, de lo que es o no es, de la ciencia; de ellos se puede predicar que sean verdaderos o falsos. Los segundos, por el contrario, constituirían el inabarcable mundo de lo subjetivo, de las opiniones, de los gustos personales, de las opciones privadas, de los dioses en conflicto; sería absurdo pretender de ellos que sean verdaderos o falsos. Sobre los hechos existe consenso (o podría haberlo); sobre los valores no hay consenso posible. Un juicio de hecho sería, por ejemplo, que los bolcheviques tomaron el poder en Rusia en octubre de 1917. Un juicio de valor si eso fue bueno o malo. Nadie duda de lo primero; las discusiones sobre lo segundo parecen no tener fin.

Presentada de este modo la distinción parece aceptable. Pero en cuanto se ahonda un poco se torna problemática. Tal y como son empleados en la vida real, muchos juicios de hecho (verdaderos o falsos; ello no está en cuestión aquí) resultan indistinguibles de los juicios de valor; lo que equivale a decir o bien que la afirmación de un hecho arrastra implícita o explícitamente la valoración del

12 M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997. La distinción entre hechos y valores fue expuesta claramente por Hume y aceptada en la kantiana diferencia entre razón pura y razón práctica, cuyos antecedentes pueden ser rastreados sutilmente hasta Aristóteles.

mismo, o bien que el juicio de hecho hace referencia a un “hecho moral” (como por ejemplo afirmar que vivimos en una sociedad machista o en un mundo movido por el lucro privado). Por otra parte, no siempre existe consenso respecto a cuáles son los hechos, y no son pocas las ocasiones en que las esperanzas de descubrir lo que ocurrió realmente son prácticamente nulas. A esto hay que agregar que, como decía Maurice Merleau-Ponty, “en historia no hay neutralidad ni objetividad absoluta, que el juicio aparentemente inocente que comprueba lo posible en realidad dibuja lo posible, que todo juicio de existencia es en realidad un juicio de valor, que el dejar hacer es un hacer”.¹³ Finalmente, no parece razonable que los valores no puedan ser sometidos a algún tipo de escrutinio racional (algo que, dicho sea al pasar, nunca sostuvo Weber).¹⁴ Todas estas críticas son fuertes y sensatas.

Hay quienes sostienen, extremando la vara en el sentido opuesto, que no existe diferencia alguna entre los juicios de hecho y los juicios de valor. Según esta concepción, si dispusiéramos de un conocimiento completo podríamos determinar qué es bueno y qué es malo con la misma precisión con la que podemos saber qué es lo que ha ocurrido. El problema, claro está, reside en que los seres humanos no poseemos –ni parece plausible que poseamos jamás– una capacidad cognitiva semejante. A esta doctrina le sucede lo mismo que a la doctrina determinista. El determinismo afirma que todo sucede *necesariamente* y que si dispusiéramos de un conocimiento total del estado del mundo en un momento dado podríamos tanto explicar lo ocurrido como predecir lo que ocurrirá. Esta doctrina es irrefutable, lo cual no quiere decir que sea cierta. Simplemente,

13 M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán, 1956, p. 79.

14 En “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, *Ensayos sobre la metodología sociológica*, ob. cit., pp. 41-42, Max Weber escribía: “jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios, de los cuales puedan derivarse preceptos para una práctica. Pero, ¿qué se desprende de esta afirmación? En modo alguno que los juicios de valor hayan de estar *sustraídos* en general a la discusión científica (...) La crítica no se detiene ante los juicios de valor”.

los seres humanos no disponemos de tamaña capacidad cognitiva, y por ello no podemos demostrar o refutar si efectivamente el mundo es o no es determinista. Sólo nos queda especular sobre ello. Se puede, pues, ser determinista ontológico e indeterminista epistemológico; esto es, suponer que el mundo es efectivamente determinista pero que nuestra capacidad para conocerlo y predecir su desarrollo es meramente aproximativa y probabilística. Del mismo modo, se puede suponer (aunque sea discutible) que para quien disponga de un conocimiento absoluto no existiría la menor diferencia entre juicios de hecho y juicios de valor, pero puesto que un conocimiento tal nos es por completo ajeno, en la práctica tal distinción se mantiene. Por eso los liberales podían seguir siéndolo pese a saber que el mundo liberal de fines del siglo XIX se había derrumbado: tenían todo el derecho a creer que las cosas habrían marchado mejor si los principios liberales se hubieran respetado, y a esperar que en el futuro el liberalismo se recuperase. Del mismo modo, los socialistas podemos aceptar que nuestros movimientos han fracasado, pero seguir pensando que la mejor sociedad basada en la cooperación y la igualdad habrá de ser muy superior a la mejor de las sociedades basadas en la desigualdad y la competencia; y que en el futuro habremos de triunfar. Mientras la humanidad exista no habrá manera de confirmar o refutar estas ideas: puesto que la historia continúa, siempre cabe la posibilidad de que los vencidos de hoy sean los vencedores de mañana.

Hemos examinado las dos alternativas dicotómicas y hemos visto que ambas son objeto de críticas pertinentes. No es posible trazar un línea nítida e infranqueable entre los juicios de hecho y los juicios de valor, pero tampoco parece apropiado considerarlos indistinguibles. La distinción intuitiva entre juicios de hecho y juicios de valor, pues, persiste. Puede que la diferencia entre ellos no sea tajante, que se trate de una cuestión de grado más que de fondo; pero la distinción parece obvia. Hay terrenos en los que podemos tener cuando menos la esperanza de acordar, pero hay otros en los

que no. Los valores se muestran asombrosamente resistentes a la refutación por los “hechos”.

A simple vista los juicios de hecho parecen tener un sustento *cognitivo* y una finalidad *descriptiva* (y en menor medida *explicativa*): de alguna manera sabemos que tal o cual cosa ocurrió (y a veces cómo y por qué ocurrió). Los juicios de valor, por el contrario, no parecen tener un sustento cognitivo en el mismo sentido que los juicios de hecho, y su finalidad es *evaluativa* y *performativa* o *prescriptiva*: nos indican lo que aprobamos o preferimos, y acaso lo que se *debe* hacer (no lo que se hace). Su objeto no es determinar si algo ha ocurrido, sino si ello es bueno o malo, justo o injusto, bello o feo. Se sabe, sin embargo, que muchas veces aceptamos un juicio de hecho más en función de preconcepciones (en ocasiones de índole moral) que en virtud de las pruebas disponibles. A la inversa, aunque el sustento de los juicios de valor no es inmediatamente cognitivo (salvo en el sentido de conocer lo que dice una determinada doctrina), los mismos siempre poseen una dimensión cognitiva implícita o explícita. El buen cristiano puede aceptar el mandamiento de “No matarás” por la simple razón de que eso dice la *Biblia*, pero esto será así sólo en la medida en que interactúe únicamente con cristianos. Ni bien entre en contacto con personas que sustentan otras creencias ya no le bastará, para justificar su creencia, remitirse a su texto sagrado. Deberá buscar alguna justificación adicional que demuestre que matar es malo, independientemente de lo que diga la *Biblia*. Y como ninguna doctrina se ha encontrado nunca absolutamente aislada, los valores y principios de todas y cada una de ellas han sido defendidos por sus partidarios apelando a argumentaciones tendencialmente universalizantes, con insistencia en su adecuación con todo lo conocido respecto a la naturaleza humana, las necesidades históricas, el funcionamiento de cierto sistema social o de determinadas instituciones, etc.¹⁵

15 Incluso dentro de una comunidad las creencias deben ser defendidas con argumentos racionales universalizadores. Como escribiera Seyla Benhabib: “Sólo los

En el párrafo anterior he cometido un abuso. Siguiendo una larga tradición he amalgamado los juicios de valor a los imperativos normativos. Pero es necesario diferenciarlos: una cosa es pensar que determinada acción es un bien; otra que debo realizarla. Dicho de otro modo, “la afirmación de que X posee la cualidad positiva de ‘bueno’ no implica necesariamente que la exijo, recomiendo o pido”.¹⁶ Aún cuando se pueda establecer con objetividad qué son los bienes (o al menos identificar algunos bienes parciales), de lo mismo no se deduce lógicamente la prescripción de una conducta: se trata del conocido abismo existente entre el *es* y el *debe*. Desde hace varios años, sin embargo, autores como John Searle han venido argumentando que, pese a las opiniones habituales entre los filósofos, es posible derivar el *debe* del *es*.¹⁷ La tesis de Searle ha recibido muchas críticas.¹⁸ Y aunque a mi juicio puede escapar a ellas; la misma sólo demuestra que entre el *debe* y el *es* no hay un abismo total y completo, debido a que existe un *conjunto de*

casos muy extremos de sexismo, racismo y fanatismo religioso consideran fútil o innecesario todo tipo de argumento. Las mujeres no sólo deben ser tratadas de modo diferente, sino que deben ‘querer’ ser tratadas de modo diferente aceptando el hecho de que esto es ‘natural’; la gente no blanca debe aceptar voluntariamente la superioridad del hombre blanco y estar agradecida por ello; los infieles deben ser convertidos para que descubran el verdadero camino de Dios. En general, los argumentos en pro de la desigualdad también requieren que los demás ‘vean’ la validez de estos principios. Y aquí se encuentra la paradoja de la defensa de la desigualdad: para que esa postura a favor de la desigualdad sea ‘racional’ debe obtener el asentimiento de quienes serán tratados de modo desigual, pero obtener tal asentimiento significa permitir que los ‘otros’ participen en la conversación. Ahora bien, si estos ‘otros’ pueden ver la racionalidad de la postura favorable a la desigualdad, también pueden cuestionar que sea justa. Asentir implica igualmente la capacidad de disentir, de decir que no. Por tanto, o la postura favorable a la desigualdad es irracional, es decir, no puede lograr el asentimiento de aquellos a quienes se dirige, o es injusta porque niega la posibilidad de que aquellos a quienes se dirige la rechacen”. S. Benhabib, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006 (1992), p. 48.

16 E. Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*. Buenos Aires: Paidós, 1972 (1962), p. 148.

17 Ver por ejemplo J. Searle, “Cómo derivar el ‘debe’ del ‘es’”, Ph. Foot (comp.), *Teorías sobre la ética*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

18 Ver por ejemplo N. Zavadviker, *Una ética sin fundamentos*, San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2004, pp. 81-92.

hechos a partir de los cuales sí es posible deducir lógicamente un imperativo normativo. El ejemplo más conocido es el de las promesas. El hecho de prometer algo, como demuestra Searle, supone lógicamente la obligación de cumplir la promesa. Queda claro, sin embargo, que el caso de las promesas forma parte de un subconjunto muy específico de hechos, por lo que no es posible extraer lógicamente una prescripción de *cualquier clase de hechos*. Y a los efectos prácticos, no es posible extraer de ningún diagnóstico social una conclusión política en términos imperativos.

Luego de esta digresión retomo el hilo principal de la argumentación. Cualquiera sea la doctrina o su carácter (religioso, político, etc.), la misma debe apelar en un grado considerable a elementos cognitivos referidos al “mundo de la vida” (y no al “mundo de los libros”, sagrados o no). Esto implica que los valores y los juicios de valor, cualesquiera sean, no son ajenos a (o independientes de) los juicios de hecho. El juicio de valor “el derecho de huelga es algo bueno”, por ejemplo, siempre habrá de ser más controvertido que el juicio de hecho “en Argentina existe derecho de huelga”. Pero tanto los defensores como los detractores del “derecho de huelga” procurarán apelar, en defensa de sus juicios de valor, a juicios de hecho lo menos controversiales posible. Los valores, pues, no son el ámbito insondable de las puras opiniones, todas igualmente válidas, que algunos pretenden. Los valores y los fines, al igual que los medios para realizarlos o alcanzarlos, pueden ser sometidos a escrutinio racional, apelando a juicios de hecho.¹⁹

Tenemos una manera sencilla de interpretar la diferencia entre los juicios de hecho y los juicios de valor, que rompe con la dicotomía entre los mismos, pero asume pragmática y fácticamente la necesidad y la importancia de la distinción. Consiste en lo siguiente. Los *juicios de hecho* se refieren a lo *efectiva e inmediatamente* ocurrido (en un momento determinado); los *juicios de valor*, para

19 Quizá convenga aclarar que la capacidad para evaluar racionalmente a los *valores* y los *fines* es menor que la capacidad de la razón para evaluar y elegir a los *medios*.

sostenerse, incorporan a lo efectiva e inmediatamente ocurrido, lo sucedido de manera *mediata*, lo que *podría* haber ocurrido, y lo que *es posible* que ocurra en el futuro. Como el grado de “certeza más allá de toda duda razonable” es siempre muchísimo mayor cuando se trata de determinar lo que efectivamente ocurrió que cuando el objetivo es establecer lo que podría haber ocurrido; y como es mucho más sencillo explicar lo ocurrido que predecir lo que ocurrirá, se comprende que los juicios de hecho sean un ámbito en el que es más fácil alcanzar un consenso que el ámbito de los juicios de valor.

Ahora bien, como se ha visto, el socialismo, en tanto que objetivo político a realizar, no puede ser deducido de ninguna teoría científica que nos garantice que, inevitablemente, la historia conduce hacia él. Sencillamente: la ciencia no es capaz de proporcionarnos certezas semejantes. El socialismo, pues, como cualquier otra ideología o movimiento político, requiere de justificación ética o moral. Esto no significa –vale la pena insistir en ello– que la dimensión moral (o de los valores) sea el terreno de la mera opinión ajena a toda posibilidad de escrutinio racional, o que no se vea influida por la dimensión científica. Pero dadas las limitaciones cognitivas humanas y la limitada capacidad explicativa y –más aún– predictiva de las ciencias (sobre todo las sociales), no resulta posible refutar un ideal ético. Desde luego, los vaivenes de la historia pueden hacer más o menos creíble o atractivo a un ideal, pero –puesto que no conocemos el futuro y no es posible certeza alguna respecto a lo que podría haber ocurrido pero de hecho no sucedió– no bastan para refutarlo.

Si la ciencia no puede proporcionarnos certeza alguna sobre el futuro de la humanidad, y si no es posible dar por descontado que quien crea que algo habrá de ocurrir inevitablemente luchará por ello, entonces es obvio que se requiere de una dimensión moral que justifique en qué y por qué el socialismo sería deseable. Ciencia y ética o, si se quiere, ciencia y utopía²⁰, son dos dimensiones tan

20 En tanto y en cuanto la utopía apunta a lo que *debe* ser.

necesarias como mutuamente irreductibles de cualquier proyecto político emancipador que se quiera “racional”.

(iii) Los utopistas bajo la mirada crítica de Marx y Engels

El reproche básico que Marx y Engels dirigen a los “grandes utopistas” (que es el respetuoso término con que se referían a Saint Simon, Fourier y Owen) es que ven al proletariado sólo como víctima, y no como sujeto activo y actuante de su propia liberación. Por ello su pensamiento se dirige fantásticamente hacia la futura sociedad –la utopía a la que muchos describían con increíbles detalles–, antes que a las fuerzas económicas, sociales y políticas que, ya en el presente, actúan socavando las bases del antiguo régimen y colocando los cimientos del nuevo. Según Marx y Engels, sin embargo, el carácter de estas primeras concepciones socialistas debe explicarse por el contexto en el que fueron elaboradas, cuando el antagonismo de clases propio del capitalismo se hallaba poco desarrollado. Esto es lo que explica, según ellos, que los socialistas utópicos se vieran tentados a reemplazar al movimiento social del proletariado, por su propia e individual inventiva. Este conjunto de ideas fue expuesto en *Miseria de la filosofía* (1847) y reiterado en el *Manifiesto comunista* (1848). En la primera de estas obras existe un largo pasaje que dice lo siguiente:

Así como los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no está aún lo suficientemente desarrollado para constituirse como clase, mientras, por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no reviste todavía carácter político, y mientras las fuerzas productivas no se han desarrollado dentro de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad

nueva, estos teóricos son sólo utopistas que, para mitigar las penurias de las clases oprimidas, improvisan sistemas y se entregan a la búsqueda de una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia avanza, y con ella empieza a destacarse con trazos cada vez más claros, la lucha del proletariado, aquellos no tienen ya la necesidad de buscar la ciencia en su cabeza: les basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en voceros de esa realidad. Mientras se limitan a buscar la ciencia y a construir sistemas, mientras se encuentran en los umbrales de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, destructor, que terminará por derrocar a la vieja sociedad. Una vez advertido este aspecto, la ciencia, producto del movimiento histórico, en el que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria.²¹

El mismo contenido se reitera en un pasaje del *Manifiesto comunista*:

Los inventores de estos sistemas (los socialistas utópicos) ven por cierto el antagonismo de clases, así como la acción de los elementos disolventes en la propia sociedad dominante. Pero no divisan, del lado del proletariado, ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político que le sea peculiar.

Puesto que la evolución de la oposición de clases se mantiene al mismo ritmo que la evolución de la industria, tampoco encuentran las condiciones materiales para la liberación del proletariado, y buscan una ciencia social, leyes sociales a fin de crear dichas condiciones.

El lugar de la actividad social debe ocuparlo su actividad inventiva personal: el lugar de las condiciones históricas de la liberación deben asumirlo condiciones fantásticas; el lugar de la organización del proletariado como clase, que transcurre paulatinamente, debe tomarlo una organización de la sociedad fraguada por ellos. La historia universal

21 K. Marx, *Miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Cartago, 1987, pp. 98-99.

se reduce, para ellos, a la propaganda y a la ejecución práctica de sus planes sociales.

Es verdad que son conscientes de defender principalmente en sus planes los intereses de la clase trabajadora en cuanto la que más sufre. Pero el proletariado sólo existe para ellos desde este punto de vista: el de la clase más sufriente.²²

Curiosamente, la carga crítica contra los utopistas –contrariamente a una opinión muy difundida– no se acrecienta con el transcurso de los años. En *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels vuelve a insistir en que el carácter imperfecto del socialismo de Saint Simon, Owen y Fourier se hallaba históricamente condicionado:

Esta situación histórica dominó también a los fundadores del socialismo. De una producción poco desarrollada, de una lucha de clases poco desarrollada, nacieron teorías imperfectas. La solución de los problemas sociales, oculta todavía en la imperfección de las condiciones económicas, tuvo que ser fabricada totalmente en el cerebro.

Esto explicaba el carácter fantástico e ilusorio de muchas de las propuestas prácticas de los utopistas. Pero Engels se apresura a añadir:

Dicho esto una vez y para siempre, no nos detengamos más en este aspecto ilusorio que pertenece por entero al pasado. Que los mercachifles de la literatura desmenucen solemnemente estas fantasmagorías que hoy nos hacen sonreír. Que hagan valer, a costa de estos sueños utópicos, la superioridad de su fría razón. Por nuestra parte, nos dedicaremos a descubrir los gérmenes de pensamientos geniales que se ocultaban bajo esta fantástica envoltura y para los que estos filisteos no tienen ojos.²³

En Saint Simon veía Engels “una amplitud de miras verdaderamente genial”. Fourier es considerado el gran crítico del indus-

22 K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*. Barcelona: Crítica, 1998, pp. 78-79.

23 F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 21.

trialismo capitalista, quien, además y “gracias a la serenidad de su naturaleza, es un satírico de los más grandes que hayan existido nunca”. Según Engels, Fourier debe ser recordado como el primero en declarar que el grado de emancipación general se mide por el grado de emancipación de la mujer, aunque resulta aún más grande “en su concepción de la historia de la sociedad”. Owen es descrito como “un hombre que unía a una sencillez infantil, llevada a lo sublime, una facultad para dirigir a los hombres como pocos la han poseído”. Sus proyectos de cooperativas obreras, colonias comunistas y leyes laborales son también ampliamente elogiados.

Marx dirigió imborrables palabras de elogio hacia Owen. Alabó la combinación que preconizaba entre el trabajo productivo, la educación y la gimnasia en los siguientes términos:

Del sistema fabril, como podemos ver en detalle en la obra de Robert Owen, brota el germen de la educación del futuro, que combinará para todos los niños, a partir de cierta edad, el trabajo productivo con la educación y la gimnasia, no sólo como método de acrecentar la producción social, sino como único método para la producción de hombres desarrollados de manera omnifacética.²⁴

Coincidía con Owen en que el socialismo debería basarse en la industria moderna, y no en el rechazo romántico de ella; al tiempo que supo apreciar que el desarrollo de las cooperativas obreras era para Owen un instrumento más (no un objetivo aislado) y en modo alguno un sustituto de la revolución:

Robert Owen, el padre de las fábricas y tiendas cooperativas –quien, sin embargo, como ya hemos observado, en modo alguno compartía las ilusiones de sus seguidores con respecto a la trascendencia de esos elementos aislados de transformación–, en sus experimentos no sólo partía prácticamente del sistema fabril, sino que lo consideraba teóricamente como punto de partida de la revolución social.²⁵

24 K. Marx, *El capital*. México: Siglo Veintiuno, 1980, vol. I, 1, p. 589.

25 K. Marx, *El capital*, ob. cit., vol. I, 2, p. 609, nota 322.

La capacidad de Owen para comprender el funcionamiento de la sociedad fundada en la producción de mercancías es destacada por Marx, quien compara su solidez teórica con las ingenuas ilusiones de Proudhon y los suyos:

(...) el “dinero laboral” de Owen, por ejemplo, dista tanto de ser dinero como, digamos, una contraseña de teatro. Owen presupone el trabajo directamente socializado, una forma de producción contrapuesta diametralmente a la de producción de mercancías. (...) Pero a Owen no se le pasa por las mientes presuponer la producción de mercancías y, sin embargo, querer eludir sus condiciones necesarias por medio de artilugios dinerarios.²⁶

¿Qué conclusión podemos sacar de todo esto? Al menos una muy importante: que la dicotomía entre el socialismo utópico y el socialismo de Marx –popularmente denominado científico– ha sido exagerada por el marxismo posterior. El tránsito de uno al otro fue un proceso de continuidad, más que de ruptura (o por lo menos de continuidad *tanto* como de ruptura). Por otra parte, no todo era utopía entre los utopistas: había importantes dosis de realismo al describir los males de la sociedad, y no pocos elementos valiosos de análisis científico. Del mismo modo, no todo era ciencia en el socialismo científico: las aspiraciones utópicas y los principios éticos de los utopistas se mantienen (aunque reformulados). La distinción es de énfasis o de grado, más que de sustancia.

Pero todo esto no significa negar, desde luego, que Engels y Marx criticaron despiadadamente a los socialistas “utópicos” con-

26 K. Marx, *El capital*, ob. cit., vol. I, 1, p. 116. En otro pasaje se expresa en los siguientes términos: “Cuando Robert Owen (...) implantó realmente la jornada de 10 horas en su fábrica de New-Lanark, se ridiculizó esa medida tachándola de utopía comunista, exactamente lo mismo que a su combinación de ‘trabajo productivo y educación infantil’ y exactamente lo mismo que a las empresas cooperativas de obreros, fundadas por él. Hoy en día la primera utopía es una ley fabril, la segunda figura como frase oficial en todas las ‘Factory Acts’ y la tercera sirve incluso como cobertura de maquinaciones reaccionarias”. (*El capital*, ob. cit., I, 1, p. 361, nota 191).

temporáneos a ellos y sus pretensiones de orientar el socialismo hacia un “ideal superior”. Son numerosos los pasajes que se podrían citar al respecto, pero de todos ellos elijo la carta que Marx le enviara a Sorge el 19 de octubre de 1877. Mi elección no es ni inocente ni arbitraria. Elijo este texto porque en él aparecen con toda fortaleza los argumentos contrarios al “utopismo”, pero también un atisbo –a la postre abortado– de cómo pensar las reales diferencias entre el socialismo de Marx y sus adversarios “utópicos”.

El compromiso con los lassalleanos –escribía Marx– ha llevado también a un compromiso con otros elementos semiextraños; en Berlín (por ejemplo Most), con Dühring y sus “admiradores”, pero también con toda una pandilla de estudiantes a medio madurar y de super-sabios doctores que quieren dar al socialismo una orientación hacia un “ideal superior”, es decir, reemplazar su base materialista (que exige a cualquiera que trate de utilizarlo un serio estudio objetivo) por la mitología moderna, con sus diosas Justicia, Libertad, Igualdad y Fraternidad ...

Los propios obreros, cuando, como el señor Most y cía., dejan de trabajar y se convierten en *escritores profesionales*, siempre comienzan a difundir algún disparate teórico y están siempre listos a adherirse a estúpidos de la casta supuestamente “culto”. Especialmente el socialismo *utópico*, que durante decenios tan trabajosamente hemos estado disipando de la mente de los obreros alemanes –que liberados de él se han vuelto teóricamente, y por ello también prácticamente, superiores a los franceses e ingleses–, el socialismo utópico, que juega con fantásticas imágenes de la futura estructura de la sociedad, se está poniendo ahora de moda en una forma mucho más superficial, si se la compara, no sólo con los grandes utopistas franceses e ingleses, sino con ... Weitling. Naturalmente que el utopismo, que *antes* del advenimiento del socialismo materialista crítico encerraba los gérmenes de éste, al aparecer en escena con retraso sólo puede resultar absurdo, vulgar y esencialmente reaccionario.

Como se puede ver, Marx “no se andaba con chiquitas” a la hora de criticar a *ciertos* utopistas. Lo que lo sublevaba era el desprecio que él entendía que Dühring y cía. manifestaban hacia la necesidad del conocimiento objetivo y la rigurosidad científica. Es cierto, con todo, que en escritos como la carta recién citada se vislumbra una falta de comprensión y un menosprecio de los problemas que plantea la dimensión moral del socialismo (dimensión que, se quiera o no, posee toda ideología y toda doctrina política). Este menosprecio no dejó de tener sus consecuencias, como lo atestigua la incapacidad de Engels para comprender a Willam Morris, el gran “moralista” revolucionario inglés que no era, por lo demás, exclusiva o propiamente un “moralista”. Sin embargo, en esta carta el antónimo del socialismo utópico no es el socialismo científico: su antónimo es el *socialismo materialista crítico*. Hasta donde sé, en ningún otro pasaje de su dilatada obra vuelve Marx a emplear esta terminología. Pero no tengo ninguna duda respecto a que “socialismo materialista crítico” define mucho más acabadamente su posición que el popular “socialismo científico”. “Materialismo crítico” sugiere tanto la necesidad de un análisis materialista del mundo, de las sociedades y de la historia, cuanto la necesidad de una crítica –despiadada– de todo lo que existe. Vale decir: realismo materialista para *entender*; pasión crítica para *transformar*.

Curiosamente, esta carta de Marx a Sorge está fechada en 1877, por lo que es contemporánea a la redacción de *Anti-Dühring* por parte de Engels. En el momento en que nacía la desafortunada expresión “socialismo científico”, pues, se gestaba también una alternativa más aceptable. Sin embargo, Marx –quien estaba perfectamente al tanto del trabajo de su amigo y colaboró incluso con algunos capítulos de *Anti-Dühring*– no creyó necesario corregir a Engels en este punto. Sería vano, en consecuencia, especular sobre los malentendidos que se hubieran evitado de insistir Marx en la idea de “materialismo crítico”. Y por lo demás, el

silencioso acuerdo con el que Marx recibió a la figura de “socialismo científico” nos habla a las claras de las ambigüedades de su posición.

Los escritos de Engels y el silencio de Marx darían curso, así, a la interpretación de la doctrina en términos de “socialismo científico”. La idea del “socialismo materialista crítico”, olvidada, dormiría por décadas en los cajones. Quizá sea hora de que la desempolvemos.

(iv) ¿Una concepción del mundo sin ideales?

¿Hasta qué punto las pretensiones científicas (pero ciertamente no científicas) del marxismo ortodoxo pueden ser atribuidas a Marx o a Engels? ¿Es la concepción de Marx una pura ciencia sin ideales? Veamos.

Cuando Engels trazó su célebre distinción entre socialismo utópico y científico lo que pretendía era destacar un rasgo fundamental del marxismo, que lo distinguía de los socialismos precedentes. Antes de Marx, el socialismo se basaba exclusiva o principalmente en principios y juicios éticos: los intelectuales socialistas describían críticamente los males de la sociedad industrial e imaginaban un orden social alternativo organizado según lo que consideraban principios de justicia. El acento estaba colocado en la descripción –en ocasiones fantásticamente detallada– del orden al que se aspiraba, antes que en los medios, el proceso histórico o las fuerzas sociales que lo harían posible. Pocas veces se encargaban de analizar la factibilidad práctica de sus ideas, y nunca inscribían al futuro orden socialista dentro de un curso de desarrollo histórico-social. La lucha socialista tendía a ser presentada como cosa de buenos *versus* malos, y los principios socialistas eran perfectamente intemporales: simplemente eran la forma ética de organización social.

La novedad de Marx en este campo no consistía tanto en rechazar los principios éticos y los ideales del socialismo utópico, cuanto en insistir en que esos principios e ideales eran impotentes si en el mundo no existían las condiciones materiales que los hicieran posibles y una fuerza social capaz de realizarlos. El joven Marx expresó esta concepción con las siguientes palabras: “no basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento”.²⁷ El Marx maduro lo hizo en términos mucho más claros y específicos: “si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quijotadas”.²⁸ Pero como estaba convencido que el industrialismo capitalista había creado las bases materiales para una sociedad sin clases, tanto como a la clase social (el proletariado) capaz de acometer con éxito esta tarea, podía afirmar con entusiasmo, “así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales; el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales”.²⁹ El proletariado se encontraría, pues, en condiciones de hacer realidad lo que en el pasado sólo habían sido ideales irrealizables y sueños quijotescos. Esta concepción se manifiesta de manera palmaria en una carta enviada a Arnold Ruge y fechada en septiembre de 1843:

Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política. Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a po-

27 K. Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Obras fundamentales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, tomo I, p. 498.

28 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Madrid: Siglo XXI, 1989, tomo I, p. 87.

29 K. Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Obras fundamentales*, ob. cit., tomo I, p. 502.

seer la conciencia para poseerlo realmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino *realizar* los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo *nuevo*, sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo.³⁰

Marx pensaba que la moderna industrialización capitalista hacía que, por vez primera, la idea tendiera a la realidad y la realidad a la idea. La humanidad se hallaría ante una situación inédita. Tal y como él veía las cosas, a lo largo de la historia (o de la prehistoria) la humanidad se había debatido entre dos polos hasta el momento inconciliables. Por un lado, la igualdad, la libertad y la fraternidad habían imperado en los orígenes del desarrollo social, pero en un contexto –el del “comunismo primitivo”– en el que no existía ni abundancia material ni riqueza intelectual. Por el otro, con la civilización creció la capacidad humana para producir riquezas materiales e intelectuales, pero el precio pagado por estos logros fue la desigualdad y la explotación del hombre por el hombre: la mayoría de los seres humanos se vieron y se ven obligados a trabajar forzada y agotadoramente para que una minoría pueda gozar de la libertad, la filosofía, el arte, la ciencia y los placeres materiales. Las civilizaciones son capaces de expandir las capacidades sociales, sacrificando a los individuos: sólo una ínfima minoría disfruta de los beneficios. Existen dos textos tempranos en los que Marx expone esta concepción. El primero pertenece a *La sagrada familia* y forma

30 “Carta de Marx a Arnold Ruge, septiembre de 1843”, *Obras fundamentales*, ob. cit., tomo I, pp. 459-460. Terry Eagleton ha señalado con plena justicia: “El marxismo no es cuestión de meditar sobre nuevos y nobles ideales sociales, sino de preguntarse por qué los nobles ideales que ya tenemos han probado ser estructuralmente incapaces de realización universal”. *Marx y la libertad*. Bogotá: Norma, 1999 (1997), p. 54. Hay que indicar, sin embargo, que Marx nunca creyó que el socialismo proletario habría de realizar los ideales pasados a pie juntillas, sin ningún tipo de modificación. Al respecto conviene recordar los famosos comentarios del joven Marx: “la filosofía sólo puede superarse realizándola”, y es un error creer que se puede “realizar la filosofía sin abolirla”. K. Marx, “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, *Obras fundamentales*, ob. cit., tomo I, p. 496.

parte de capítulo VI de este libro, dedicado a la crítica de las ideas de Bruno Bauer. Para mayores precisiones, el contexto es la crítica de la concepción de este último autor, quien –cuestionando a los escritores socialistas, a los que veía como adversarios del espíritu y del progreso espiritual– concibe el progreso como un absoluto espiritual, atribuyendo las “regresiones” a la acción del “adversario personal” del progreso: “la masa”. Contra estas ideas escribe Marx:

Todos los escritores socialistas o comunistas han partido de esta doble constatación: por una parte, los más favorables hechos brillantes restan sin resultados brillantes y parecen perderse en trivialidades y, por otra parte, *todos los progresos del espíritu han sido hasta nuestros días progresos dirigidos contra la masa de la humanidad, a la que se ha arrojado en una situación cada vez menos humana*. En consecuencia, nos dieron (Fourier) al ‘progreso’ como una fórmula abstracta insuficiente: presumieron (Owen) algún vicio fundamental del mundo civilizado; por esto sometieron los fundamentos reales de la sociedad actual a una crítica incisiva. A esta crítica comunista correspondió inmediatamente en la práctica el movimiento de la gran masa, contra el cual se había hecho hasta entonces el desarrollo histórico. Había que conocer el estudio, la sed de instruirse, la energía moral, el infatigable deseo de desenvolvimiento que animan a los obreros franceses e ingleses de ese movimiento.

Qué falta de espíritu, pues, la de la crítica absoluta que frente a estos hechos intelectuales y prácticos, no considera más que un solo aspecto de la situación, el continuo naufragio del espíritu, y hasta lo considera desde un solo punto de vista y, empujada por su despecho, busca todavía un adversario del “espíritu” y lo encuentra en la “masa”.³¹

El segundo pasaje corresponde a *La ideología alemana*. En él Marx y Engels plantean que el progreso humano ha sido hasta el momento el progreso de las minorías a expensas de las mayorías, la lucha de clases que de ello se deriva, y las condiciones materiales

31 K., Marx, *La Sagrada Familia*. Buenos Aires: Claridad, 1971, pp. 101-102.

(el limitado desarrollo de las fuerzas productivas) que determinan o condicionan este estado de cosas:

los hombres sólo se liberaban en la medida en que se lo prescribía y se lo consentía, no su ideal del hombre, sino las condiciones de producción existentes. Sin embargo, todas las liberaciones anteriores tuvieron como base fuerzas de producción limitadas, cuya producción insuficiente para toda la sociedad sólo permitía un desarrollo siempre y cuando los unos satisficieran sus necesidades a costa de los otros y, por tanto, los unos –la minoría– obtuvieran el monopolio del desarrollo, al paso que los otros –la mayoría–, mediante la lucha continua en torno a la satisfacción de las necesidades más apremiantes, se veían excluidos por el momento (es decir, hasta la creación de nuevas fuerzas revolucionarias de producción) de todo desarrollo. De ese modo, la sociedad, hasta aquí, ha venido desarrollándose siempre dentro de un antagonismo, que entre los antiguos era el antagonismo de libres y esclavos, en la Edad Media el de la nobleza y los siervos y en los tiempos modernos el que existe entre la burguesía y el proletariado. Esto es lo que explica, de una parte, el modo “inhumano”, anormal, con que la clase dominada satisface sus necesidades y, de otra parte, las limitaciones con que se desarrolla el intercambio y, con él, toda la clase dominante, de tal modo que estas limitaciones con que tropieza el desarrollo no consisten solamente en la exclusión de una clase, sino también en el carácter limitado de la clase excluyente y en que lo “inhumano” se da también en la clase dominante. Esta llamada “inhumanidad” es, asimismo, un producto de las actuales condiciones, ni más ni menos que la “humanidad”; es su aspecto negativo, la rebelión, no basada en ninguna fuerza revolucionaria de producción, contra las condiciones dominantes que descansan sobre las fuerzas de producción existentes y el modo de satisfacción de las necesidades que a ellas corresponde. La expresión positiva llamada “humana” corresponde a las condiciones *dominantes* determinadas, de acuerdo con cierta fase de la producción y al modo de satisfacer las necesidades por ella condicionadas, del mismo modo que la expresión negativa, la “inhumana”, corresponde a los diarios

intentos nuevos provocados por esta misma fase de la producción y que van dirigidos a negar dentro del modo de producción existente estas condiciones dominantes y el modo de satisfacción que en ellas prevalece.³²

Marx y Engels pensaban, empero, que las capacidades productivas liberadas por la gran industria moderna permitirían conciliar igualdad y abundancia, tanto como desarrollo social e individual. Socializando las fuerzas productivas ya disponibles, el moderno proletariado podría gozar de los “beneficios” del comunismo primitivo junto con las ventajas de la civilización. Esta es la perspectiva que Engels defiende en las páginas finales de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. El reproche que dirigían a los “socialistas éticos” o “utópicos” no era que enarbolaran los ideales de libertad, igualdad, fraternidad o comunidad de bienes; el reproche era que carecían de realismo para interpretar el desarrollo social y avizorar las posibilidades que el mismo desataba.

Para Marx, el futuro de esos ideales no dependía de un retorno a un comunitarismo campesino (como preconizaba Fourier). Tampoco podía fundarse en la acción educadora y propagandística, como creían muchos utopistas (entre ellos Saint Simon y, hasta cierto punto, Owen). Por el contrario, estaba convencido de que el socialismo debería erigirse sobre las bases de la industria creada por el capitalismo, y que habría de imponerse mediante una dura lucha política: nunca tuvo la más mínima esperanza en que los empresarios capitalistas renunciaran graciosamente a sus privilegios para realizar un ideal ético superior.

El pensamiento de Marx, pues, no era ni utópico ni anti-utópico. Sencillamente creía que el desarrollo social estaba en vías de realizar la utopía. La idea reclamaba a la realidad, y la realidad

32 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos, pp. 516-517.

reclamaba la idea. Entre una y otra no parecía haber contradicción, y por ello la utopía (expresión de la idea) podía conciliarse con la ciencia, descubridora de una realidad que marchaba hacia la realización de la idea. Quien lea *Del socialismo utópico al socialismo científico* puede comprobar que el llamado socialismo utópico es más objeto de elogios que de crítica. Se suponía que el socialismo científico conservaba todo lo que había de bueno en el socialismo utópico, al que incorporaba el realismo científico. El proceso que llevaba de uno a otro era más de continuidad que de ruptura.

Será con el desarrollo posterior de una “ortodoxia marxista” cuando estos términos se inviertan, y el tránsito del socialismo utópico al socialismo científico sea visto más como un proceso de ruptura que de continuidad.

Con todo, no es posible ignorar que en reiteradas ocasiones Marx y Engels rechazaron la ligazón de su comunismo con ideales de ninguna especie. Esta era una idea dirigida expresamente contra los utopistas, quienes se consideraban defensores de elevados ideales. Pero también es una idea curiosa y, en último término, insostenible. Veamos primero los fragmentos pertinentes.

En la ya citada carta a Ruge de septiembre de 1843, Marx se expresa en los siguientes términos:

No compareceremos, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios del mundo, nuevos principios. No le diremos: desiste de tus luchas, que son una cosa necia; nosotros nos encargaremos de gritarte las verdaderas consignas de la lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la conciencia es algo que en verdad tendrá *necesariamente* que asimilarse, aunque no quiera.³³

En *La ideología alemana* (1845) sus autores escribieron aún más claramente: “Para nosotros, el comunismo no es un *estado*

33 “Carta de Marx a Arnold Ruge, septiembre de 1843”, *Obras fundamentales*, ob. cit., tomo I, p. 459.

que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual”.³⁴ La misma idea la reiterarían en el *Manifiesto comunista*: “Los postulados del comunismo no se fundan en modo alguno en ideas o principios que hayan sido inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. Sólo son expresiones generales de los hechos reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que transcurre ante nuestra vista”.³⁵ Finalmente, en el ya tardío *La guerra civil en Francia* podemos leer:

Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán completamente las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno.³⁶

En frases como ésta parece reaparecer la simplista oposición dicotómica –dualista– entre lo real y lo ideal que el pensamiento dialéctico desarrollado –incluyendo al de Marx y Engels– se empeña en desterrar. Qué es exactamente lo que los amigos quisieron decir con expresiones tan polémicas ha sido y seguramente seguirá siendo objeto de controversias. Pero algo cuando menos está claro:

34 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ob. cit., p. 37. En la misma obra (p. 287) también se puede leer: “Los comunistas no predicán absolutamente ninguna *moral*, lo que Stirner hace con gran largueza. No plantean a los hombres el postulado moral de ¡amaos los unos a los otros!, ¡no seáis egoístas!, etc.; saben muy bien, por el contrario, que el egoísmo, ni más ni menos que la abnegación, es, en determinadas condiciones, una forma necesaria de imponerse los individuos”.

35 K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*. Barcelona: Crítica, 1998, p. 57.

36 K. Marx, *La guerra civil en Francia*. Moscú: Progreso, 1980, pp. 68-69.

Marx concibe a la revolución surgiendo de las entrañas del viejo orden social.

El fragmento recién citado de *La guerra civil en Francia* arroja luz sobre cuál era la concepción que Marx tenía de la revolución. Una concepción que ha sido descrita acertadamente como *obstétrica*.³⁷ La tarea de los revolucionarios –al igual que la comadrona– es facilitar, hacer menos doloroso, algo que de todos modos ocurrirá. Por eso los obreros “no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad lleva en su seno”. Marx sabe que los ideales y las buenas intenciones son impotentes si la realidad no está madura para ellos.³⁸ El socialismo precedente, así como todos los movimientos que procuraron traer algo de justicia al mundo, se inspiraba en ideales, en ciertas nociones del bien y del mal. Marx y Engels, en cambio, se concentran en el descubrimiento de las tendencias del desarrollo social. Las ventajas de este expediente les parecen obvias. El principio ético “no matarás” ha sido enunciado hace siglos, sin que las guerras y los asesinatos hayan no ya desaparecido, sino tan siquiera disminuido. Las fantasías utópicas

37 G. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, ob. cit., cap. 4.

38 El siguiente pasaje muestra con claridad la crítica marxiana a los “buenos deseos”, a las ideas, a los ideales, cuando son concebidos como elementos autónomos del cambio social, separado de las condiciones materiales: “Qué sentido tiene eso de ‘salirse de lo existente’ es cosa que ya sabemos. Es la vieja idea de que el Estado se derrumba por sí solo tan pronto como todos los miembros se salen de él y de que el dinero pierde su valor cuando todos los obreros se niegan a aceptarlo. El carácter fantástico y la impotencia de los buenos deseos se manifiestan ya en la forma hipotética de esta tesis. Es la vieja ilusión de que el hacer cambiar las condiciones existentes depende tan sólo de la buena voluntad de los hombres y de que las condiciones existentes son ideas. Los cambios de la conciencia, separados de las condiciones, tal como los filósofos los ejercen, como una profesión, es decir, como un *negocio*, son a su vez un producto de las condiciones existentes y forman parte de ellas. Esta elevación ideal por encima del mundo es la expresión ideológica de la impotencia de los filósofos ante el mundo. La práctica se encarga de dar un mentís todos los días a sus baladronadas ideológicas”. *La ideología alemana*, ob. cit., pp. 449-459.

en torno a un país de la abundancia –en el que todos puedan comer cuanto quieran sin que a nadie le falte qué llevarse a la boca– han hecho fortuna en todas las comunidades campesinas; pero el azote del hambre no ha podido ser desterrado. Si en las sociedades humanas las guerras, el hambre, la desigualdad y la explotación hacen estragos, razona Marx, ello no se debe a la ausencia de pensadores, filosofías o ideologías que aborrezcan y condenen dichos flagelos.³⁹ Se debe a que no existe verdaderamente una sociedad capaz de satisfacer todas las necesidades de sus miembros y de liberar todas sus potencialidades creativas: en una sociedad así las guerras, la explotación y el hambre carecerían de sentido. Para acabar con esos males, pues, no se necesita una nueva concepción del mundo. Se necesita un movimiento social que, en su mismo desarrollo, destruya las causas que engendran el hambre y las guerras. Ideales de justicia hubo siempre; concepciones socialistas desde hace siglos. Pero sólo ahora –estimaba Marx en el siglo XIX– existe un desarrollo económico y un movimiento social que está en condiciones de realizar esos sueños. La tarea de los revolucionarios consiste en descubrir las tendencias sociales que provocan las inevitables crisis

39 En todas las sociedades divididas en clases se han desarrollado sistemas de ideas que cuestionan implícita o explícitamente el orden social existente, al tiempo que exaltan un orden de justicia, igualdad y abundancia que puede ser ubicado en el pasado tanto como en el futuro o en el presente. En la tradición europea se puede mencionar como ejemplos de estas ideas a las Cronias y las Saturnalia de Roma, que conmemoraban las míticas eras desaparecidas de Cronos y Saturno; el rechazo de la vida civilizada por parte de los estoicos y los epicúreos; la doctrina cristiana de la caída del hombre (que algunos creen derivada de los antiguos lamentos sumerios por la felicidad perdida en una sociedad sin señores); las historias de las “islas de los Benditos”; y la admiración expresada en el siglo XVIII hacia el “buen salvaje”. En la cultura china dos conceptos milenarios que actuaron como impulsores intelectuales de todas las rebeliones populares hasta fines del siglo XIX: *Ta Thung* (la gran unidad) y *Thai Phing* (El reino de la gran paz e igualdad). Al respecto ver Joseph Needham “Herencia y revolución social: Ta Thung y Thai Phing”, en Roy Porter y Mikulàs Teich (eds.), *La revolución en la historia*. Barcelona: Crítica, 1990, pp. 88-102.

del capitalismo, y en esclarecer al proletariado respecto de cuáles son sus posibilidades y cuáles deberían ser sus fines.

Pero dicho esto, no se puede negar lo obvio. En Marx y Engels la profesión de fe de los ideales comunistas nunca se manifiesta de forma explícita en tanto que *ideales*. Es decir, nunca se defiende al comunismo como algo en sí mismo bueno según cierta escala de valores. La defensa se establece por la vía de procurar mostrar (o demostrar) su inevitabilidad, que el desarrollo histórico conduce hacia él, que se trata de una “necesidad histórica”. Visto desde otro ángulo: en pasajes como los recién citados Marx parece ir más allá de la creencia de que los ideales –aunque estén *justificados* por principios éticos– sólo pueden plasmarse si en el mundo social existe alguna fuerza material que tienda hacia ellos; parece decir que es la misma existencia de esta fuerza material (la necesidad histórica) lo que *justifica* un desarrollo histórico determinado, por lo que resulta vano apelar a ideales político-ideológicos o a principios éticos.

Sobrevuela aquí un optimismo histórico de origen hegeliano. La suposición optimista es que

la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya existen, o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización.⁴⁰

Pero la evidencia histórica muestra que las cosas no son siempre así, y el propio Marx habría de abordar –ya lo veremos– los problemas planteados a los “revolucionarios que llegan antes de tiempo”. Por otra parte, hay que señalar que en la obra de Marx hay tanto textos en los que se insiste en la “inevitabilidad” o la “necesidad” de un curso histórico, cuanto pasajes en los que se destaca la “posibilidad” (en vez de la inevitabilidad) o en los que las “férreas

40 K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Estudio, 1975 (1859), p. 9.

necesidades” y las “leyes naturales” de la producción son reemplazadas por “leyes tendenciales”.

Ahora bien, ya se ha visto que ninguna práctica política puede fundarse legítimamente, cuando menos de forma exclusiva, en supuestas inevitabilidades o necesidades históricas. Pudo darse el caso, no obstante, que a Engels y a Marx les bastara *creer en la necesidad* del socialismo para abrazar esa causa. Aunque la creencia en su “necesidad histórica” no sea una justificación universal y objetivamente válida, sí pudo haberlo sido para ellos.

Aceptemos que Marx consideraba al socialismo una necesidad histórica ineludible. Aceptemos también sus explícitos rechazos a la idea de que el proletariado tuviera ideales o utopías que realizar, y tomemos como su opinión definitiva la consideración de que lo único que justifica al socialismo es el ser una “necesidad histórica”. Tomemos por buenas estas premisas, perfectamente compatibles con los fragmentos citados. ¿Se impone alguna conclusión? Desde luego. La conclusión que se impone es que Marx era *consecuencialista*.⁴¹ Vale decir: que el único criterio que reconocía para validar una concepción moral –pero lo mismo vale para una estrategia o táctica política– es la constatación de las consecuencias que entraña su adopción. En su caso la variable consecuencialista sería el desarrollo de las fuerzas productivas (que se impone como una necesidad histórica). Por consiguiente, todo lo que resulte útil para el desarrollo de las fuerzas productivas que aseguran el progreso humano sería *moralmente aprobable*. Se trataría de una filosofía del *éxito* con reminiscencias *utilitaristas* (el utilitarismo es con mucho la rama más importante de las concepciones consecuencialistas):

41 Agradezco a Fernando Lizárraga haber llamado mi atención sobre el *consecuencialismo*, que puede ser definido como una concepción según la cual la corrección moral no depende de las características intrínsecas de una acción, sino de las consecuencias que provoca, “de su capacidad para producir un cierto estado de cosas previamente valorado”. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 23.

los que triunfan demuestran en los hechos que estaban del lado de la “necesidad”, y con ello que tenían razón.

Por supuesto, no se me escapa que Marx realizó furibundas críticas al utilitarismo, en especial a la doctrina utilitarista esbozada por Jeremy Bentham. En *El capital*, por caso, podemos leer:

El *principio de la utilidad* no es ningún invento de Bentham. Éste se limita a reproducir sin ingenio alguno lo que Helvecio y otros franceses del siglo XVIII habían dicho ingeniosamente. Cuando se quiere saber, pongamos por caso, qué es útil para un perro, hay que escudriñar en la naturaleza canina. Es imposible construir esta naturaleza a partir del “principio de la utilidad”. Aplicado esto al hombre, quien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería primero ocuparse de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época. Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua parte del supuesto que el filisteo moderno, y especialmente el *filisteo inglés*, es el *hombre normal*. Lo que es útil para este estrafalario hombre normal y para su mundo, es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro (...). Si yo tuviera la valentía de mi amigo Heinrich Heine, llamaría a don Jeremías un genio de la estupidez burguesa.⁴²

Pero ¿qué le reprocha Marx a Bentham? No, por cierto, el uso del principio de utilidad, sino el empleo a-histórico e ingenuamente burgués de dicho principio. Le critica confundir lo que el hombre burgués considera bueno y útil, con lo que es bueno para el hombre en general o para los hombres de otros contextos históricos. Pero –se podría decir– el desarrollo de las capacidades productivas es bueno para el hombre en general,⁴³ forma

42 K. Marx, *El Capital*, tomo 1, vol. 2, pp. 755-756 (nota).

43 Conviene recordar, para evitar confusiones, que el contexto de esta crítica a Bentham es la crítica de las teorías sobre el “fondo de trabajo”, las cuales partían de concebir al “capital social como una magnitud fija cuyo grado de eficacia también sería fijo”, y no la teoría sobre el desarrollo de las fuerzas productivas.

parte de su naturaleza, y por ello todo lo que sirva al desarrollo de las fuerzas productivas debe ser saludado, aunque sus formas características deban adaptarse a las peculiares circunstancias históricas. Esta idea tiene un claro contenido utilitarista, aunque enmarcado en un contexto teórico marxista. De hecho ha sido una manera de pensar habitual en muchos marxistas de los siglos XIX y XX. Si bien es cierto que Marx nunca se consideró explícitamente utilitarista, y quizás ningún marxista lo haya hecho, creo que no hay dudas respecto al contenido utilitarista de esta manera de pensar –tan típica de muchos marxistas– que juzga a cualquier movimiento o proceso histórico por su capacidad para desarrollar a las fuerzas productivas. Ya es hora de reconocer que ciertas temáticas utilitaristas han merodeado semi-ocultas en la tradición marxista, sin que en general hayan sido abordadas ni atacadas frontalmente.⁴⁴

Me doy cuenta que llamar *utilitarismo* a la concepción expuesta en los textos de Marx y Engels citados podría resultar controvertido. Supongo que el concepto de *consecuencialismo* provocará menos objeciones. Pero no es la cuestión semántica lo que me interesa, ni tampoco la adecuación a convenciones filosóficas establecidas. Más allá del rótulo, lo que cuenta es la idea básica, a saber (y sobreabundando), la respuesta afirmativa a las siguientes cuestiones: ¿es la capacidad para desarrollar a las fuerzas productivas la vara con la que mide Marx cualquier empresa humana? ¿Es el realizar (o no) una “necesidad histórica” lo que convalida o invalida a un movimiento político o a un sistema moral? Creo que quien responda afirmativamente a estos interrogantes merece el título de “consecuencialista”, si no estrictamente el de utilitarista.⁴⁵

44 Con su sagacidad habitual, Perry Anderson ha observado: “La *dificultad* de desarrollar una ética materialista, a la vez íntegramente histórica y radicalmente no utilitaria, es desalentadora”. *Teoría, política e historia*, ob. cit., p. 108.

45 La felicidad es la consecuencia que orienta al utilitarismo; no el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero siempre sería posible argumentar que el desarrollo productivo es el principal factor para acrecentar la felicidad.

Pues bien, una concepción consecuencialista como la que acabamos de describir –según la cual todo lo que resulta útil a una “necesidad histórica” es bueno o, en términos más precisos y marxistas, que el desarrollo de las capacidades productivas es la finalidad humana por excelencia; por lo que todo debe ser evaluado por la utilidad que presta a este fin supremo– entraña varias consecuencias:

1) Todas las morales (y todas las políticas) serían relativas, y ninguna mejor que otra en términos absolutos; a lo sumo se podría hablar de morales mejores que otras en términos relativos: una moral es mejor que sus oponentes *contemporáneas* si favorece en mayor medida el progreso histórico.

2) Podría haber una secuencia progresiva: por ejemplo la moral feudal es reemplazada por la moral burguesa, y ésta a su vez por la moral proletaria. Sin embargo,

3) no habría nada inherentemente mejor en la moral proletaria que en la burguesa, a excepción de servir a los fines de una clase capaz de llevar el progreso de las fuerzas productivas más adelante que la burguesía; y por ello

4) allí donde (o cuando) no estuvieran dadas las condiciones para el establecimiento del socialismo, la moral proletaria resultaría reaccionaria y, en consecuencia, peor que la moral burguesa. Para esta concepción, por consiguiente,

5) en la explotación y en la esclavitud no habría nada inherentemente malo: serían buenas cuando favorecen el progreso productivo, malas cuando lo estorban.⁴⁶

46 Una concepción de este tenor es la que defienden Karl Kautsky en *Ética y concepción materialista de la historia*. México: Pasado y Presente, 1980; y F. Engels en *Anti-Dühring*, ob. cit., p. 79, donde escribe: “Ahí tenemos, en primer término, la moral cristiano-feudal que nos han legado los viejos tiempos de la fe y que a su vez se divide, sustancialmente, en una moral católica y una moral protestante, hasta una relajada moral liberal. Al lado tenemos la moderna moral burguesa, y al lado de la moral burguesa la moral proletaria del futuro. (...) ¿Cuál es pues la verdadera? En sentido absoluto y definitivo, ninguna; pero, evidentemente, la que contendrá más elementos prometedores de duración será aquella moral que representa en

Aceptemos por un momento que fuera ésta efectivamente la posición de Marx (y de Engels), y extraigamos las conclusiones. Es evidente que en el marco de este complejo de ideas la simpatía y el apoyo brindado a las clases oprimidas del pasado –que lucharon infructuosamente contra la explotación– estaría completamente fuera de lugar. Si no existe ningún criterio universal de justicia o, cuando menos, algún criterio de justicia independiente del éxito fáctico o la realización de “necesidades históricas”, entonces los derrotados lisa y llanamente estaban equivocados. Y nada legitima su error. Porque sólo el éxito –el ser portadora de un progreso histórico– legitimaría a una moral o a una política determinada. La moral (y la política) de los perdedores no puede ser mejor que la de los ganadores, puesto que no existen criterios morales absolutos con los que juzgar a unas y a otras; antes al contrario, es peor, puesto que ha sido derrotada.

Si Marx y Engels fueran, pues, utilitaristas consecuentes deberían haber mostrado rechazo a las luchas de las clases oprimidas del pasado, por lo menos en tanto y en cuanto estas luchas se opusieran a –o frenaran el– “desarrollo históricamente necesario”. Dicho más crudamente: el rechazo de la propiedad privada, de la explotación, del colonialismo o de la esclavitud carecería de justificación cuando la propiedad privada, la explotación, el colonialismo o la esclavitud fueran una necesidad histórica (favorecieran el desarrollo de las fuerzas productivas).

Pues bien, la manera de evaluar la existencia (o bien la ausencia) de una ética no utilitarista (o mejor: no consecuencialista) en Marx y Engels consiste en analizar la actitud que adoptaron frente a aquellas situaciones en las que la “necesidad histórica” se contrapone con las aspiraciones de las clases oprimidas, aquellas circunstancias en las que las clases explotadas se ven condenadas

la actualidad la subversión del presente, el porvenir; es decir, la moral proletaria”.

al fracaso, la derrota o la impotencia. El punto es el siguiente: si efectivamente para Engels y Marx lo único que cuenta es la “necesidad”, entonces deberían abrazarla en todas las circunstancias y fueran cuales fuesen sus resultados; y no solamente cuando la necesidad histórica coincide (o parece coincidir) con las aspiraciones de los oprimidos o conduce a la realización de los ideales socialistas.

De esta espinosa cuestión me ocuparé en el capítulo siguiente.

Capítulo II

“Necesidad histórica”, sujetos subalternos y movimientos revolucionarios

(i) ¿Un Marx pro-colonial (o pro-imperialista)?

Hay dos famosos escritos, correspondientes ambos a principios de la década del ‘50, en los que Marx parece colocarse del lado de la necesidad histórica, en desmedro de los oprimidos. En ellos se encuentran los pasajes que invocan los defensores de la tesis del Marx pro-colonial.¹ Los artículos en cuestión –“La dominación británica de la India” y “Futuros resultados de la dominación

1 En la Argentina Juan José Sebreli quizás sea el exponente más destacado de quienes realizan la apología del colonialismo y del imperialismo invocando los artículos de Marx sobre la India. Al respecto véase J. J. Sebreli, *Tercer Mundo, mito burgués*. Buenos Aires: Siglo XX, 1975 y *Los deseos imaginarios del peronismo*. Buenos Aires: Legasa, 1983. Las posiciones de Sebreli fueron sometidas a una crítica aguda y devastadora por Horacio Tarcus, en su trabajo “Crítica del socialismo solitario (a partir de *Los deseos imaginarios del peronismo* de J. J. Sebreli)”, *Praxis*, año I, nº 3-4, 1984. La crítica de Tarcus motivó una exaltada respuesta por parte de Sebreli, “Crítica del nacional-bolchevismo”, cuya respuesta fue “Del socialismo puro al social imperialismo”, de H. Tarcus. Ambos textos fueron publicados en *Praxis*, año III, nº 5, verano de 1986. Una crítica al “marxismo colonizado” se encuentra en N. Kohan, *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Buenos Aires: Biblos, 1998, especialmente pp. 227-256.

británica de la India”– fueron escritos en 1853 para el *New York Daily Tribune*, y en ellos se atribuye un carácter “progresista” a la dominación británica. Marx considera que el colonialismo inglés cumple un papel progresivo al destruir las obsoletas y tradicionalmente inmutables industrias rurales indias. La frase clave dice así:

No se trata, por tanto, de si los ingleses tenían o no derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos, o una India conquistada por los británicos.²

El colonialismo británico, capitalista en su naturaleza, es tan depredador como cualquier colonialismo, pero posee la ventaja de desarrollar las fuerzas de producción, y con ello de sentar las bases materiales para el socialismo. Tal era el pensamiento de Marx en 1853. Es importante dejar sentado, sin embargo, que esta “preferencia” por la dominación británica no implicaba ni la renuncia a la condena moral³ de las acciones inglesas en el Indostán, ni la creencia en que dicha dominación habría de liberar por sí misma a las masas populares indias. Con respecto a lo primero Marx es tajante:

La profunda hipocresía y la barbarie propias de la civilización burguesa se presentan desnudas ante nuestros ojos cuando en lugar de practicarlas en su hogar, donde adoptan formas honorables, las contemplamos en las colonias, donde se nos ofrece sin embozos.⁴

Y con respecto a lo segundo no es menos claro:

(...) todo lo que se vea obligada a hacer en la India la burguesía inglesa no emancipará a las masas populares ni mejorará sustancialmente su condición social, pues tanto lo uno como lo otro dependen no sólo

2 K. Marx, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, en *Sobre el colonialismo*. México: Pasado y Presente, 1978, p. 77.

3 Cuál es la base para esta condena moral es algo que se discutirá más adelante.

4 K. Marx, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, p. 82.

del desarrollo de las fuerzas productivas, sino de que el pueblo las posea o no. Pero lo que no dejará de hacer la burguesía es sentar las premisas materiales para ambas cosas.⁵

La posición de Marx es prístina. El colonialismo y la conquista constituyen una realidad histórica, una “necesidad” si se prefiere. Un aspecto del colonialismo capitalista tiene el rostro de la barbarie que destruye obras y aniquila poblaciones. Pero ésta es sólo una cara de la moneda; la otra cara es constructiva: el establecimiento de las bases materiales de una civilización superior, asentada en la extraordinaria capacidad para crear riquezas, resultante del maquinismo y de la internacionalización de las fuerzas productivas.

Ahora bien, una cosa es la producción de riquezas; otra su apropiación. ¿Cómo podrían pues los indios apropiarse de los frutos de la industrialización? Marx baraja dos posibilidades:

Los indios no podrán recoger los frutos de los nuevos elementos de la sociedad, que ha sembrado en ellos la burguesía británica, mientras en la propia Gran Bretaña las actuales clases gobernantes no sean desalojadas por el proletariado industrial, o mientras los propios indios no sean lo bastante fuertes para acabar de una vez y para siempre con el yugo británico.⁶

Esta doble perspectiva es interesante por dos razones. Por un lado se aprecia un cambio con respecto a la opinión que Marx había sostenido ante la situación de Polonia (como también de Irlanda). En 1847, en su “Discurso sobre el partido cartista, Alemania y Polonia”, Marx defendió la tesis de que la liberación de las naciones oprimidas dependía de la victoria del proletariado en los centros industriales, y no de los movimientos de liberación:

5 K. Marx, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, *Sobre el colonialismo*, ob. cit., p. 77.

6 K. Marx, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, *Sobre el colonialismo*, ob. cit., p. 82.

(...) la victoria de los proletarios ingleses sobre la burguesía inglesa será decisiva para la victoria de todos los oprimidos sobre sus opresores. Éste es el motivo por el cual la lucha de emancipación polaca no se resolverá en Polonia, sino en Inglaterra.⁷

Por otro lado, es evidente que la perspectiva de la auto-emancipación de los indios preanuncia las simpatías por la resistencia india que Marx hará explícita pocos años después.

En los artículos de 1853 Marx hace gala de un teleologismo hegeliano con el que pretende observar con olímpica serenidad no sólo el pasado sino también el futuro. La “astucia de la razón” sirve aquí para conciliar la condena moral con la “conciencia de la necesidad”. Marx denuncia y se lamenta por la obra de destrucción del colonialismo sin por ello idealizar el mundo destruido. Del mismo modo, señala los aspectos que considera positivos de la colonización británica, sin que se le pase por la mente que los mismos sean el resultado buscado conscientemente por los colonizadores. Esta concepción surge con nitidez en el artículo “La dominación británica de la India”:

(...) por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo cada uno de sus miembros va perdiendo a la vez sus viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre un sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud

7 K. Marx, “Discurso sobre el partido cartista, Alemania y Polonia”, citado por Renato Levrero, en “Marx, Engels y la cuestión nacional”, K. Marx y F. Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. México: Pasado y Presente, 1979, p. 17.

de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica.

(...)

Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando prueba de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución.

En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia, tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: *¿Quién lamenta los estragos / Si los frutos son placeres? / ¿No aplastó miles de seres / Temerlán en su reinado?*⁸

En 1853 Marx todavía tiene una visión simple del desarrollo capitalista, según la cual la exportación de capitales es necesariamente exportación de industrias: la dialéctica de la división del trabajo entre países industriales y países exportadores de materias primas escapa a su óptica. Por ello puede escribir:

Ya sé que la industriocracia inglesa trata de cubrir la India de vías férreas con el exclusivo objeto de extraer, a un costo más reducido, el algodón y otras materias primas necesarias para sus fábricas. Pero una vez que se ha introducido la maquinaria en el sistema de locomoción de un país que posee hierro y carbón, ya no es posible impedir que ese país fabrique dichas máquinas.⁹

8 K. Marx, "La dominación británica de la India", *Sobre el colonialismo*, ob. cit., pp. 41-42.

9 K. Marx, "Futuros resultados de la dominación británica en la India", *Sobre el colonialismo*, ob. cit., p. 81.

Marx pensaba, además, que una vez establecida la industria para mantener las vías férreas, la lógica de la situación debía llevar a la “aplicación de la maquinaria a otras ramas de la industria no directamente relacionadas con el transporte ferroviario”.

La cosa parece clara: denuncia y condena de los crímenes y las devastaciones cometidos por los ingleses, combinada con la esperanza puesta en los revolucionarios efectos futuros que el colonialismo supuestamente habría de tener. Marx muestra ambas caras de la moneda, pero –y reparemos en ello– nada dice respecto a las conclusiones políticas que se deberían sacar. ¿Implicaba este diagnóstico –independientemente de lo correcto o incorrecto que fuera– el corolario de que Marx estuviera dispuesto a defender políticamente al colonialismo y que, llegado el caso, se convertiría en funcionario o agente suyo? De ningún modo. Como se verá en seguida, nada hay en toda la obra de Marx (y muy poco en la de Engels) que sugiera la más mínima tendencia a *apoyar* políticamente a los *opresores* y *explotadores*, por muy *históricamente necesaria* que fuera su dominación y su explotación. Y en lo que hace a sus artículos de mediados de la década del ‘50, no hay que olvidar que fueron escritos desde el punto de vista del comentarista, no desde la perspectiva del hombre político. Marx escribe como un observador imparcial que, en todo caso, siente más simpatía por los pueblos asiáticos que por los colonizadores europeos.¹⁰ Así, no cesa de denunciar los crímenes cometidos por los ingleses en India, China y demás países asiáticos, tanto como a la hipocresía que los acompaña. Un ejemplo –entre muchos– es su artículo “Las crueldades

10 Ya en 1972, en el primer volumen de *Socialismo* –magnífica obra de elocuente sencillez, profundidad sin adornos y honestidad intelectual imperturbable– Michael Harrington, tras citar el pasaje de Marx en el que considera al colonialismo inglés como el instrumento inconsciente de la historia, escribía: “¿Quiere esto decir, entonces, que Marx apoyaba a los británicos en su empresa inconscientemente progresista? Todo lo contrario; Marx considera que estos acontecimientos son reveladores de la barbarie inherente a la civilización burguesa y, obviamente, está interesado en que se acabe con el colonialismo tan pronto como sea posible”. M. Harrington, *Socialismo*, vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 211.

inglesas en China”, publicado el 10 de abril de 1857 en el *New York Daily Tribune (NYDT)*, y que ya en el título lo dice todo. En uno de los pasajes más vibrante de este escrito Marx exclama: “¡Cuán silenciosa está la prensa de Inglaterra en lo referente a las injuriosas violaciones al tratado diariamente practicadas por extranjeros que viven en China bajo protección británica!”¹¹

También Engels, en artículos que él escribió en nombre de Marx, se ocupó de denunciar los crímenes y la hipocresía del colonialismo. En su artículo “Detalles del ataque a Lucknow” (*NYDT*, 25 de mayo de 1858), tras describir el pillaje y el saqueo de las tropas europeas, comenta: “si cualesquiera otras tropas en el mundo hubiesen cometido una décima parte de estos excesos, ¡cómo las hubiera cubierto de oprobio la indignada prensa británica!”¹² Paralelamente, Engels llama a comprender los bárbaros métodos empleados por los insurgentes chinos, entendiéndolo que la suya era una guerra popular por la supervivencia nacional, que no podía ser evaluada con los criterios normales de una guerra regular:

(...) en lugar de moralizar sobre las horribles atrocidades de los chinos, como lo hace la caballeresca prensa inglesa, es mejor reconocer que ésta es una guerra *pro aris et foci*, una guerra popular por la conservación de la nación china, con todos sus abrumadores prejuicios, estupidez, docta ignorancia y barbarie pedante, si se quiere, pero, aun así, una guerra popular. Y en una guerra popular los medios que emplea la nación insurgente no pueden medirse por las reglas usualmente reconocidas por una guerra regular, ni por ninguna otra norma abstracta, sino sólo por el grado de civilización alcanzado por esa nación insurgente.¹³

11 K. Marx, “Las crueldades inglesas en China”, *Sobre el colonialismo*, ob. cit., p. 107.

12 F. Engels, “Detalles del ataque a Lucknow”, *Sobre el colonialismo*, ob. cit., p. 157.

13 F. Engels, “Detalles del ataque a Lucknow”, *Sobre el colonialismo*, ob. cit., p. 115. En el mismo artículo, Marx responsabilizaba a la política del gobierno británico por haber desencadenado un alzamiento generalizado en el que los insurgentes chinos mataban a cualquier europeo que tuvieran a su alcance: “La política

Como sea, subsiste el hecho de que en los escritos de 1853 Marx considera que el colonialismo inglés –a pesar de todos sus crímenes– actúa como el brazo inconsciente de la historia que sienta las bases materiales del desarrollo futuro. Pero la de 1853 no es la última palabra de Marx al respecto. Andando el tiempo el autor de *El capital* revisaría y modificaría por completo su concepción sobre los efectos del colonialismo en general, y de la conquista británica del sub-continente indio en particular.

¿Cómo se produjo este cambio de perspectiva en Marx? Pedro Scarón ha periodizado la evolución del pensamiento de Marx y Engels respecto a la relación entre las naciones europeas y el mundo extra-europeo de la siguiente manera:¹⁴

I) Una etapa de comienzo incierto –pero no posterior a 1847– y que se extendería hasta 1856, caracterizada por la combinación del “*repudio moral* a las atrocidades del colonialismo con la más o menos velada *justificación teórica* del mismo” (pág. 6-7).

II) Un período de transición (1856-1864) en el cual Marx y Engels no revisan claramente su antigua posición, aunque en sus escritos *prevalece* “la denuncia de los atropellos” de las potencias coloniales y “la reivindicación del derecho que asistía a los chinos, indios, etc., de resistir contra los agresores u ocupantes extranjeros” (pág. 7).

III) Una etapa iniciada con el nacimiento de la Internacional (1864) y que se extiende hasta la muerte de Marx (1883), caracterizada por la *revisión consciente* de las posiciones defendidas originariamente (pág. 7-10). Durante este período Marx escribe a Engels (2 de noviembre de 1867):

piratesca del gobierno británico ha provocado este alzamiento general de todos los chinos contra todos los extranjeros y le ha dado las características de una guerra de exterminio”.

14 P. Scarón, “A modo de introducción”, en K. Marx y F. Engels, *Materiales para la historia de América Latina*. México: Pasado y Presente, 1987, p. 5-11.

antes consideraba imposible la separación entre Irlanda e Inglaterra. Ahora la considero inevitable, si bien después de la separación puede establecerse una *federación*.¹⁵

Y poco después: “Lo que necesitan los irlandeses es: 1. Gobierno propio e independiente de Inglaterra. 2. Una revolución agraria (...). 3. *Tarifas protectoras contra Inglaterra*”.¹⁶ También al final de este período Engels escribe a Kautsky –respondiendo a sus interrogantes sobre las relaciones que el proletariado victorioso de Occidente debería tener con los países coloniales– lo siguiente: 1) el proletariado se hará cargo “provisionalmente” de las colonias pobladas por indígenas, a las que “habrá de conducir, lo más rápidamente posible, a la independencia”; 2) “el proletariado que se libera a sí mismo no puede librar guerras coloniales”; 3) “el proletariado victorioso no puede imponer a ningún pueblo felicidad alguna sin socavar con ello su propia victoria”.¹⁷

A este período pertenecen los vínculos de Marx con los revolucionarios populistas rusos –vínculos que habremos de explorar con detenimiento en un capítulo especial–, como así también algunos documentos que testimonian un cambio de perspectiva respecto a los efectos del colonialismo en la India. En sus artículos sobre la guerra civil estadounidense Marx llegó a decir:

Inglaterra paga ahora, de hecho, el castigo por su prolongado desgobierno en el vasto imperio indio. Los dos principales obstáculos que tiene que abordar ahora en sus intentos por suplantar el algodón americano por el algodón indio son la falta de medios de comunicación y de transporte en la India, y el estado miserable del campesinado indio, que lo incapacita para mejorar circunstancias de por sí

15 Marx a Engels, 2 de noviembre de 1867, en *Imperio y colonia*, ob. cit., p. 138.

16 Marx a Engels, 30 de noviembre de 1867, en *Imperio y colonia*, ob. cit., p. 153 (el subrayado es de Marx).

17 Engels a Kautsky, 12 de septiembre de 1882. Cito según la traducción de Scarón. En *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago, 1987, pp. 323-324 puede hallarse una traducción ligeramente distinta.

favorables. Los ingleses deben agradecerse a sí mismos por estas dificultades.¹⁸

En el tercer borrador de la respuesta a Vera Zasulich (redactado en 1881) se encuentran dos pasajes que atestiguan rotundamente este cambio de perspectiva. En el primero Marx afirma:

En lo que respecta a las Indias orientales, por ejemplo, todo el mundo, salvo sir. H. Maine y sus semejantes, advierte que la supresión de la propiedad comunal de la tierra no fue más que un acto de vandalismo inglés que llevó a la población indígena más bien hacia atrás que hacia adelante.¹⁹

En tanto que en el segundo pasaje señala que los intentos ingleses, al dismantelar la agricultura comunal tradicional india y reemplazarla por formas capitalistas de propiedad, “sólo lograron estropear la agricultura indígena y aumentar el número y la intensidad de las hambrunas”.²⁰ Los efectos “progresistas” del colonialismo inglés se han eclipsado por completo en estos textos.

18 K. Marx, *The Civil War in the United States*. Nueva York: 1974, p. 84. Citado en Derek Sayer y Philip Corrigan, “El último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje”, en Theodor Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa*. Madrid: Revolución, 1990, p. 107.

19 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en Shanin, ob. cit., p. 154.

20 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, pág. 158. En una carta redactada el mismo año y dirigida a Danielsón, Marx se expresa en términos semejantes pero con mayor extensión: “En la India el gobierno británico corre peligro de tener serias complicaciones, si no es un violento disturbio. Lo que los ingleses les sacan anualmente como renta, dividendos para los ferrocarriles que no usan los indios; pensiones para el servicio militar y civil, para la guerra de Afganistán y otras, etc., etc.; todo lo que les sacan *sin retribución alguna* y aparte de lo que se apropian anualmente *dentro* de la India, teniendo en cuenta únicamente el *valor de las mercancías* que los indios tienen que enviar gratuita y anualmente a Inglaterra: ¡todo esto alcanza a ser *más que el total de negros de los sesenta millones de trabajadores agrícolas e industriales de la India!* ¡Es una sangría hasta la exageración! Los años de hambre se suceden, y en proporciones todavía insospechadas en Europa. Se prepara una verdadera conspiración en la que cooperan indios y musulmanes; el gobierno británico se da cuenta de que algo se está “tramando”, pero esta gente superficial (me refiero a la del gobierno), atontada por sus propios procedimientos parlamentarios de hablar y pensar, ni siquiera desea ver claro y comprender las dimensiones del inminente peligro. Engañar a otros y engañarse a sí mismos: ¡ésta es la *sabiduría parlamentaria* en una cáscara de nuez! ¡Tanto mejor!”. Carta de Marx a Danielsón, 19 de febrero de 1881.

IV) Finalmente, Scarón cree detectar una cuarta etapa que iría desde la muerte de Marx (1883) a la de Engels (1895), caracterizada por el estancamiento o la involución (pág. 10-11).

La periodización de Pedro Scarón es sugestiva, aunque quizás peque de esquemática. No es claro si el período de transición (1856-1864) implica un cambio parcial y limitado de perspectiva, o simplemente ocurre que en esos años Marx y Engels se enfrentan en sus escritos a un fenómeno con el que antes no se habían topado: la lucha de resistencia de los pueblos colonizados. El corte en 1864 parece arbitrario; se basa más en una fecha políticamente emblemática, que en algún escrito de ese año en el que se verifique un cambio de perspectiva en la problemática en cuestión. Finalmente, lo que es visto como un período de estancamiento o involución (a partir de la muerte de Marx) quizás no sea otra cosa que un espejismo, producto del excesivo amalgamamiento de las opiniones de Marx y Engels: lo que parece un estancamiento o una involución, quizás no sea otra cosa que el sostenimiento por parte de Engels de sus opiniones de siempre; como se verá luego, el amigo nunca mostró el mismo entusiasmo de Marx por el porvenir de la comuna rural rusa, ni cifró tantas esperanzas en las posibilidades de evitar al capitalismo como etapa de desarrollo social.

Como sea, es evidente que ni Marx ni Engels apoyaron políticamente al colonialismo, y que con el paso del tiempo fueron cifrando más expectativas y viendo mayores potencialidades en los movimientos de liberación, hacia los que manifestaron su simpatía toda vez que tuvieron oportunidad. Esto vale para la India e Irlanda, tanto como para China o Persia. Sin embargo hay algunas excepciones, que tienen por lo general a Engels por protagonista principal, a quien Marx parece acompañar con el silencio. La más importante de estas excepciones tiene por eje las consideraciones –de Engels pero sin la censura de Marx– sobre los esclavos, considerados “pueblos sin historia” condenados a la desaparición por asimilación cultural. El caso de los

eslavos de Europa central²¹ es casi el único en el que explícitamente Marx o Engels se colocan en contra de un grupo oprimido, y del que no se puede decir que hayan modificado su parecer con el paso del tiempo. Analicemos pues el asunto.

En polémica con Bakunin, Engels escribió en la *Neue Rheinische Zeitung*, en 1849:

Al palabrerío sentimental sobre la hermandad, que aquí se nos brinda en nombre de las naciones contrarrevolucionarias de Europa, respondemos que la *rusofobia* fue y sigue siendo la primera pasión revolucionaria entre los alemanes; que a partir de la revolución se agregaron la checofobia y la croatofobia y que, en comunión con los polacos y los magiars, sólo podemos asegurar la revolución mediante el más decidido terrorismo contra esos pueblos eslavos (...).²²

Y más adelante Engels agrega, parafraseando a Bakunin:

Lucha, “lucha inexorable de vida o muerte” con la esclavitud que traiciona la revolución; *lucha de aniquilamiento y terrorismo sin contemplaciones*, no en interés de Alemania, sino en interés de la revolución.²³

Leídas hoy, estas palabras de Engels causan asombro y repulsión no sólo por lo que dicen, sino también por su tono. Por ello se impone recordar la aclaración que realizara Román Rosdolsky, el investigador clásico de esta problemática tan espinosa y que muchos prefieren pasar simplemente por alto. Engels, señalaba Rosdolsky en 1948, no predicaba en esas líneas

21 No todos los eslavos eran considerados por Engels “pueblos sin historia” cuyos movimientos nacionalistas estaban condenados a desaparecer, y su identidad destinada a ser absorbida por naciones “viables”: los rusos no entraban en esta categoría, y los polacos tampoco.

22 F. Engels, “El paneslavismo democrático”, citado por R. Rosdolsky en *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, N° 88, 1980, pp. 79-80.

23 Ídem., p. 80.

(...) la *exterminación física* de los pueblos eslavos con la excepción de los polacos. (¡Recién le quedaría reservado a nuestra bárbara era enunciar abiertamente semejantes monstruosidades y ponerlas en obra!).²⁴ O sea que lo que Engels quería efectivamente “hacer desaparecer del suelo terráqueo” eran los *movimientos nacionales* eslavos (...) así como a su conducción: con éstos había que emplear un “terrorismo sin contemplaciones”. Los pueblos mismos (...) serían sometidos por las “naciones revolucionarias” victoriosas a una germanización, magiarización y polaquización (no directamente pacíficas). Incluso así, la cosa sigue siendo bastante ruda (...).²⁵

Bastante ruda, por cierto. ¿Cuál era el sustento de semejante opinión?

Engels analiza el desarrollo histórico de la Europa de mediados del siglo XIX como una confrontación entre pueblos revolucionarios y pueblos reaccionarios. El carácter revolucionario o reaccionario no está dado –vale la pena aclararlo– por supuestas características raciales: depende de la historia más que de la biología. Pero aun así la confrontación histórica entre la revolución y la contrarrevolución es concebida como la lucha entre pueblos, más que entre clases sociales. El caso de los eslavos, pues, no tiene para Engels nada de especial. Es un ejemplo más de una tendencia histórica que conduciría a los pequeños pueblos condenados por la historia a los brazos de la reacción:

No hay ningún país europeo que no posea en cualquier rincón una o varias *ruinas de pueblos*, residuos de una anterior población contenida y sojuzgada por la nación que más tarde se convirtió en

24 Habría que hacer constar, sin embargo, que ya en el último tercio del siglo XIX las potencias coloniales europeas o sus sucesores *criollos* perpetraron varios genocidios *deliberados* contra pueblos originarios en América, Oceanía y quizá también en África. En siglos anteriores también se sucedieron genocidios de diversa magnitud. Al respecto véase M. Mann, *The Dark Side of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

25 R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, ob. cit., p. 81.

portadora del desarrollo histórico (...) esos desechos de pueblos, se convierten cada vez, y siguen siéndolo hasta su total exterminación o desnacionalización, en portadores fanáticos de la contrarrevolución, así como toda su existencia en general ya es una protesta contra una gran revolución histórica. Así pasó en Escocia con los gaélicos, soporte de los Estuardo (...). Así en Francia con los bretones, soporte de los borbones (...) Así en España con los vascos, soporte de Don Carlos. Así en Austria con los eslavos meridionales (...)²⁶

Es evidente que el análisis de Engels es erróneo: el desarrollo ulterior demostró la vitalidad de las nacionalidades que él daba ya por condenadas, como así también que las mismas podían colocarse de parte de la revolución (como lo hicieron los partisanos serbios, croatas y eslovenos que expulsaron al ocupante nazi durante la Segunda Guerra Mundial y erigieron luego la República Federativa de Yugoslavia). Pero al margen de las ventajas que nos da la perspectiva histórica, es indudable que la concepción de Engels era discutible *en su propia época*. Como nos recuerda Rosdolsky, en contra de ella hablaba, con bastante nitidez, “la lucha independentista del pueblo irlandés”. Aun así, no hay dudas de que Engels se manifiesta en contra de los eslavos oprimidos en nombre de la revolución (contra la que se alzaron estos pueblos).

Sus argumentos, sin embargo, son indefendibles. Forman parte del costado desechable de su obra. Y desechable no sólo porque el supino desprecio y la colosal indiferencia que muestra por la suerte de los eslavos choque con la sensibilidad democrática y socialista moderna, sino porque se funda en un análisis errado de lo que estaba sucediendo ante sus ojos. Si los eslavos del imperio austrohúngaro –que en su inmensa mayoría eran campesinos– se unieron a la reacción monárquica, ello se debió menos a su falta de vitalidad

26 Engels, citado en R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, ob. cit., p. 123.

nacional que al limitado horizonte burgués de las revoluciones de 1848/49.²⁷

Las opiniones sobre los “pueblos sin historia” expuestas en 1849 –todo hay que decirlo– no serán sustancialmente modificadas en la posterior carrera de Engels. En 1882 (en carta a Kautsky fechada el 2 de febrero), todavía podía escribir:

Ahora usted podría preguntarme si tengo siquiera alguna simpatía por los pequeños pueblos y escombros de pueblos eslavos [...] De hecho terriblemente poca. El grito checoslovaco de socorro *¡Dios! ¿Ya no hay nadie en la Tierra que haga justicia a los eslavos?* es respondido desde San Petersburgo, y todo el movimiento nacional checo se afana porque el zar les haga justicia. Así ocurre también con los demás: serbios, búlgaros, eslovenos y rutenos galitzianos (al menos en parte) [...] Recién cuando debido al desmoronamiento del zarismo los empeños nacionales de estos pigmeos étnicos se liberen del entrevero con las tendencias paneslavistas de dominación mundial, recién entonces podremos permitir que sean libres, y estoy seguro de que seis meses de independencia bastarán a la mayoría de los eslavos austrohúngaros para llevarlos al punto de suplicar su reasimilación. Pero en ningún caso se concederá a esos pueblitos el derecho que ahora se adjudican en Serbia, Bulgaria y Rumelia oriental: *impedir el tendido de la red ferroviaria europea hasta Constantinopla*”.²⁸

El “viejo” Engels continuaba teniendo una perspectiva sustancialmente idéntica a la del joven redactor de la *Neue Rheinische Zeitung*. El pecado de juventud no es purgado por ninguna rectificación posterior. Más aún, parece agravarse, porque lo que “condena” a los eslavos centroeuropeos no es ya el oponerse a la revolución, sino ¡impedir el tendido de una vía férrea!

27 Ver R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, ob. cit.

28 Citado en R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, ob. cit., p. 136, nota.

El caso de los eslavos de la *Mitteleuropa*, siendo el más importante y sistemáticamente abordado por Engels, no es sin embargo el único. Los campesinos suizos fueron objeto de un tratamiento semejante por resistirse a la civilización:

¡Por fin, se ha acabado con las interminables y jactanciosas retóricas sobre la “cuna de la libertad”, los “descendientes de Guillermo Tell y Winkelried” y los bravos vencedores de Sempach y Murten! ¡Por fin, se ha puesto de manifiesto que la cacareada cuna de la libertad no es otra cosa que el centro del atraso y un semillero de jesuitas, que los descendientes de Guillermo Tell y Winkelried sólo entran en razón a fuerza de cañonazos y que la bravura de los campos de Sempach y Murten era, sencillamente, la desesperación de un tropel de montañeses brutales y fanáticos que se resistían tercamente contra todo lo que fuese progreso y civilización!²⁹

Y obsérvese finalmente el increíble fragmento que cito a continuación:

¿(...) les reprochará Bakunin a los norteamericanos el realizar una “guerra de conquista”, que por cierto propina un rudo golpe a su teoría basada en “la justicia y la humanidad”, pero que fue llevada a cabo única y exclusivamente en beneficio de la civilización? ¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?; ¿lo es que los enérgicos yankis, mediante la rápida explotación de las minas de oro que existen allí, aumenten los medios de circulación, concentren en la costa más apropiada de ese magnífico océano, en pocos años, una densa población y un activo comercio, creen grandes ciudades, establezcan líneas de barcos de vapor, tiendan un ferrocarril desde Nueva York a San Francisco, abran en realidad por primera vez el Océano Pacífico a la civilización y, por tercera vez en la historia, impriman una nueva orientación al comercio mundial?

29 F. Engels, “La guerra civil suiza”, *Deutsche Brüsseler Zeitung*, nº 91, 14 de noviembre de 1847, incluido en *Obras Fundamentales*, ob. cit., tomo II, p. 656.

La “independencia” de algunos españoles en California y Tejas sufrirá con ello, tal vez; la “justicia” y otros principios morales quizás sean vulnerados aquí y allá, ¿pero, qué importa esto frente a tales hechos histórico-universales?³⁰

Esta insólita parrafada de Engels fue hace ya mucho demolida por Román Rosdolsky, uno de los pocos marxistas (si no el único) que se ha atrevido a desempolvar estos antiguos escritos (a los que la mayoría de los marxistas prefieren olvidar), para someterlos a un examen crítico. Cito a continuación, pues, a Román Rosdolsky:

Para refutar la “teoría moral”, que deducía el principio de autodeterminación de los pueblos de “eternos derechos humanos”, también *niega ese principio en cuanto tal*, niega la necesidad del trazado de fronteras “que delinear la voluntad de los mismos pueblos”, y hasta cree deber justificar anexiones si es que se producen “en interés de la civilización” (...). Pero el ejemplo que invoca fue elegido de modo especialmente desafortunado. La muy espaciosa provincia de Texas, a causa de la cual estalló la guerra entre los Estados Unidos y México, contaba en 1836, cuando se desprendió de México, con algo más de 38.000 habitantes (*blancos*), la mayor parte de los cuales eran inmigrantes provenientes de los Estados Unidos. O sea que representaba una marcada área colonial, en el propio sentido de la palabra. Pero en lo atinente a la California arrancada a los “haraganes mexicanos” como consecuencia de la guerra, se daban para los apenas 15.000 habitantes, que vivían en 1846 en todo el gigantesco territorio, circunstancias en las cuales no se podía hablar ni de un “derecho a la autodeterminación” ni de una vulneración de ese derecho. Pero en este caso ocurría peor aún con la “civilización”: los inmigrantes de los Estados Unidos, que en 1836 se alzaron en Texas contra México, eran *plantadores y propietarios de esclavos negros*, y la principalísima

30 F. Engels, “Der demokratische Panslawismus”, publicado en *NRZ*, 15 de febrero de 1849; fragmento reproducido en Marx y Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, ob. cit., pp. 189-190.

razón de su alzamiento consistió en que *en México había sido abolida la trata de esclavos en 1829 (...)*.³¹

Cabe destacar, además, que Marx, en los artículos que escribió específicamente sobre los Estados Unidos, no defendió en modo alguno la concepción de Engels arriba citada. Su parecer, más cercano al de Rosdolsky, era que la ocupación de Texas fue una medida propiciada por la oligarquía esclavista sureña a los efectos de incrementar su influencia en el senado de la Unión, en el que cada Estado tenía dos representantes, con independencia de la cantidad de ciudadanos que en él habitaran:

Con el objeto de conservar su influencia en esa rama legislativa (el senado) y, a través de ésta, su hegemonía sobre los Estados Unidos, el sur necesita la formación constante de nuevos Estados esclavistas. Sin embargo, esto era posible sólo mediante la conquista de tierras extranjeras, como en el caso de Texas, o a través de una transformación de los territorios pertenecientes a los Estados Unidos, primero en territorios esclavistas y luego en Estados esclavistas, lo cual ocurrió en Missouri, Arkansas, etc.³²

El carácter indudablemente reaccionario que Marx atribuía al sistema esclavista del sur de los Estados Unidos —y por lo cual tomó partido decididamente por el “norte”— torna inaceptable cualquier intento de adjudicarle una visión “progresista” a la conquista de Tejas. Y puesto que Engels mantuvo durante la guerra de secesión la misma posición que Marx, es lícito preguntarse si en 1861 hubiera defendido lo que escribió en 1849. Pero lo escrito, escrito está.

Por erradas e indignantes que hoy nos parezcan opiniones como las que hemos citado de Friedrich Engels, hay algo de lo

31 R. Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, ob. cit., p. 162.

32 Ver K. Marx, “La guerra civil norteamericana”, *Die Presse*, Viena, 20 de octubre de 1861, reproducido en K. Marx y F. Engels, *La guerra civil en los Estados Unidos*. Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1973, p. 93.

que no cabe dudar: no hay en la concepción sobre la que se fundan esos textos espacio alguno para una moral, como no sea una moral estrictamente utilitarista. La civilización es el objetivo ante el que todos se deben rendir, el fin que justifica todos los medios; no hay espacio aquí para consideraciones sobre la justicia: la utilidad es lo único que cuenta. No hay lugar para lamentaciones o invocaciones de “derechos vulnerados”. A los oprimidos, a los perdedores, a las víctimas de la civilización, Engels parece decirles: “a llorar a la Iglesia”.

Por supuesto: Engels siempre permaneció leal a la clase trabajadora moderna, víctima de la civilización capitalista. Pero esta lealtad no es incompatible con el utilitarismo ni con los textos antes citados. Engels puede estar del lado de los trabajadores porque ve en ellos los vencedores del futuro, los portadores de las nuevas realizaciones de la civilización. El proletariado es víctima, pero sólo transitoriamente. El futuro le pertenece y será bajo su guía que se realicen los nuevos progresos productivos. Este marxismo progresivista, evolucionista, tuvo sus seguidores. Juan B. Justo fue un fiel exponente latinoamericano. Y las bárbaras prácticas del estalinismo han sido perfectamente compatibles con esta posición: en bien del progreso todo vale.

Es una posición, claro, que se choca con la sensibilidad de la izquierda actual, y es difícil pensar que hoy en día alguien esté dispuesto a sostenerla. ¿Pero ha sido ésta la única posición de Engels (o de Marx) respecto a los vencidos de –y por– la historia? Veremos que no.

(ii) Espartaco y Müntzer

Cuando a mediados del decenio de 1860 sus hijas propusieron a Marx someterse al interrogatorio de un juego por entonces de moda llamado “confesiones”, en el ítem “héroe preferido” el autor

de *El capital* escribió: “Espartaco, Kepler”.³³ Sus héroes eran el derrotado jefe de la mayor rebelión de esclavos del Imperio Romano, y el célebre astrónomo alemán. La enorme estima que Marx profesaba por el líder de esclavos rebeldes se ve confirmada en la carta dirigida a su amigo Engels el 27 de febrero de 1861: “Espartaco se revela como el hombre más espléndido de toda la historia antigua. Gran general (no como Garibaldi), noble carácter, verdadero representante del proletariado antiguo”.

El “hombre más espléndido de toda la historia antigua”, sin embargo, no es el realizador de ninguna necesidad histórica. Todo lo contrario, es justamente el que se rebela –heroica pero infructuosamente– contra ella: la producción esclavista, de hecho, tendría todavía muchos siglos de vida por delante. El héroe de Marx no es el meticuloso ejecutor de las avasallantes “necesidades históricas”, sino el derrotado líder de los oprimidos.

Una situación semejante se plantea en el caso de Thomas Müntzer, el vencido adalid de las revueltas campesinas del siglo XVI. Las simpatías políticas de Engels y de Marx recaían sobre Müntzer y los campesinos insurgentes (los vencidos), y no sobre Martín Lutero y los príncipes (los vencedores). La admiración que Engels y Marx prodigan a Müntzer contrasta nítidamente con el desprecio que manifiestan hacia la figura de Lutero. El balance global que Engels presenta de este último es lapidario:

Lutero puso un arma poderosa en las manos del movimiento plebeyo al traducir la Biblia. Con ayuda de la Biblia contrapuso al cristianismo feudalizado de su tiempo el cristianismo modesto de los primeros siglos, a la sociedad feudal en proceso de desintegración, el panorama de una sociedad que no conocía en absoluto la ramificada y artificial jerarquía feudal. Los campesinos emplearon extensamente ese instrumento contra los príncipes, la nobleza y los curas. Ahora

33 Puede consultarse este documento en F. Wheen, *Karl Marx*. Madrid: Debate, 2000, p. 354.

Lutero lo volvía contra los campesinos y compuso sobre la base de la Biblia un verdadero ditirambo al poder instaurado por Dios, ditirambo que jamás había podido componer ningún lameplatos de la monarquía absoluta. El poder absoluto por la gracia de Dios, la resignada obediencia y hasta la servidumbre fueron sancionadas con ayuda de la Biblia. Eso significaba abjurar no sólo de la insurrección campesina, sino también del motín del propio Lutero contra la autoridad religiosa y laica; así, Lutero vendió a los príncipes no sólo el movimiento popular, sino asimismo el burgués.³⁴

La percepción engelsiana de Müntzer es completamente distinta:

Su doctrina política se unía estrechamente a esas concepciones religiosas revolucionarias y rebasaba en la misma medida las relaciones sociales y políticas existentes en aquella época que su teología, las ideas prevalecientes entonces. De la misma manera que la filosofía religiosa de Müntzer se aproximaba al ateísmo, su programa político se acercaba al comunismo, y hasta la víspera de la revolución de febrero muchas sectas comunistas contemporáneas no poseían tan rico arsenal teórico como los müntzerianos en el siglo XVI. Este programa, que no era tanto una síntesis de las demandas de los plebeyos de la época cuanto una genial anticipación de las condiciones de emancipación de los elementos proletarios, que apenas comenzaban a desarrollarse entonces entre esos plebeyos, exigía la instauración inmediata del reino de Dios en la Tierra –el reino milenario previsto por los profetas– mediante el retorno de la iglesia a su estado inicial y la supresión de todas las instituciones que se contradecían con esa pretendida iglesia cristiana primitiva, pero, en realidad, completamente nueva. Pero Müntzer entendía por reino de Dios un régimen social sin diferencia de clases, sin propiedad privada y sin poder estatal aislado, opuesto a los miembros de la sociedad y ajeno a ellos.³⁵

34 F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*. Moscú: Progreso, 1981, p. 45.

35 F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ob. cit., p. 49.

Las diferencias en el carácter de ambos líderes político-religiosos –merece la pena reparar en esto– es asociada por Engels, de manera directa, con el proyecto político –con el “partido”– que cada uno de ellos representa:

Veremos que el carácter y la conducta de los dos jefes reflejan con exactitud la postura de sus partidos, que la indecisión de Lutero, su miedo ante el movimiento, que adquiriría graves proporciones, y *el cobarde servilismo ante los príncipes correspondían plenamente a la política vacilante y ambigua de la burguesía*, y que *la energía revolucionaria y la resolución de Müntzer se multiplicaban entre la parte más avanzada de los plebeyos y los campesinos*. La diferencia consistía sólo en que, mientras *Lutero se contentaba con expresar las concepciones y los designios de la mayoría de su clase* y adquiriría merced a ello una popularidad extraordinariamente barata, *Müntzer, al contrario, fue mucho más allá de las ideas y demandas corrientes de los plebeyos y campesinos y creó sólo con la elite de los elementos revolucionarios de entonces un partido* que, por cuanto estaba a la altura de sus ideas y compartía su energía, fue siempre nada más que una minoría insignificante de las masas insurgentes.³⁶

Este pasaje es muy revelador. Mientras que la actitud de Lutero es tachada de “cobarde servilismo”, la “energía revolucionaria y la resolución” de Müntzer y los suyos adquiere por contraste –al carecer de todo adjetivo calificativo– un inequívoco carácter positivo.

Y sin embargo, Engels podría haber evaluado que Müntzer era un dirigente irresponsable, carente de realismo, que creó un partido que era la expresión de una minoría, y no el auténtico representante de las demandas de los plebeyos y campesinos, a los que embarcó en una insurrección condenada a la derrota de antemano. No olvidemos que muchos socialistas –e incluso muchos “marxistas”– emplearon razonamientos similares en contra de la Comuna de París y de la Revolución Rusa.

36 F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ob. cit., p. 54.

Es importante destacar, además, que ambos amigos creían firmemente que el proyecto del teólogo revolucionario era inaplicable en su tiempo. Teóricamente, Müntzer y los suyos eran unos adelantados: “hasta la víspera de la revolución de febrero (de 1848) muchas sectas comunistas contemporáneas no poseían tan rico arsenal teórico como los ‘müntzerianos’ del siglo XVI”.³⁷ ¿Cuáles eran las bases materiales de esta “precocidad” ideológica? Según Engels, en el siglo XVI “los plebeyos eran la única clase que se hallaba por fuera de la existente sociedad oficial (...) se encontraban al margen de los medios feudales y burgueses. No poseían privilegios ni propiedad; tampoco tenían posesiones sobre las que pesasen graves cargas, como las de los campesinos y los pequeños burgueses (...). Eran un síntoma vivo de la desintegración de la sociedad feudal y de la burguesía gremial y, a la vez, los primeros precursores de la sociedad burguesa moderna”. Y Engels remata:

Esta situación explica la razón de que la parte plebeya de la sociedad no pudiese ya entonces limitarse a la lucha contra el feudalismo y los ciudadanos privilegiados; de que, al menos en sus ilusiones, debiese rebasar el marco de la apenas naciente sociedad burguesa moderna; de que, carente de cualquier propiedad, debiese poner en tela de juicio las instituciones, las ideas y las concepciones propias de todas las formas sociales asentadas en el antagonismo de clase.³⁸

Todo esto condujo “a la anticipación violenta de la historia venidera (...) por primera vez en Alemania, en Thomas Müntzer y los suyos”. Pero si las condiciones económico-sociales no estaban maduras para la realización de las ideas de Müntzer, ello irremediablemente habría de acarrear consecuencias:

Este afán de ir más allá no ya sólo de lo presente, sino también de lo futuro sólo podía ser una fantasía y una violencia, y en el primer intento de hacerlo realidad debía arrojarlo hacia atrás, al estrecho

37 F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ob. cit., p. 49.

38 F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ob. cit., pp. 38-39.

marco que admitía la situación contemporánea. Los ataques a la propiedad privada y la demanda de propiedad común debían degenerar ineludiblemente en una organización primitiva de la beneficencia; la vaga igualdad cristiana podía, todo lo más, convertirse en la burguesa “igualdad ante la ley”; la eliminación de todas las autoridades culminaba en la instauración de gobiernos republicanos elegidos por el pueblo. La anticipación del comunismo en la fantasía se transformaba en la realidad en anticipación de las relaciones burguesas modernas.³⁹

Engels –y se trata de un aspecto clave– considera que Müntzer era consciente de la trágica situación en que se encontraba: “Müntzer mismo se daba cuenta del profundo abismo que mediaba entre su teoría y la realidad, abismo que, no obstante, podía advertirse tanto más cuanto más se tergiversaban sus geniales concepciones en las rudas mentes de las masas de sus adeptos”.⁴⁰

Como se puede ver, pues, la simpatía que Engels demuestra por Müntzer es completamente incompatible con una concepción que convalide únicamente a las políticas “realistas” que llevan adelante necesidades históricas. El teólogo revolucionario no luchaba por la realización de ninguna necesidad de este tipo: todavía faltaban varios siglos para que la sociedad comunista que él avizoraba fuera posible.

Por supuesto que siempre se puede argüir que Engels defiende las ideas de Müntzer en la medida en que son las precursoras de una *necesidad histórica futura*, y no en cuanto son la expresión de un *ideal* (en el sentido de algo considerado bueno en sí mismo). Sin embargo, la defensa de una causa considerada como *necesidad histórica*, pero desplazada hacia un futuro indefinido, prácticamente no se diferencia de la defensa de un ideal: los defensores de cualquier ideal pueden creer que, tarde o temprano, el mismo se verá inevitablemente realizado. Una necesidad cuya concreción puede

39 F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ob. cit., p. 39.

40 F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ob. cit., p. 112.

demorarse varios siglos no es en ningún sentido riguroso una *necesidad histórica*; es claramente una necesidad *a-histórica*. En el caso de Müntzer esto es indiscutible; y el propio Engels considera que el programa müntzeriano era irrealizable en *su* tiempo.

Aunque tanto Engels como Marx negaron expresamente en varias ocasiones que el proletariado tuviera que defender algún ideal, no hay duda alguna de que ambos fueron durante toda su vida féreos defensores de sus ideales comunistas, a los que sacrificaron tranquilidad personal y bienestar económico. Ciertamente es que intentaron orientar la política socialista en un sentido realista, basado en la comprensión del desarrollo económico y en los intereses materiales en juego en cada coyuntura. Esto los diferenciaba de las prácticas esencialmente moralizantes de los socialistas precedentes. Pero su realismo nunca fue una *Realpolitik*, un realismo maquiavélico “a cualquier precio”. La base de toda su concepción política era la *toma de partido por la clase trabajadora*, y la búsqueda de *transformaciones revolucionarias* en el orden económico-social. Tanto esta toma de partido cuanto este objetivo político solían presentarlos como deducciones necesarias de análisis científicos. Pero las simpatías por Espartaco y Müntzer indican que la toma de partido por los oprimidos y la prosecución de objetivos revolucionarios eran por completo independientes de las posibilidades objetivas que el análisis científico pudiera descubrir en un momento histórico determinado. El desmerecimiento con que es tratada la ética y la persecución de ideales por Marx y Engels debe mucho al contexto en que escribían: ante un socialismo saturado de ingenuas buenas intenciones, de discursos moralizantes y de innúmeros profetas que proclamaban haber descubierto, al fin, la “doctrina verdadera”; ellos procuraron amigar al movimiento obrero con la ciencia y dotarlo de una estrategia política realista, basada en el análisis minucioso de la realidad social. Esta tendencia se veía reforzada por el convencimiento de que la propia evolución histórica y el propio movimiento de los trabajadores marchaban en la dirección por ellos indicada. Las antiguas

sectas socialistas y comunistas –estimaba Marx– habían perdido su razón de ser al emerger un movimiento social –el de los trabajadores– verdaderamente capaz de derrocar al capitalismo. Las ideas revolucionarias podían salir ahora de las catacumbas de los pequeños grupos de devotos comunistas, para ensamblarse con el movimiento obrero.⁴¹ Pero ni las sectas comunistas del pasado ni los ideales que preconizaban son invalidados por irrealizables. Las críticas que formularan a la miseria, la injusticia y la explotación poseen validez, independientemente de las posibilidades reales de erradicarlas.

La simpatía de Marx y Engels por Espartaco y Müntzer no es casual. Responde a la actitud de estar siempre de parte de los explotados y oprimidos, con independencia de sus posibilidades de éxito o fracaso. De hecho es la guerra de los oprimidos contra los opresores la única que Engels y Marx consideran justa. Hay un pasaje muy revelador de *La guerra civil en Francia*, en el que Marx defiende y justifica a los *communards* que prendieron fuego a los edificios en la desesperada defensa de la capital francesa. Tras desenmascarar la hipocresía burguesa que se horroriza cuando son los proletarios revolucionarios los que prenden fuego a las casas, pero que la considera una elemental medida de defensa cuando la misma acción es ejecutada por las “fuerzas del orden”, Marx exclama: “¡Pero he aquí que en la guerra de los esclavizados contra los esclavizadores –la única guerra justificada de la historia– este argumento ya no es válido en absoluto!”⁴² En un pasaje de *Anti-Dühring* Engels habla también del antagonismo universal entre explotadores y explotados: “Junto al antagonismo del feudalismo y la burguesía existía el *anta-*

41 En esta fusión de las viejas doctrinas comunistas con el movimiento de los trabajadores, desde luego, las ideas se verían ineludiblemente modificadas. Pero este cambio era para Marx enteramente benéfico: consistía en la alteración de ideales ingenuos e ilusos –“utópicos”– en la realista concepción de un movimiento social que ya no estaba condenado a suplantar al capitalismo tan sólo en el ámbito de las ideas, sino en condiciones de derrocarlo y reemplazarlo materialmente.

42 K. Marx, *La guerra civil en Francia*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1978, p. 99.

gonismo universal de los explotadores y los explotados, de los ricos y perezosos y de los pobres trabajadores”. Y el contexto sugiere no sólo que los explotados tienen razones válidas y fundadas para rebelarse y resistir la explotación, sino que en la lucha entre uno y otro bando Engels se inclina por el de los “pobres trabajadores”, y no por el de los “ricos y perezosos” (obsérvese de paso la carga despectiva de esta denominación).

Marx y Engels, pues, recurrentemente se colocaron del lado de los oprimidos, y siempre simpatizaron con los revolucionarios. Sin embargo, esta simpatía política nunca avaló ingenuas ilusiones sobre las reales posibilidades de los movimientos radicales. Nunca se ve en los dos amigos la tentación de pensar que Müntzer, Espartaco o —como se verá— los comuneros de París, podrían haber cumplido sus aspiraciones. La tragedia de los revolucionarios que “llegan antes de tiempo” fue analizada con cierta minuciosidad por Engels, precisamente a raíz de la historia de Thomas Müntzer. En *La guerra campesina en Alemania* (1850), se encuentra el siguiente famoso pasaje:

Lo peor que le puede tocar a un dirigente de la extrema [izquierda] es la necesidad de tomar el poder cuando el movimiento no ha madurado aún suficientemente para la dominación de la clase que representa y para las medidas que esa dominación implica. Lo que *puede* hacer, no depende sólo de su voluntad, sino del nivel que han logrado las contradicciones entre las distintas clases y del grado de desarrollo de las condiciones materiales de vida, las relaciones de producción y de cambio, que determinan siempre también el grado de desarrollo de las contradicciones de clase. Lo que *debe* hacer, lo que le exige su propio partido tampoco depende de él mismo, pero tampoco del grado de desarrollo de la lucha de clases y las condiciones que la engendran; está ligado a las doctrinas y demandas ya planteadas, que no se desprenden de la correlación presente de las clases sociales ni del estado presente más o menos accidental de las condiciones de producción y del cambio, sino que son fruto de su comprensión más o menos profunda de los resultados generales del movimiento social

y político. Por tanto, se ve ineludiblemente ante un dilema insoluble: lo que *puede* hacer se contradice con todas sus acciones anteriores, sus principios y los intereses inmediatos de su partido; y lo que *debe* hacer no es factible. En una palabra, se ve compelido a no representar a su partido o su clase, sino a la clase para cuya dominación ha madurado ya bastante el movimiento en el momento concreto. En beneficio del propio movimiento debe defender los intereses de una clase que le es ajena y nutrir a su propia clase con frases, promesas y aseveraciones de que los intereses de la otra clase son sus propios intereses. Quien cae una vez en esa falsa situación está irremediabilmente perdido. Hemos visto ejemplos de ello en los tiempos recientes; recordemos nada más la situación en que se vieron en el Gobierno provisional francés los representantes del proletariado, aunque personificaban un grado muy bajo de desarrollo de esta clase. El que después de la experiencia del Gobierno de febrero sea todavía capaz de pretender cargos oficiales, sin hablar ya de nuestros nobles gobiernos provisionales alemanes y de la regencia imperial, ya bien es una persona demasiado limitada, ya bien está ligado a un partido revolucionario extremo sólo de palabra, en el mejor de los casos.⁴³

Este extenso pasaje muestra de modo concluyente que Engels no estaba dispuesto a renunciar a las ideas revolucionarias por el sólo hecho de entender que las mismas, en un momento determinado, no podían ser llevadas a la práctica. Engels habla aquí como representante del “partido” revolucionario, y sugiere que el mismo debe abstenerse de tomar el poder hasta tanto no existan las condiciones materiales para hacer algo productivamente revolucionario con él. La posibilidad –que cualquier persona con inclinaciones conservadoras se hubiera inclinado a aceptar– de que las ideas revolucionarias deberían ser abandonadas no es siquiera considerada por Engels. Marx compartía plenamente esta perspectiva engelsiana, como lo muestra el siguiente comentario: “un gobierno socialista no llega al

43 F. Engels, *La guerra campesina en Alemania*, ob. cit., pp. 110-111.

poder en un país a menos que las condiciones estén tan desarrolladas que pueda por sobre todo, adoptar las medidas necesarias para intimidar suficientemente a la gran masa de la burguesía a fin de ganar tiempo –el primer *desideratum*– para una acción perdurable”.⁴⁴

Aunque –como veremos con el capítulo siguiente con el caso ruso– Marx no fue ajeno a las complejidades que entraña el saber cuáles son en concreto esas condiciones suficientemente desarrolladas para la toma del poder por los socialistas, no es menos cierto que el desarrollo histórico ulterior mostraría que ellas planteaban unos dilemas y unas complejidades increíblemente grandes, para las que aún hoy no se ha hallado respuesta satisfactoria.

(iii) La Comuna de París

En otro contexto y a otra escala, la tragedia de Müntzer se reitera en 1871, en París. Pero en esta ocasión ya no les cabe a los dos amigos analizar un proceso ocurrido hace siglos, sino sentar posición ante un drama contemporáneo. Es sabido que Marx y Engels se convirtieron en fervorosos partidarios y defensores de los comuneros parisinos. Y al igual que en el caso de los müntzerianos, esta toma de partido no fue acompañada de falsas ilusiones políticas: la Comuna no podía realizar el socialismo. Al respecto Marx es taxativo: la Comuna de París “fue simplemente el levantamiento de una ciudad en condiciones excepcionales, la mayoría de la Comuna no era ni podía ser socialista en ningún sentido”.⁴⁵

Pero si la Comuna no podía realizar, por sí misma, el socialismo, ello no significaba que estuviera de antemano condenada a la masacre. Mientras los acontecimientos se desarrollaban Marx le escribe una entusiasta carta a Kugelmann, en la que expresa lo siguiente:

44 Marx a Domela Nieuwenhuis, 22 de febrero de 1881.

45 Marx a Domela Nieuwenhuis, 22 de febrero de 1881.

¡Qué flexibilidad, qué iniciativa histórica, qué capacidad de sacrificio tienen estos parisienses! (...). La historia no conoce otro ejemplo de semejante heroísmo. Si son derrotados sólo habrá que culpar a su “magnanimidad”. Debieron haber marchado en seguida sobre Versalles después de que Vinoy primero, y luego el sector reaccionario de la Guardia Nacional de París se retiraron. Dejaron pasar el momento oportuno por escrúpulos de conciencia. No quisieron *desatar la guerra civil*, como si ese execrable *aborto* de Thiers no la hubiera desencadenado ya con su intento de desarmar a París. Segundo error: el Comité Central abandonó el poder demasiado pronto para dar paso a la Comuna. ¡También esta vez por una manía de “honestidad”! Pero, sea como fuere, este levantamiento de París –aun si es aplastado por los lobos, los cerdos y los viles perros de la vieja sociedad– es la hazaña más gloriosa de nuestro partido desde la insurrección de junio en París. Compárese a estos parisienses, que tomaron el cielo por asalto, con los esclavos del Sacro Imperio Romano germano-prusiano con sus mascaradas póstumas, apestando a cuartel, a Iglesia, a hacienda *Junker* y, sobre todo, a filisteo.⁴⁶

La experiencia de la Comuna de París lleva a Marx a reflexionar sobre las situaciones en que los revolucionarios se ven forzados a actuar en condiciones adversas. En una nueva carta a Kugelmann, enviada cinco días después que la antes citada, Marx comenta: “Sería por cierto muy fácil hacer la historia universal si para iniciar la lucha se esperara que las perspectivas fueran excepcionalmente favorables”. Y a renglón seguido extrae la siguiente conclusión: la *canaille* burguesa de Versalles planteó a los parisinos “la alternativa de aceptar el desafío y luchar o rendirse sin combate. En el segundo caso la desmoralización de la clase obrera habría sido una desgracia mucho mayor que la caída de un número cualquiera de ‘jefes’. Con la Comuna de París la lucha de la clase obrera contra la clase capitalista ha entrado en una nueva fase. Cualesquiera sean

46 Marx a Kugelmann, 12 de abril de 1871.

los resultados inmediatos, se ha conquistado un nuevo punto de partida de importancia histórica universal”.⁴⁷

Una vez más, nos encontramos a Marx optando por la lucha revolucionaria, aun a sabiendas de las grandes probabilidades de derrota y siendo consciente que no estaba en manos de la Comuna realizar el socialismo. Este posicionamiento mucho es lo que debe a su temperamento y su personalidad. Porque independientemente de cuáles fueran sus análisis históricos, económicos o políticos concretos, Marx era por completo refractario al pasivo acatamiento de las “necesidades históricas”. No en vano su idea de la felicidad era *luchar*, la *sumisión* su idea de la desgracia, y el *servilismo* el vicio que más detestaba.⁴⁸ Marx era revolucionario por convencimiento intelectual, ciertamente, pero también por temperamento.

Claro que Marx escribía en Inglaterra, la sociedad capitalista más desarrollada y en la que existía un proletariado numeroso y organizado (aunque no necesariamente de tendencias revolucionarias). Era sencillo allí pensar que el socialismo habría de suceder al capitalismo. ¿Pero qué ocurría en los países en los que el capitalismo no se hallaba implantado o su desarrollo era débil o incipiente? ¿Debería esperarse pacientemente el desarrollo de las condiciones materiales necesarias (el afianzamiento del capitalismo)? ¿O había alguna alternativa revolucionaria que permitiera “saltar” la etapa capitalista? Estos son algunos de los grandes dilemas teórico-políticos que Marx exploraría a partir de su contacto con los revolucionarios rusos, y que deberemos tratar en un capítulo especial. Pero antes de ello es imperioso abordar dos complejos problemas vinculados con las “necesidades históricas”. El primero es si las “necesidades históricas” que invocaba Marx lo convierten en un filósofo sustantivo de la historia o en un “historicista”. El segundo tiene que ver con su idea de ciencia y la relación de la misma con las “necesidades”.

47 Marx a Kugelmann, 17 de abril de 1871.

48 Tales son las respuestas que proporciona al interrogatorio del juego “Confesiones”. Puede consultárselas en Richard Wheen, *Karl Marx*, ob. cit., p. 354.

(iv) Filosofía de la historia e “historicismo”

Hasta aquí he asumido que Marx creía en la existencia de necesidades históricas en sentido fuerte. Vale decir, pensaba que ciertos acontecimientos (incluyendo acontecimientos de gran escala y extensa temporalidad) son inevitables y, en parte por ello, predecibles. Esta concepción concuerda con lo que algunos autores han llamado “filosofía substantiva de la historia” y con lo que Karl Popper denominara “historicismo”; y está expuesta a las sólidas críticas lanzadas contra una y otro.

En *Historia y narración*, un clásico de la filosofía de la historia, Arthur Danto expuso y popularizó la distinción entre las filosofías *substantivas* y *analíticas* de la historia. La *filosofía analítica de la historia* “es filosofía, pero filosofía aplicada a problemas conceptuales especiales, que surgen tanto en la práctica de la historia, como de la filosofía substantiva de la historia”. Por el contrario, la *filosofía substantiva de la historia* “no se encuentra realmente conectada con la filosofía, no más que la propia historia”. ¿De qué se encarga entonces la filosofía substantiva? Según Danto, “(...) se podría decir que, en contraposición incluso con el ejemplar más ambicioso de escritura histórica normal, un filósofo de la historia trata de proporcionar una explicación de conjunto de la historia”.⁴⁹ Sin embargo esta definición le parece insatisfactoria si no se especifica qué se entiende por “conjunto de la historia”. Para Danto, las verdaderas filosofías de la historia no se ocupan solamente del pasado (así sea de todo el pasado): dirigen su mirada hacia el futuro. La filosofía substantiva de la historia, así definida, sería una metarreflexión sobre el conjunto de la aventura humana, incluyendo aquellas partes todavía no vividas. Tendría, por consiguiente, un importante elemento teleológico. En última instancia, su objetivo sería descubrir el significado de la historia; desvelar el “fin final”,

49 A. Danto, *Historia y narración*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 29.

el fin último hacia el cual se dirige la humanidad. Todo esto presupone, desde luego, que la historia tenga una dirección ineludible y, además, que dicha dirección pueda ser descubierta.

La filosofía substantiva de la historia tiene enormes puntos de coincidencia con lo que Karl Popper denominara *historicismo*, es decir, “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia”.⁵⁰ La única diferencia sustancial parecería ser que algunas concepciones historicistas pueden hacer predicciones de gran alcance, pero no necesariamente predecir el significado último de la historia. Si las cosas son así, se puede decir que toda filosofía substantiva de la historia (en el sentido de Danto) es una forma de historicismo (según la definición de Popper), pero no todo historicismo es, a su vez, una filosofía substantiva de la historia.⁵¹

Las filosofías (substantivas) de la historia gozan hoy de poco crédito. Su carácter ampliamente especulativo es indudable, al igual que su excesivo optimismo epistemológico: incluso aceptando que ontológicamente la historia está completamente determinada (lo cual, por supuesto, es discutible y en última instancia indecible por infalsable), ¿cómo podríamos pretender alcanzar un

50 K. Popper, *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza-Taurus, (1957), p. 17.

51 La terminología en este campo es cualquier cosa menos homogénea. Algunos autores llaman lisa y llanamente *filosofía de la historia* a lo que Danto denomina “filosofía substantiva de la historia” (o Popper “historicismo”), distinguiendo a veces a la *filosofía de la historia* así concebida de la *teoría de la historia*, que sería equivalente de lo que Danto llama “filosofía analítica de la historia”. Otros, en cambio, definen a las *teorías de la historia* como interpretaciones generales o “puntos de vista” que procuran sentar una serie de hipótesis heurísticas de alcance más o menos general, capaces de orientar una investigación empírica y (de ser correctas) explicar al menos algunos grandes procesos históricos y hacer algunas predicciones espacial y temporalmente acotadas, fácticamente condicionales y en términos de probabilidades objetivas (no de certezas). Las teorías de la historia así concebidas podrían ser consideradas una forma débil de historicismo, pero claramente no serían filosofías substantivas de la historia.

conocimiento tal, un conocimiento que se refiere no a la posibilidad de predecir algún acontecimiento futuro, sino al descubrimiento del destino último de la humanidad? Hoy en día se asume generalizadamente que interrogantes de este tipo no pueden pretender alcanzar una respuesta científica. Las filosofías de la historia, debido al enorme alcance de su objetivo fundamental, están condenadas a profetizar el futuro. Siguiendo a Danto, asumo aquí que:

Una profecía no sólo es una afirmación sobre el futuro, porque también una predicción es una aserción acerca del futuro. Es una cierta clase de afirmación acerca del futuro [...] que se trata de un enunciado histórico acerca del futuro. El profeta es aquel que habla sobre el futuro de una manera que resulta apropiada sólo para el pasado, o que habla sobre el presente a la luz de un futuro que se trata como un *fait accompli*. Un profeta trata el presente desde una perspectiva que normalmente sólo es accesible para los historiadores futuros, para quienes los acontecimientos presentes son pasado y para los cuales resulta discernible el significado de los hechos actuales.⁵²

Por consiguiente, “la filosofía substantiva de la historia es una actividad erróneamente concebida y que se basa en una confusión básica. [...] es un error suponer que podemos escribir la historia de los acontecimientos antes de que los acontecimientos mismos hayan sucedido”.⁵³ Sin embargo, por erróneamente concebida que esté la filosofía substantiva de la historia como actividad intelectual, ello no invalida el interés intrínseco que tenemos en el futuro y la necesidad de dotar de sentido a la vida social. Como escribiera Perry Anderson: “En su mayoría, los historiadores modernos han reaccionado casi siempre de manera muy comprensible contra las filosofías de la historia. Pero éstas no han cesado, ni es probable que lo hagan en cuanto perdure la demanda de sentido social”.⁵⁴

52 A. Danto, *Historia y narración*, ob. cit., pp. 42-43.

53 A. Danto, *Historia y narración*, ob. cit., p. 50.

54 P. Anderson, *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama, 1996 (1992), p. 16.

Aunque irremediablemente especulativas, las filosofías de la historia plantean y buscan respuestas a interrogantes significativos.⁵⁵

Más compleja todavía es la situación del *historicismo*; y más ambiguo cualquier veredicto sobre su legitimidad o falta de ella. Popper formuló al historicismo la acusación de profetizar. Sin embargo, la noción de profecía de Popper no es idéntica a la de Danto. Según Popper hay una diferencia fundamental entre la *predicción* científicamente legítima y la *profecía* (científicamente ilegítima). Mientras que las predicciones son condicionales, las profecías son incondicionales. Pues bien, si las filosofías de la historia abordan problemas ciertamente significativos aunque indudablemente especulativos; algunas formas al menos de historicismo podrían reclamar plenas credenciales científicas: sus predicciones podrían tener menor alcance que las de una filosofía substantiva de la historia y estar basadas en variables condicionales.⁵⁶

Ahora bien, ¿era Marx historicista? ¿Expuso y defendió una filosofía (substantiva) de la historia? Comencemos nuestra indagación citando un fragmento de unos borradores no publicados (en vida) de Marx:

El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana* y, por tanto, como real *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre; por consiguiente, como total retorno del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, humano, retorno total, consciente y llevado a cabo

55 Asumiendo, desde luego, que no sólo lo comprobable en términos científicos positivos tiene sentido.

56 A esta conclusión arriba Burleigh Taylor Wilkins al escribir: "(...) independientemente de lo que los historicistas realmente hayan dicho acerca de ciertas tendencias, refiriéndose a ellas como absolutas o irreversibles, desde ahora pueden hablar de tendencias de un modo más racional, pueden intentar especificar las condiciones bajo las cuales las tendencias de cierto tipo persistirán o no". *¿Tiene la historia algún sentido?* México: Fondo de Cultura Económica, 1983 (1978), pp. 208-209. Danto, por su parte, no encuentra al historicismo tan ilegítimo como Popper. Ver *Historia y narración*, ob. cit., p. 42, nota 8.

dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo es, como naturalismo consumado = humanismo, y como humanismo consumado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y propia manifestación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el secreto descifrado de la historia y que se sabe como esta solución.⁵⁷

Si en algún lugar expuso Marx una filosofía substantiva de la historia, ese sitio es éste. El comunismo es presentado como el secreto descifrado de la historia. ¿Qué puede ser esto si no es una filosofía substantiva de la historia? Y efectivamente, una lectura en tal clave es muy legítima.⁵⁸

El famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* también parece encerrar una filosofía substantiva de la historia:

Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.⁵⁹

57 K. Marx, "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, ob. cit., Tomo I, p. 617.

58 Sin embargo, no es la única posible. Hay cierta ambigüedad en el texto, porque Marx no aclara si, a su juicio, el comunismo así concebido está destinado a advenir inevitablemente al mundo, o si meramente está diciendo que sólo el comunismo podría solucionar los antagonismos expuestos (hombre/naturaleza, individuo/especie, etc.). Con todo, lo más plausible es que al escribir este pasaje Marx supusiera que, a la corta o a la larga, el comunismo habría de triunfar.

59 K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ob. cit., pp. 9-10. La última frase podría atenuar el contenido del fragmento como expresando una filosofía substantiva de la historia: el final de la sociedad burguesa coincide para Marx

Sin embargo, en varias ocasiones Marx se manifestó explícitamente en contra de una teleología fatalista del desarrollo histórico-social. En la temprana *La ideología alemana* se puede leer un pasaje carente de ambigüedades:

La historia no es sino la sucesión de diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, *lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede*, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una “persona junto a otras personas”.⁶⁰

Más de una década después, en la Introducción de 1857, escribió: “La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma”.⁶¹ Y dos décadas más tarde, en una carta fechada en 1877, Marx se quejaba de un comentarista ruso que pretendía:

con el fin de la prehistoria (no de la historia). Pero quizá no sea más que un juego de palabras. Con el comunismo comenzaría la historia porque el “reino de la libertad” se impondría sobre el “reino de la necesidad”, haciendo que el desenvolvimiento de la sociedad coincida con lo que deciden los sujetos colectivamente organizados, en vez de ser la consecuencia no intencional de las acciones humanas. Pero no es claro si Marx pensaba que el desarrollo propiamente histórico incluiría otros sistemas sociales, además del comunista, o si tal desarrollo implicaría cambios cognitivos, artísticos, etc., pero siempre sobre la base de un orden inmutable en sus rasgos esenciales: el orden social definitivo de la humanidad reconciliada, el comunismo. El ya citado fragmento del artículo de 1853 “La dominación británica de la India”, es otro de los lugares en los que la historia (o, como en este caso, la humanidad) aparece dotada de una misión o finalidad predeterminada.

60 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ob. cit., p. 49.

61 K. Marx, *Grundrisse*, vol. I, p. 27.

transformar mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la evolución general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, o cualesquiera sean las circunstancias históricas (...) para llegar, por fin, a esa formación económica que asegura la mayor expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, así como el más completo desarrollo del ser humano.⁶²

Para agregar a continuación:

(...) acontecimientos de una semejanza extraordinaria, que tienen lugar en diferentes contextos históricos, llevan a resultados totalmente diferentes. Estudiando cada uno de esos desarrollos por separado, y luego comparándolos, se puede descubrir fácilmente la clave del fenómeno. *Pero nunca se alcanzará el éxito con la llave maestra de una teoría histórico-filosófica general, cuya suprema virtud consiste en ser supra-histórica.*⁶³

Con estos tres pasajes –correspondientes al joven Marx, al Marx maduro y al Marx tardío– podemos ver que el autor de *El capital* rechazó reiteradamente las perspectivas teleológicas, a las filosofías de la historia y a la creencia en procesos inexorables. Aún así, sería difícil negar que en otros momentos se expresó alentando

62 K. Marx, “Carta al Consejo Editorial de *Otechestvennye Zapiski*”, en Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa*, ob. cit., p. 174.

63 K. Marx, “Carta al editor de *Otechestvennye Zapiski*”, en *El Marx tardío*, ob. cit., pp. 173-174. Un tratamiento breve y excelente del problema de la existencia de una filosofía de la historia en Marx –con el que concuerdo plenamente– se encuentra en H. Tarcus, “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 4, N° 8, junio de 2008. Según Tarcus, aunque hay textos de Marx que abonan la tesis de una filosofía de la historia finalista, etapista y progresivista, en sus últimos escritos es posible hallar una inflexión: “El criterio de progreso pierde su carácter sustantivo para devenir (históricamente) relativo; deja de ser uno y único para toda la historia, para adquirir un carácter valorativo. Del progreso como objetividad ineluctable pasamos al progreso como valor social, como debate público y decisión colectiva sobre los fines, las vías y los costos del progreso. La Filosofía de la historia parece disolverse, finalmente, en una teoría de la historia. La técnica deviene política”. (pp. 23-24).

do estas perspectivas. Creo que en este campo Marx permaneció atrapado entre la aceptación y el rechazo de la pretensión hegeliana de desentrañar el significado de la historia. Sin embargo parece haber una tendencia más o menos clara, y es en favor del rechazo de la filosofía de la historia. Esta interpretación tiene dos puntos de apoyo. El primero es que el último Marx (como acabamos de ver) se pronunció claramente en este sentido. Y el segundo –que dejo para un desarrollo más extenso en el próximo apartado– reside en el carácter tendencial, más que inexorable, de las leyes históricas o económicas que expuso en sus escritos más rigurosos.

Se puede decir, pues, que si bien con tensiones y ambigüedades el pensamiento de Marx se inclinó finalmente en contra de las filosofías de la historia. Pero las cosas no son tan sencillas respecto al historicismo. Con independencia de lo que algunos historicistas hayan dicho acerca de ciertas tendencias absolutas o irreversibles, es posible y legítimo hablar de tendencias que se prolongan hacia el futuro especificando las condiciones bajo las cuales las mismas persistirán o no. Ésta es una forma legítima de historicismo, cultivada claramente por Marx (haya o no propiciado también formas más fuertes e insostenibles de historicismo). Todo esto remite a la concepción de la ciencia y a la práctica científica del autor de *El capital*.

(v) La noción de ciencia en Marx

En un trabajo magnífico bajo todos los aspectos que se puedan considerar, Manuel Sacristán ha mostrado que en la obra de Marx son detectables tres concepciones diferentes de *ciencia*. Una noción normal de ciencia, la *science*, que, “pese a todos los cambios de paradigma, sigue permitiéndonos atar de un mismo hilo (todo lo retorcido que se quiera) a Euclides, Ptolomeo, Copérnico, Galileo, Newton, Maxwell, Einstein y Crick, por ejemplo”. Una concepción hegeliana de ciencia, la *Wissenschaft*, de innegable “origen platónico que engloba el conocimiento de las esencias, la metafísica”. Y, por

último, una concepción de inspiración joven-hegeliana: la ciencia como *crítica*.⁶⁴ El trabajo de Sacristán, empero, es escasamente conocido, y pocos autores han reconocido esta triple presencia, con los activos y pasivos que cada una de ellas implicó para el trabajo científico de Marx (aspecto clara, concisa y magníficamente tratado por el propio Sacristán).

En una obra algo más reciente, Daniel Bensaïd ha explorado extensamente la concepción de la ciencia en Marx. Bensaïd cree hallar en la obra de Marx una forma de “hacer ciencia de otro modo”. ¿De qué modo? En lo sustancial, y colocándose en la estela del pensamiento de Spinoza, Leibniz y Hegel, Bensaïd se resiste a la idea de una ciencia exclusiva de lo general: no quiere renunciar al conocimiento de lo individual, de los todos concretos, de lo completo (en lenguaje hegeliano). A este tipo de conocimiento Marx lo llamaba –con un patriotismo apenas disfrazado– “ciencia alemana”, distinguiéndola de la empírica y pedestre “ciencia inglesa”. Esta aspiración es ciertamente importante y loable, pero entraña grandes riesgos.

Daniel Bensaïd ha tenido el enorme mérito de citar amplia y aprobadoramente –al abordar los vínculos entre marxismo y epistemología– a Manuel Sacristán. Pero su mirada a la perspectiva sacristaniana es equívoca. En el fondo, aunque acaso sin percibirlo plenamente, su enfoque es básicamente contrario al del gran filósofo marxista. Las diferencias se centran en la desigual valoración del legado hegeliano.

Sacristán ha mostrado de manera inapelable que la noción de sistema (indispensable para hacer ciencia teórica) le viene a Marx de Hegel (y no de Ricardo, como se suele pensar); y que ha sido el “re-

64 M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en su *Pan-fletos y materiales I. Sobre Marx y marxismo*. Barcelona: Icaria, 1983, pp. 323 y 321. Aunque no me ocuparé aquí de la sociología de la ciencia, es desde todo punto de vista recomendable la lectura del magnífico ensayo de Sacristán, “Karl Marx como sociólogo de la ciencia”, en *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Trotta, 2007 (edición de Alberto Domingo Curto), pp. 217-265.

torno” a Hegel de mediados de los años cincuenta lo que le permitió trascender la perspectiva “jovenhegeliana” que no veía en la ciencia empírica más que “infamias” y tendía a concentrarse en la pura crítica de la literatura económica. Es, pues, cierto regreso a Hegel lo que permite a Marx desarrollar su núcleo más estrictamente científico. Pero esto es ciertamente paradójico, dado que Hegel es un filósofo especulativo por excelencia, poco sensible a las bondades de la modesta ciencia empírica y de las disciplinas acotadas: su muy defectuoso tratamiento de la lógica y la matemática así lo confirman. Y esto tuvo algunas consecuencias en el trabajo científico de Marx, que se agigantaron en el marxismo posterior. Como apuntara Sacristán:

El ideal marxiano de la “ciencia alemana”, que es en substancia el legado dialéctico de Hegel, ha prestado a Marx el servicio de facilitarle el acceso a su madura aspiración de conocimiento e incluso a la noción de teoría sistemática (a través de la búsqueda de lo completo, del “todo”). Pero, al mismo tiempo, ese legado llevaba consigo el riesgo de no llegar nunca a reconocer características esenciales de la ciencia “normal”.⁶⁵

Cuatro son los aspectos negativos implícitos en la idea de “ciencia alemana” e injustificables bajo cualquier concepto “normal” de ciencia que detecta Sacristán. El primero es el desprecio por el “truco aprendible”, por esas técnicas que se pueden enseñar y aprender, y que, por consiguiente, permiten la evaluación y contrastación por parte de cualquier colega. “Lo que no es contrastable mediante trucos aprendibles –agrega Sacristán– puede ser de un interés muy superior al de cualquier clase de ciencia, pero, precisamente, no será ciencia”.⁶⁶

El segundo elemento negativo es cierto desliz hacia la especulación incontrolada que puede llevar a esperar o reclamar del

65 M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en su *Panfleto y Materiales I, Sobre Marx y marxismo*, ob. cit., p. 348.

66 M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, ob. cit., p. 348.

método resultados inalcanzables. Sacristán ilustra este punto con un conocido pasaje de *El capital* en el que Marx sostiene que: “Efectivamente es más fácil hallar mediante el análisis el núcleo terrenal de las nebulosidades religiosas que desarrollar, a la inversa, de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso sus formas uranizadas. Este último es el único método materialista y, por lo tanto, científico”. Pedro Scarón –el célebre traductor de Marx–, ha considerado que ese pasaje debe ser un lapsus o errata (y así lo ha advertido), puesto que claramente pretende algo imposible. Sacristán acuerda en que el pasaje afirma una cosa imposible. Pero no cree que fuera un lapsus:

No es ni lapsus ni errata, sino Hegel, idealismo objetivo, “ciencia alemana”. Si uno cree que conocer es para la especie humana –y no ya para Dios, supuesto insustituible de la reflexión sociológica– contemplar el despliegue del ser mismo, de la cosa misma, entonces tiene sentido pensar que, si se domina bien el método “real”, se puede sacar de la semilla básica, con orgánica necesidad, el fruto teológico.⁶⁷

El tercer efecto perjudicial de la filosofía de la ciencia hegelianizante “consiste en que dificulta a Marx precisar el estatuto epistemológico de su trabajo intelectual, cuyo núcleo (...) tiene una estructura propiamente científica (dicho sea formalmente, sin estimar ahora su validez)”.⁶⁸ Esto se verifica en cierta oscuridad respecto a que toda teoría es ineludiblemente construcción de conceptos y modelos (como sucede con la ambigua noción de “ley tendencial”), y en los prejuicios contra las definiciones precisas. Respecto de lo primero Sacristán apunta: “La noción de ‘ley tendencial’ se debe entender como expresión poco crítica epistemológicamente, esencialista, en el ‘modo material de hablar’, del hecho de que la realidad no se comporta exactamente igual que el modelo (lo cual

67 M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, ob. cit., p. 350.

68 M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, ob. cit., p. 351.

no siempre es prueba de inadecuación del modelo)".⁶⁹ Y en cuanto a lo segundo ha escrito contundentemente en un párrafo magnífico del que se debería tomar debida nota:

Ocurre que no existe en la dialéctica hegeliana ningún canon exacto y reproducible –ningún “truco aprendible”– para hallar cuál es la noción contradictoria de una noción dada, a diferencia de lo que piensa la lógica común, en la que está claro que lo contradictorio de “Todo A es B” dice “Algún A no es B”. Lo contradictorio dialéctico hegeliano sería específico (Engels), determinado (Gramsci), sobredeterminado (Althusser). Lo mismo ocurre con otras relaciones de oposición que, por lo demás, Hegel no tiene ningún interés en distinguir claramente de la contradicción. Muy a menudo Marx da a una determinación la indicación de la oposición en la cual la toma; por ejemplo, añade a “capital mercancía” la indicación “en oposición al capital productivo” Esa manera de hablar –característica de la “oposición determinada”, “específica” o “sobredeterminada” de la dialéctica hegeliana– implica falta de formalización suficiente, falta de teoría y hasta falta de definición. (De Hegel a Lukács se mantiene el principio metodológico romántico de que no hay que definir, sino sólo “determinar”). El valioso objetivo dialéctico de no perder el flujo del ser se realiza falsamente renunciando a los conceptos precisos, que son inevitablemente fijos.⁷⁰

Como se dijo, Daniel Bensaïd cita varias veces a Sacristán, y en general lo hace aprobándolo. Una lectura ligera podría incluso llevarnos a pensar que no hay ente ellos grandes diferencias. La única crítica directa que le formula es tangencial (aunque equivocada):

Contrariamente a lo que pretende Sacristán –afirma Bensaïd–, este “retorno” [a la influencia hegeliana] no significaría, sin embargo, una superación definitiva de la “crítica” por una “ciencia alemana”

69 M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, ob. cit., p. 352.

70 M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, ob. cit., p. 357.

especie de epistemología general o de metafísica racionalizada. Su persistencia en el título de *El capital* testimonia una tensión histórica irresuelta. Marx sigue desgarrado entre la fecundidad de la ciencia positiva y la insatisfacción persistente del saber dialéctico. La “crítica” permite conciliar ambos. ¿Mal compromiso o saludable resistencia que retiene a la razón instrumental en la pendiente de su propia fetichización?⁷¹

Aunque formulado como interrogante, es claro que se trata de una pregunta retórica: Bensaïd piensa que la crítica ha sido el puente que permitió a Marx unir ciencia y dialéctica. Sin embargo, preciso es señalar que Sacristán nunca postuló que Marx hubiera superado la “crítica” en favor de la dialéctica o la “ciencia alemana”. Lo que sostuvo, y es cosa muy distinta, es que hacia 1858 Marx había abandonado la identificación joven-hegeliana de ciencia y crítica, aunque aclarando que “la había superado en el plano de los principios metódicos, pero restos de ella quedan en toda la obra posterior, incluido *El capital*”.⁷² El joven-hegeliano Marx de 1843-44 había asumido que hacer ciencia es criticar largamente todo lo que existe por escrito. En este período Marx tenía por la ciencia empírica una muy escasa consideración, llegando al extremo de no ver en la economía pura de David Ricardo y en el uso de cifras medias nada más que “infamias”. “Este Marx crítico ignora todavía qué es ciencia teórica”; pero poco después, cuando paradójicamente ayudado por Hegel “descubra que no hay ciencia sin abstracción y se ponga a hacer ciencia, recurrirá, precisamente, a Ricardo y a las tasas medias”, y distinguirá *ciencia positiva o empírica*, basada en hechos comprobables y experimentos; y *crítica*, entendida como el estudio crítico de la literatura científica.

Pero entre las perspectivas de Sacristán y Bensaïd existen en verdad diferencias más profundas. Mientras que el primero insiste

71 D. Bensaïd, *Marx intempestivo*. Buenos Aires: Herramienta, 2003, p. 338.

72 Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, ob. cit., p. 341.

tanto en la *fertilidad* como en los *problemas* de la influencia hegeliana en Marx; Bensaïd la alaba mucho más unilateralmente. Un claro ejemplo de la divergencia de perspectiva lo hallamos en el tratamiento respectivo que dan a las “leyes tendenciales”. Si para Sacristán, como hemos visto, la noción de “ley tendencial” se debe entender como una expresión poco crítica epistemológicamente, Bensaïd, por el contrario, ve en ellas “otra forma de causalidad y otra forma de predictibilidad, una nueva articulación de lo real y lo posible” a la que, usando un lenguaje moderno, asocia a los llamados sistemas abiertos: “En un sistema abierto, no plenamente determinado, como la economía política, las regularidades empíricas y las correlaciones constantes de acontecimientos se manifiestan en efecto como tendencias”.⁷³ Sin embargo, las leyes probabilísticas (“tendenciales”) no son exclusivas de los sistemas abiertos: una máquina arrojadora de dados es técnicamente un sistema cerrado y completamente determinista, pero sus resultados no pueden ser predichos con ninguna certeza ante cada tiro individual. Aunque sin dudas las ciencias sociales operan con sistemas abiertos y en ellas la causalidad mecánica no cumple un papel destacado; no es esto algo que diferencie de modo necesario a las aproximaciones marxistas de las que no lo son: como es obvio, hay muchas teorías no marxistas que condenan también al mecanicismo; y no han faltado, por cierto, los marxistas mecanicistas.

Algo parecido sucede con la mirada que cada uno de estos autores tiene de las definiciones. Mientras que Bensaïd desconfía de las definiciones claras, prefiriendo las ambiguas y cambiantes “determinaciones” (en sentido hegeliano); Sacristán reconoce sin hesitación que cualquier trabajo científico serio requiere de definiciones precisas: sin ellas no es posible evaluar (falsificar o confirmar) las hipótesis y las teorías. Aunque Marx siguió siempre apegado a la noción de “determinaciones”, su trabajo en *El capital* y en otros textos

73 D. Bensaïd, *Marx intempestivo*, ob. cit., p. 417.

es científicamente productivo porque, entre otras cosas, proporciona una buena cantidad de definiciones que permiten contrastar sus afirmaciones. Por muchas críticas que se puedan hacer a la epistemología popperiana, el requisito de que las afirmaciones científicas sean precisas para que puedan ser falsadas no se cuenta entre ellas.

Pero la diferencia de más calado entre el enfoque epistemológico de Bensaïd y el de Sacristán tiene que ver con la dialéctica. El tipo de “rehabilitación” que intenta Bensaïd de la *lógica dialéctica* se encuentra en las antípodas de la perspectiva sacristaniana. Mientras que el enfoque del pensador francés reproduce a-críticamente varias notas del sentido común marxista difícilmente defendibles luego de una aguda inspección crítica, Sacristán desarrolló un enfoque tan heterodoxo como crítico y convincente. Repitiendo ciertas ideas muy instaladas en la tradición marxista, Bensaïd sostiene:

La lógica dialéctica de Hegel se encuentra rehabilitada. Con ella estamos ante un concepto nuevo del tratamiento científico de las cosas, caracterizado por el hecho de que las leyes del pensar no son exteriores al objeto pensado y que el movimiento del pensar no resulta una operación exterior. No hay reglas del pensar por fuera de su operación efectiva, no hay método exterior a su objeto.⁷⁴

Lejos de los discursos trillados, y anticipando el tipo de auto-reflexión teórica que caracterizaría luego al marxismo analítico anglosajón, Manuel Sacristán tuvo el coraje de afirmar hace ya varias décadas que la dialéctica no es ni una lógica ni un método (salvo que se dé a los términos “lógica” y “método” un sentido absolutamente distinto a los usuales). La dialéctica es un punto de vista, una opción filosófica. No es ni un método técnico particular (los marxistas que hacen ciencia emplean, mal o bien, los mismos métodos que el resto de los científicos) ni una lógica distinta y mucho menos superior a la lógica formal. La tan socorrida afirmación de que la lógica formal sería incapaz de dar cuenta de las realidades

74 D. Bensaïd, *Marx intempestivo*, ob. cit., p. 329.

cambiantes es a la vez falsa e incomprensiva. Falsa si con ello se quiere decir que un investigador que construya sus argumentos según las reglas de la lógica formal no podría explicar los cambios. Incomprensiva si se pretende que la lógica se encargue de dar cuenta de la realidad misma: la lógica se ocupa de garantizar la coherencia del discurso, y de ninguna otra cosa.

Con esto no buscaba el filósofo arrojar a la dialéctica al cesto de basura. Pretendía, más bien, echar luz sobre lo que efectivamente es o, mejor dicho, sobre lo que razonablemente podemos esperar que sea. En su interpretación, la dialéctica marxista es el intento por pensar las totalidades concretas, las totalidades históricas, usando como únicos datos válidos los proporcionados por las ciencias empíricas. Es un tipo de pensamiento, pues, que trasciende a la ciencia, pero la presupone. Se ocupa de taras que no son propia o exclusivamente científicas, pero no proporciona, en modo alguno, ni métodos ni perspectivas científicas diferentes a las usuales. La dialéctica se propone objetivos más vastos que los modestos objetivos de la ciencia; pero el buen dialéctico debe respetar a la ciencia en su modesta especificidad. Para Sacristán es muy claro que la dialéctica “supera” a la ciencia “normal” porque integra sus aportes en una perspectiva más amplia (aunque también más especulativa); pero no tiene jurisdicción en el terreno científico positivo. En el enfoque de Bensaïd, por el contrario, esto no es claro ni mucho menos, y siempre queda la sensación de que la dialéctica, en su perspectiva, estaría superando a la ciencia “normal” en su propio terreno.⁷⁵

75 Consciente del carácter consustancialmente especulativo de la dialéctica hegeliana, Simon Clarke ha afirmado que “el método dialéctico de Marx es el método del trabajo científico mientras que el de Hegel es el de la filosofía especulativa. La inversión que realiza Marx de la dialéctica hegeliana no es una inversión *filosófica* que reemplaza un idealismo monista por un materialismo monista, sino una inversión de la relación idealista entre ciencia y filosofía”. S. Clarke, “¿Era Lenin marxista? Las raíces populistas del marxismo-leninismo”, en W. Bonefeld y S. Tischler, *A cien años del “¿Qué hacer?”*. Buenos Aires: Herramienta

Hacia el final de “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, Manuel Sacristán apunta, con tanta verdad como belleza:

Es inconsistente el intento de despojar a Marx de su herencia hegeliana para verle como científico. Desde luego que en su trabajo propio cada cultivador del legado de Marx puede hacer de su capa un sayo, y unos harán muy bien en practicar un marxismo científicista (o en dejar de interesarse por Marx al darse cuenta de la importancia de la metafísica de tradición hegeliana en el conjunto de su obra madura), y otros harán con pleno derecho metafísica marxista. Pero Marx mismo, para el que quiera retratarlo y no hacer de él un supercientífico infalible, ha sido en realidad un original metafísico autor de su propia ciencia positiva; o dicho al revés, un científico en el que se dio la circunstancia, nada frecuente, de ser el autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad. No de todos los metafísicos se puede decir eso ni de todos los científicos.⁷⁶

Por otra parte, aunque en la obra de Marx haya un núcleo científico de fertilidad apreciable (acompañado, claro, de una metafísica bien visible, evaluaciones morales implícitas y explícitas, propuestas políticas y muchas cosas más), es indudable que todo ser humano es hijo de su tiempo, incluso aquellos genios capaces

/ Universidad Autónoma de Puebla, 2003, p. 91. El enfoque de Clarke aplanar el contenido especulativo realmente existente en la obra de Marx (el mérito de Sacristán es haber reconocido su existencia, evaluando sus virtudes y sus defectos), y además lo conduce a afirmaciones un tanto extravagantes (sobre todo por ser formuladas en un mismo escrito). Por ejemplo: le atribuye a Engels una “visión pragmática de la verdad” (p. 93) al tiempo que sostiene que desde la perspectiva de Marx y Engels “el método dialéctico no define una crítica irracional de la ciencia, sino que confirma un positivismo científico” (p. 95) (¿un positivismo que acepta la teoría pragmatista de la verdad?). También afirma que luego de la crítica marxiana lo que “sobrevive de manera independiente de toda filosofía anterior es la ciencia del pensamiento y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Cualquier otra cosa está subsumida en la ciencia positiva de la naturaleza y la historia” (p. 94); una afirmación que es difícil de conciliar con la sentencia anterior respecto de que la dialéctica de Marx es el método científico.

76 M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, *ob. cit.*, pp. 364-365.

de elevarse por encima de él. Observados con el instrumental epistemológico de hoy, muchos de los supuestos o representaciones de la tarea científica presentes en Marx parecen endebles. Un examen minucioso de estas cuestiones escapa a los objetivos de este trabajo, pero es necesario señalar tres aspectos relacionados, de cierta importancia para las discusiones de los próximos capítulos. El primer punto ya ha sido mencionado: se trata de la relativa falta de conciencia por parte de Marx de que está operando –y no puede hacer otra cosa– con modelos teóricos, con abstracciones. Esto se relaciona estrechamente con el segundo aspecto que quisiera señalar: la pretensión típicamente idealista de que el conocimiento puede darnos “la cosa misma”, que es posible conocer la totalidad y que se puede acceder y comprender la realidad sin la mediación de abstracciones, modelos o teorías. Este optimismo epistemológico, por último, remite al tercer punto anunciado: la creencia en la existencia de leyes inexorables (leyes naturales que se imponen con férrea necesidad), conocidas las cuales resulta posible hacer predicciones seguras a gran escala. Como vimos en el apartado anterior y como veremos en el capítulo III, sería erróneo imputar homogéneamente a Marx el defender una filosofía substantiva de la historia, creer en leyes inexorables o convalidar un optimismo predictivo que hoy nos resulta ingenuo. Pero no se puede negar que existen en su obra oscilaciones y ambigüedades en este terreno.

Un pasaje verdaderamente clave de la obra de Marx, curiosamente, no le pertenece. Se encuentra en el Epílogo a la 2ª edición (1873) de *El capital*, donde su autor cita por extenso y aprobatoriamente una reseña de su obra publicada en el periódico de San Petersburgo *Viéstnik Ievropi* (*El Mensajero de Europa*), en mayo de 1872. El autor del escrito era Ignátievich Kaufmann, quien se expresaba así:

Para Marx, sólo una cosa es importante: encontrar la *ley de los fenómenos* en cuya investigación se ocupa. Y no sólo le resulta importante la ley que los rige cuando han adquirido una forma acabada y se

hallan en la interrelación que se observa en un período determinado. Para él es importante, además, y sobre todo, *la ley que gobierna su transformación, su desarrollo*, vale decir, la transición de una a otra forma, de un orden de interrelación a otro. No bien ha descubierto esa ley, investiga circunstanciadamente los efectos a través de los cuales se manifiesta en la vida social... Conforme a ello, Marx sólo se empeña en una cosa: en demostrar, mediante una rigurosa investigación científica, la necesidad de determinados órdenes de las relaciones sociales y, en la medida de lo posible, comprobar de manera inobjetable los hechos que le sirven de puntos de partida y de apoyo. *A tal efecto, basta plenamente que demuestre, al tiempo que la necesidad del orden actual, la necesidad de otro orden en que aquél tiene que transformarse inevitablemente, siendo por entero indiferente que los hombres lo crean o no, que sean o no conscientes de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intenciones...*

Si el elemento consciente desempeña en la historia de la civilización un papel tan subalterno, ni qué decir tiene que la crítica cuyo objeto es la civilización misma, menos que ninguna otra puede tener como base una forma o un resultado cualquiera de la conciencia. O sea, no es la idea, sino únicamente el fenómeno externo lo que puede servirle de punto de partida. *La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho. Lo importante para ella, sencillamente, es que se investiguen ambos hechos con la mayor precisión posible y que éstos constituyan en realidad, el uno con respecto al otro, diversas fases de desarrollo*, le importa, ante todo, que no se escudriñe con menor exactitud la serie de los órdenes, la sucesión y concatenación en que se presentan las etapas de desarrollo. *Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económica son unas, siempre las mismas, siendo de todo punto indiferente que se las aplique al pasado o al presente. Es esto, precisamente,*

lo que niega Marx. Según él no existen tales leyes abstractas... En su opinión, por el contrario, cada período histórico tiene sus propias leyes... Una vez que la vida ha hecho que caduque determinado período de desarrollo, pasando de un estadio a otro, comienza a ser regida por otras leyes. En una palabra, la vida económica nos ofrece un fenómeno análogo al que la historia de la evolución nos brinda en otros dominios de la biología... Al equipararlas a las de la física y las de la química, los antiguos economistas desconocían la naturaleza de las leyes económicas... Un análisis más profundo de los fenómenos demuestra que los organismos sociales se diferencian entre sí tan radicalmente como los organismos vegetales de los animales... Es más: exactamente el mismo fenómeno está sometido a leyes por entero diferentes debido a la distinta estructura general de aquellos organismos, a la diferenciación de sus diversos órganos, a la diversidad de las condiciones en que funcionan, etcétera. Marx niega, a modo de ejemplo, que la ley de la población sea la misma en todas las épocas y todos los lugares. Asegura, por el contrario, que cada etapa de desarrollo tiene su propia ley de la población... Con el diferente desarrollo de la fuerza productiva se modifican las relaciones y las leyes que las rigen. Al fijarse como objetivo el de investigar y dilucidar, desde este punto de vista, el orden económico capitalista, no hace sino formular con rigor científico la meta que debe proponerse toda investigación exacta de la vida económica... El valor científico de tal investigación radica en la elucidación de las leyes particulares que rigen el surgimiento, existencia, desarrollo y muerte de un organismo social determinado y su remplazo por otro, superior al primero. Y es éste el valor que, de hecho, tiene la obra de Marx.⁷⁷

Luego de esta extensa cita, Marx acota inequívocamente: “Al caracterizar lo que él llama mi verdadero método de una manera

77 K. Marx, *El capital*, vol. 1, tomo 1, ob. cit., pp. 17-19. Las cursivas me pertenecen.

tan certera, y tan benévola en lo que atañe a mi empleo personal del mismo, ¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico?”. No puede quedar la menor duda, pues, respecto a que Marx se considera bien interpretado por Kaufmann.

Si hubiéramos de resumirlas, las tesis fundamentales expuestas en este texto son las siguientes: a) existen leyes sociales que gobiernan la evolución de los fenómenos (y pueden ser descubiertas); b) la acción de estas leyes produce resultados necesarios, por lo que, conociéndolas, es posible explicar lo ocurrido tanto como prever lo que sucederá; c) las leyes que gobiernan la vida social, sin embargo, no son universales (como las naturales en sentido estricto) sino contextuales: las que rigen en una economía capitalista no rigen en otros períodos históricos; d) las leyes son independientes de la voluntad humana, y de hecho la gobiernan.

¿Qué evaluación cabe hacer de estas cuatro tesis? La primera es un presupuesto científico habitual. Aunque la tradición romántica sea reacia o declaradamente hostil a reconocer la existencia de leyes sociales, todos los pensadores influidos por la concepción científica las reconocen, aunque hoy en día se trate más de regularidades estadísticas que de leyes estrictamente causales. Las discusiones, en todo caso, versan sobre cuáles son las leyes pertinentes, la real influencia de las mismas o la posibilidad de realizar predicciones (en vez de meras explicaciones) en base a ellas. La segunda tesis es más compleja. El carácter necesario de los acontecimientos hoy es tema de discusión, incluso entre quienes reconocen la existencia de leyes sociales. Un punto muy debatido, pero del que puedo prescindir aquí, tiene que ver con la existencia o no del azar en el plano ontológico.⁷⁸ Pero el aspecto decisivo tiene que ver con la asimetría entre explicación y predicción. Incluso aceptando el carácter necesario de los acontecimientos históricos, la inmensa

78 Lo he discutido en *El marxismo en la encrucijada*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, pp. 186-190.

mayoría de los autores (incluyendo los marxistas) se muestran cautelosos respecto a la posibilidad de predicciones precisas. Como expusiera Carlos Pereyra:

Se vuelve prioritario, pues, distinguir entre la idea de que la historia sigue un curso inexorable y el convencimiento de que la explicación propiamente tal de los hechos históricos es tanto más completa cuanto mejor queda demostrado su carácter necesario: el primer planteamiento se mueve en el plano de lo real y se compromete con el supuesto de una necesidad *ex ante*; el segundo opera en el nivel de la explicación de la realidad vinculado con la idea de necesidad *ex post facto*. Si se define el ámbito de la ciencia por su capacidad de producir conocimientos que descubran las relaciones de los fenómenos, ello no lleva a identificar necesidad histórica (*ex post*) con inevitabilidad histórica (*ex ante*).⁷⁹

Esta distinción, hoy usual, no era clara en Marx, quien si bien en muchos pasajes mostró cautela en cuanto a la previsión del futuro, en otros dio muestras de un optimismo ilimitado. Un claro ejemplo de la inevitabilidad atribuida al futuro lo hallamos en el *Manifiesto comunista*:

Con el desarrollo de la gran industria se sustrae, pues, bajo los pies de la burguesía, el propio fundamento sobre el cual produce y se apropia de los productos. Produce, ante todo, sus propios sepulcros. Su hundimiento y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables.⁸⁰

Ya veremos en detalle, sin embargo (en el capítulo siguiente), cómo el último Marx abandonó la creencia en “inevitabilidades”.

79 C. Pereyra, “La necesidad en la historia”, en su *El sujeto de la historia*. México: Alianza, 1988, p. 108.

80 K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*, ob. cit., p. 55. Claro que en la misma obra Marx y Engels, refiriéndose a la lucha de clases del pasado, sostuvieron que “en todos los casos concluyó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la destrucción de las clases beligerantes” (p. 39).

La tercera de las tesis que estamos examinando no presenta mayores problemas. Hoy en día es un lugar común entre los científicos sociales sostener que las leyes que rigen en su ámbito de estudio (sean cuales sean) carecen de carácter universal. La cuarta tesis, en cambio, es mucho más debatible. Que las leyes sociales sean independientes de la voluntad de los sujetos es una formulación que, tomada en sentido literal, es obviamente falsa. La segunda parte de la tesis, empero, es más razonable: que la voluntad está determinada por las condiciones materiales es algo que pocos rechazarían. Y aunque habría mucho para decir sobre esto, en particular sobre el concepto de determinación y sobre su alcance, es posible argumentar que Marx no pensó la determinación en un sentido unívocamente causal y que, sean cuales fueran sus oscilaciones en este campo, nunca abandonó un enfoque globalmente materialista de la cuestión.

Aunque no exento de ambigüedades, tensiones y contorsiones, se puede observar en Marx un trabajoso y zigzagueante desplazamiento desde una concepción que –bajo la influencia de la filosofía de la historia de Hegel y del cientificismo positivista del siglo XIX– tiende a insistir en las *necesidades* ineludibles, a otra que más bien enfatiza las *posibilidades*. O mejor aún: aunque sin ser del todo consciente de ello, Marx tendía a analizar en términos de necesidades los procesos ya finalizados; y en términos de posibilidades los sucesos por venir.

(vi) Conclusiones provisionales

Los casos de la rebelión de Espartaco, la insurgencia de Thomas Müntzer y el levantamiento de París nos muestran a Marx y Engels tomando partido por los oprimidos y explotados, *aun a sabiendas de que sus luchas fueron derrotadas* (Espartaco y Müntzer) o resultaron *prematuras*, y en consecuencia no podrían alcanzar

los objetivos comunistas o emancipatorios en que se inspiraban (Müntzer y la comuna de París). Ninguna de estas elecciones puede ser justificada en nombre de la adecuación de sus agentes a las “necesidades históricas”. La opción por los derrotados tiene necesariamente otro fundamento, que en Marx –lamentablemente– nunca se hace explícito: ciertos ideales, ciertos valores, cierta ética.⁸¹

Por lo demás, tiene ciertamente razón Allen Wood cuando escribe:

Marx simpatizó con las luchas de los oprimidos en todo tiempo y lugar no porque posean la misma justificación histórica que el movimiento obrero, sino más bien por su parentesco con él. Si hemos de ser proletarios revolucionarios, debemos reconocer este parentesco y ser fieles a él. En Espartaco y sus camaradas, Marx ve el mismo coraje implacable frente a la opresión que ve en la clase obrera del siglo XIX. En los campesinos del siglo XVI, los niveladores, los babeufistas, Marx ve la aurora de las mismas aspiraciones que la moderna clase obrera atesora (así piensa) con mejores perspectivas de éxito. Marx no duda en reconocer este parentesco incluso en el caso de los socialistas tempranos cuyas ideas utópicas, moralistas

81 Y en esta opción nada hay que nos recuerde a la filosofía moral que Popper atribuye al historicismo; cuyo elemento esencial es que “la decisión fundamental en favor o en contra de uno de los sistemas morales en cuestión no es en sí misma de carácter moral, ni se halla basada en consideración o sentimiento moral alguno, sino en la predicción histórica científica”. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, ob. cit., p. 418. Sin embargo, hay que decir que Popper captó perfectamente la presencia de un contenido ético en la vida y la obra de Marx, subyacente a sus afirmaciones científicas. De manera inequívoca ha escrito: “Pero si bien Marx se opuso vehementemente a la tecnología utópica, así como también a toda tentativa de justificación moral de los objetivos socialistas, sus escritos contienen, indirectamente, una teoría ética. Ésta aparece principalmente en sus estimaciones morales de las instituciones sociales. Después de todo, la condenación marxista del capitalismo es, en esencia, una condenación moral. Se condena al sistema por su cruel injusticia intrínseca combinada con la completa justicia y corrección ‘formales’ que lleva aparejadas. (...) Marx no combatió la riqueza ni alabó la humildad. Odió al capitalismo no por su acumulación de riquezas sino por su carácter oligárquico; lo odió porque en ese sistema la riqueza significa poder político de unos hombres sobre otros”. *La sociedad abierta y sus enemigos*, ob. cit., p. 412. En el capítulo que sigue discuto esta problemática.

e igualitarias rechaza como fases superadas del movimiento. Marx simpatiza con los movimientos tempranos en contra de la opresión no porque acepte sus ideologías sino porque para él constituyen una herencia que ha de ser venerada, preservada y llevada a la victoria. Marx se alía con todas las luchas contra la opresión porque, como todo agente histórico autoconsciente, se elige a sí mismo eligiendo sus ancestros.⁸²

Pero Wood no acaba de comprender que es sólo asumiendo ciertos valores o ideales que se puede hacer tal elección.⁸³ Valores e ideales que Marx elige *incluso* cuando colisionan con las “necesidades históricas”. En el caso de la moderna clase obrera (así lo creía Marx) los ideales socialistas coincidían con la necesidad histórica. No había, pues, ninguna elección que hacer. Pero no es ésa la situación con Espartaco, Münzer o la comuna parisina.⁸⁴ Allí ideales y “necesidad

82 A. Wood, “Marx y la igualdad”, *Zona Abierta*, N° 51-52, 1989, pp. 185-186.

83 “(...) pienso que el apoyo de Marx a los movimientos de oposición a la opresión social se basa en juicios sobre el significado histórico de la opresión en la época presente, y no en algún principio general de libertad, justicia o igualdad”. A. Wood, “Marx y la igualdad”, p. 184. Pero si se elimina la dimensión ético-valorativa (ciertos ideales de libertad, justicia, auto-realización) no hay ninguna razón por la cual un moderno movimiento socialista deba elegir como ancestros a los derrotados luchadores contra la opresión en tiempos pretéritos, y no a los realizadores de las necesidades históricas del pasado. Wood afirma: “El lado ‘bueno’ del capitalismo no puede separarse de su lado ‘malo’. Lo importante ahora es aprovechar las oportunidades que el capitalismo ha creado, oportunidades que están más allá del capitalismo mismo. A ese fin, nuestras simpatías deben estar del lado de aquél movimiento histórico que tenga el poder de realizar plenamente las potencialidades de nuestra situación histórica” (p. 185). Pero esta afirmación no resulta compatible con lo que el mismo Wood afirma en el párrafo reproducido en el texto principal. Si es cierto que Marx simpatizó con Espartaco y con Münzer por su supuesto parentesco con el proletariado (se trata, como es obvio, de un parentesco simbólico, y no factual), cabe preguntarse por qué no buscó ese parentesco en los movimientos que en el pasado tuvieron el poder de realizar plenamente las potencialidades de su situación histórica.

84 Obsérvese por lo demás, que si resulta injustificado, por las razones expuestas por Danto, hablar de “necesidades históricas” referidas al futuro (éste sería el pecado de las filosofías substantivas de la historia), no sucede lo mismo en relación al pasado: allí sí podría ser legítimo hablar de necesidades históricas. Al respecto véase C. Pereyra, “La necesidad en la historia”, en *El sujeto de la historia*. México: Alianza, 1988 (1984).

histórica” colisionan. Entonces hay que elegir: o los ideales o la necesidad. ¡Y no hay dudas de cuál es la elección de Marx!

Ahora bien, ¿resultan compatibles las posiciones defendidas en estos escritos con las que asumiera Engels en los casos de los esclavos, los insurgentes campesinos suizos y la anexión de Texas y California? Definitivamente no. Si la anexión de California y Texas impulsada por los plantadores esclavistas en el siglo XIX es considerada un progreso de la Civilización, entonces no hay razón alguna para pensar que la defensa del modo de producción esclavista en el siglo I no fuera también un progreso. Dicho crudamente: Espartaco y los suyos se levantaron en contra de la Civilización. Tampoco parece posible compatibilizar el apoyo a los campesinos de Müntzer con la crítica a la resistencia de los campesinos suizos. Desde luego, una forma de salvar la coherencia de estos textos es postular un cambio de concepción operado con el paso del tiempo. Y es verdad: no hallamos en escritos posteriores a 1849 reiteración de las opiniones sobre los campesinos suizos o la anexión de Texas y California. Sin embargo, no tenemos manera de saber si se operó efectivamente tal cambio: simplemente, Engels no vuelve a hablar de esos temas. Se podría conceder –en vista de la posición que tomó ante la insurgencia de Müntzer y de la gradual toma de conciencia por parte de él y de Marx de las lacras del colonialismo y de las singularidades del desarrollo desigual del capitalismo– que es dudoso que en los últimos años de su vida Engels defendiera las posiciones que mantuvo en 1849, en los casos de Suiza y California. Hemos visto, sin embargo, que no modificó su posición respecto a los esclavos. Se podría intentar, con todo, una segunda línea de defensa para este caso. Es posible argumentar que Engels apoyaba a los pueblos, clases o grupos oprimidos, *salvo cuando son agentes de la contrarrevolución*. Las pocas simpatías que Engels manifiesta por los esclavos oprimidos estaría determinada por la convicción (errada o no) de que esos pueblos eran y serían un vehículo de la reacción.

Creo, sin embargo, que es más plausible y más productivo interpretar la discordancia de posiciones que hemos documentado como la manifestación de tensiones latentes, de conflictos no resueltos dentro del pensamiento de Marx y Engels. Estas tensiones pueden ser graficadas en el simultáneo intento de fundar el socialismo en el análisis de las tendencias históricas, y no en ideales de ninguna especie, con la repulsa de la *Realpolitik*, es decir, la política oportunista que sacrifica el horizonte revolucionario a supuestas exigencias del presente. La prueba más contundente de la repulsa que Marx sentía por la *Realpolitik* se encuentra en la carta que le enviara a Kugelmann el 23 de febrero de 1865, en la que podemos leer:

Lassalle se descarriló porque era un “*Realpolitiker*”. (...) No hizo sino imitar a los caballeros de la *National Verein*; pero en tanto que éstos invocaban a la “reacción” en interés de la clase media, Lassalle le daba la mano a Bismarck en interés del proletariado. Esos caballeros tuvieron mayor justificación que Lassalle, por cuanto el burgués está acostumbrado a considerar “realidad” los intereses pegados a su nariz, y por cuanto esta clase ha pactado un compromiso en todas partes, incluso con el feudalismo, en tanto que, por su propia naturaleza, la clase obrera debe ser sinceramente *revolucionaria*. (...) Por otra parte, los obreros alemanes estaban demasiado “corrompidos” por la despreciable “política práctica” que había inducido a la burguesía alemana a tolerar la reacción de 1849-1859 y el embotamiento del pueblo, como para no saludar con alborozo a un salvador curandero como éste, que les prometía llevarlos de un salto a la tierra prometida.

“(...) Creo que Schweitzer y Cía. tienen intenciones honestas, pero son “*Realpolitiker*”. Quieren acomodarse a las circunstancias existentes sin rendir este *privilegio* de la “política realista” al uso exclusivo del Sr. Miquel y Cía. (...)”

Pero como no soy un “*Realpolitiker*”, he hallado necesario romper toda relación con el *Social-Demokrat* en una declaración pública fir-

mada por mí y por Engels (...). Usted comprenderá al mismo tiempo por qué por el momento no puedo hacer *nada en Prusia*. El gobierno de ahí ha rehusado redondamente renaturalizarme como ciudadano prusiano. Sólo se me permitiría hacer ahí una *agitación* que fuese aceptable para el Sr. Bismarck.

Prefiero cien veces mi *agitación* aquí, a través de la Asociación Internacional. Su influencia sobre el proletariado inglés es directa y de la mayor importancia. Ahora estamos produciendo un revuelo por el asunto del sufragio general, que, desde luego, *tiene aquí un significado completamente distinto* del que tiene en Prusia.

En general, el progreso de esta “Asociación” supera *todas las expectativas*, aquí, en París, Bélgica, Suiza e Italia. Sólo en Alemania, naturalmente, se me oponen los sucesores de Lassalle en primer lugar porque tienen un miedo atroz de perder su importancia y en segundo lugar porque tienen conciencia de mi aversión a lo que los alemanes llaman “*Realpolitik*” (se trata de esa clase de *realidad* que sitúa a Alemania tan por detrás de todos los países civilizados) (...).

O visto desde otro ángulo: son las tensiones resultantes de pensar el desarrollo del capitalismo simultáneamente como un progreso espectacular y como una catástrofe monstruosa.

Capítulo III

Marx, Engels y los revolucionarios rusos

Quien haya leído el apasionante libro de Franco Venturi sobre (...) los populistas rusos en aquella época y sepa comparar esto con lo que decían y hacían los dirigentes de otros movimientos sociopolíticos contemporáneos en Europa entenderá enseguida el por qué de las simpatías del viejo Marx, de sus precisiones y de sus matizaciones.

Francisco Fernández Buey¹

(i) Introducción

Rusia, fines del siglo XIX. Contemporáneos a Marx y Engels, varios grupos de hombres y mujeres se lanzan al asalto del poder zarista –incluyendo un buen número de espectaculares acciones “terroristas”–, mientras discuten apasionadamente sobre las posibilidades de desarrollar el socialismo en Rusia sin pasar por una etapa capitalista, aprovechando las propiedades comunitarias de

1 F. Fernández Buey, *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo, 1998, p. 226.

las aldeas campesinas. Muchos de estos revolucionarios se llamaban a sí mismos *narodniki* (populistas).

Existen grandes dificultades para definir al “populismo” en general y al ruso en particular. Más adelante volveré sobre este tema, que será abordado con cierta minuciosidad. De momento me conformo con considerar “populista” a cualquier pensador o grupo político que defendiera la tesis de la posibilidad de evitar o detener el desarrollo capitalista en Rusia, empleando los cimientos colectivistas de las comunas campesinas para un desarrollo socialista. Se trataría de la posibilidad, pues, de un socialismo campesino. Esta perspectiva, esta hipótesis, esta posibilidad constituyó el aporte más original de los socialistas rusos al pensamiento revolucionario universal. Sus orígenes pueden ser hallados en algunas ideas sostenidas por los “decembristas” que se alzaron contra el zarismo en 1825. Esta insurrección liberal, ahogada a sangre y fuego, sentó en gran medida las bases del socialismo ruso. El más radical de los “decembristas”, Pestel, avizoró la posibilidad de un desarrollo socialista con base en las comunas rurales en *La ley rusa*, obra inédita en su tiempo pero que formó parte de las pruebas contra los conspiradores utilizadas por el tribunal que los condenó. *La ley rusa* horrorizó al Zar Nicolás I lo suficiente como para prohibir que la viera la totalidad de la comisión investigadora del alzamiento.² La posibilidad de un socialismo de base campesina reaparecería en la década de los cuarenta, asociada esta vez a una perspectiva fourierista, en el pensamiento de Petrashevski. En las dos décadas siguientes se afianzaría y popularizaría (ya despojada de connotaciones fourieristas) en los escritos de Herzen y (con un talante más radical) de Chernychevski, hasta constituir el fundamento de un poderoso movimiento político e intelectual en el último tercio del siglo XIX, que daría lugar a una poderosa organización política *Zemlia i Volia* (*Tierra y Libertad*), creada 1876. En 1879 *Zemlia i*

2 Ver F. Venturi, *El populismo ruso*. Madrid: Alianza Universidad, vol. I, pp. 102-110.

Volia se escindiría en dos grupos: *Narodnaia Volia* (*La voluntad del pueblo*) y *Cherni Peredel* (*El Reparto Negro*). De ambos, *Narodnaia Volia* sería el más numeroso e influyente. Se caracterizaría por una serie de atentados contra la vida del Zar, que desembocarían en el tiranicidio de Alejandro II el 1º de marzo de 1881. *Cherni Peredel* tendría una débil y corta vida, pero de su seno surgiría poco después, bajo el liderazgo de Plejanov, el autodenominado “marxismo” ruso, cuya nota distintiva, sintomáticamente, sería el negar la posibilidad de una revolución socialista de base campesina.

• • •

La actitud de Marx para con los “populistas” rusos, al momento de la publicación del volumen I de *El capital*, parece haber sido más bien negativa, aunque es obvio que por entonces casi no tenía conocimiento de la literatura populista ni de las acciones emprendidas por los *nadodniki*. Un único autor populista –Herzen– es citado en la primera edición de *El capital*, y en los términos más despectivos.³ Por otra parte, Marx no parece considerar la más mínima posibilidad de “saltar” etapas del desarrollo social, lo cual era una de las ideas fuertes de los populistas, que anhelaban que Rusia evitara el paso por el capitalismo. En un pasaje famoso y controvertido del Prefacio se puede leer: “El país que está más desarrollado industrialmente sólo muestra, a los menos desarrollados, ¡la imagen de su propio futuro!”. Ya veremos que existe una polémica respecto a si el alcance de estas palabras es universal, o si sólo se aplica a la situación de los restantes países de Europa occidental del siglo XIX. Pero sea cual fuere la respuesta que elijamos, es imperioso dejar en claro que el Marx de 1867 todavía no se ha formulado de modo explícito el interrogante respecto a si el capitalismo podría ser evitado o abortado. Esta pregunta surgirá a partir del contacto con los revolucionarios rusos.

3 Ver K. Marx, *El capital*, 1/3, ob. cit., p. 1080.

Muy poco después de la publicación de *El capital*, en 1868, Marx inicia su contacto epistolar con Nicolai Danielsón –quien le había solicitado autorización para traducir la obra al ruso–, y para octubre de 1869 comienza a aprender el idioma de Dostoievsky, tarea en la que avanza muy rápidamente: en febrero de 1870 ya había logrado leer 150 páginas de la obra de V. V. Bervi-Flerovski, *La situación de la clase obrera en Rusia*, recientemente publicada y que le había sido enviada por Danielsón. Aunque Marx tiene en muy alta consideración al libro de Flerovski, no hay indicios de que por entonces haya tomado seriamente en consideración –y mucho menos aceptado– las concepciones populistas sobre la comuna rusa y las posibilidades que la misma brindaría para “saltar” la etapa capitalista.⁴ Al parecer, estas opiniones comenzaron a formar parte de su universo intelectual como consecuencia de las conversaciones que mantuvo con Germán Lopatin, quien visitó a Marx en julio de 1870.

Germán Alexandrovich Lopatin (1845-1918) fue un revolucionario ruso de vida novelesca. Hijo de una familia de origen noble,

4 Ver H. Wada, “Marx y la Rusia revolucionaria”, en T. Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa*, ob. cit., pp. 65-66. Marx le envía a Engels los siguientes comentarios sobre el libro de Flerovski: “He leído las 150 primeras páginas del libro de *Flerovski* (se ocupan de Siberia, el norte de Rusia y Astraján). Ésta es la primera obra donde se dice la verdad acerca de la situación económica rusa. El autor es decididamente enemigo de lo que llama ‘optimismo ruso’. Nunca fui demasiado optimista acerca de este Eldorado comunista, pero Flerovski supera toda previsión. Es realmente maravilloso, e indudablemente marca un gran cambio, el hecho de que una cosa como ésta haya podido publicarse en Petersburgo.

“Su método de exposición es muy original; en algunos pasajes recuerda a Monteil. Se nota que el hombre ha recorrido mucho y observado todo personalmente. Odio mortal contra los terratenientes, capitalistas y funcionarios. Nada de doctrina socialista, nada de misticismo acerca de la tierra (si bien está en favor de la propiedad comunal), nada de exageraciones nihilistas. Aquí y allá cierta cantidad de disparates bienintencionados los que, con todo, corresponden al nivel de desarrollo alcanzado por la gente a la que se dirige el libro. De todos modos, este es el libro más importante que ha aparecido desde tu *Situación de la clase obrera*. La vida de familia de los campesinos rusos –el espantoso castigo de las mujeres, el vodka y las concubinas– también está bien descrita. Por eso me vendría muy bien que me enviases las mentirosas fantasías del ciudadano Herzen”. Carta a Engels, 10 de febrero de 1870, en *Correspondencia*, ob. cit., pp. 234-235.

se convirtió desde muy joven en uno de los más activos militantes de las organizaciones populistas. Mantuvo por muchos años una fuerte amistad con Marx, que sólo culminaría con la muerte de este último. En la correspondencia de Marx con Danielsón son frecuentes las referencias a Lopatin, a quien tanto Marx como Danielsón –que firmaban sus cartas con seudónimos para despistar a la censura– se referían llamándolo “Mr. Mutual”, “amigo” o “nuestro amigo en común”. Por intermedio de Danielsón, Marx enviaba saludos a Lopatin o solicitaba noticias suyas, en un tono de inconfundible aprecio personal. En una ocasión llegó a escribirle a su interlocutor ruso: Sus noticias sobre “nuestro ‘amigo común’” nos alegraron mucho a mí y a mi familia. Hay pocas personas a las que quiera y estime tanto.⁵ Lopatin tradujo la mayor parte del libro I de *El capital* al ruso, fue miembro del Consejo General de la Primera Internacional, y colaboró con Marx en la lucha contra Bakunin. Era un gran admirador de Chernychevski, y organizó la frustrada fuga del sabio ruso de su reclusión siberiana en 1872, hecho por el que fue arrestado en Irkutsk, aunque en 1873 logró escapar.⁶

Fue por influjo de Lopatin que Marx comenzó a leer a Chernychevski; y las lecturas de algunos trabajos del intelectual revolucionario lo convencieron de que valía la pena *tomarse en serio* la hipótesis de que la comuna campesina –*obschina*– pudiera servir de base para el socialismo. A partir de estas lecturas y de estos intercambios el juicio de Marx sobre Rusia –que hasta ese momento había sido general y violentamente negativo, viendo en ella y en el zarismo el núcleo de la reacción europea– comienza a cobrar matices. La posibilidad de una Rusia revolucionaria se va haciendo

5 Carta de Marx a Danielsón, 28 de mayo de 1872.

6 El lector interesado en conocer más detalles de la vida de Germán Lopatin puede consultar la obra de Franco Venturi, *El populismo ruso*, Madrid, Alianza Universidad, 2 volúmenes, especialmente el vol. 2, p. 583-86. También puede consultarse a Jonathan Sanders, “La escena rusa: nota biográfica”, en T. Shanin, *El Marx tardío y la vía rusa*, ob. cit., p. 223.

un lugar, trabajosamente, en su pensamiento.⁷ La prueba más temprana –si bien indirecta– de que Marx consideraba plausibles las opiniones de Chernychevski se halla en una carta que le enviara Elizaveta Dmitrievna Tomanovskaya, miembro de la sección rusa de la Internacional. Tomanovskaya, que había visitado a Marx en Londres a finales de 1870, le escribe en una carta fechada el 7 de enero de 1871:

En cuanto a la posibilidad alternativa que usted propone acerca de los destinos de la comuna campesina en Rusia, desafortunadamente su disolución y su transformación en pequeñas propiedades son más probables. Todas las medidas del gobierno (...) están dirigidas al exclusivo propósito de introducir la propiedad individual por medio de la abolición de la práctica de la garantía colectiva.

A continuación Tomanovskaya le pregunta a Marx si ha leído el libro de Haxthausen, ofreciéndose a enviarle una copia en caso negativo; y prosigue:

El libro incluye muchos hechos y datos verificados acerca de la organización y dirección de la comuna campesina. En los diversos artículos acerca de la propiedad comunal que está usted leyendo ahora podrá observar que Chernychevski con frecuencia se refiere a este libro y lo cita.⁸

El contenido de esta carta es elocuente. Como concluye Haruki Wada, “demuestra claramente que Marx o bien dijo o bien escribió a Tomanovskaya que estaba leyendo el trabajo de Chernychevski sobre la comuna campesina rusa y que pensaba que valía la pena tomar en cuenta la cuestión planteada por éste, es decir, el interro-

7 Los artículos compilados por Shanin en *El Marx tardío y la vía rusa* dan cuenta del cambio de perspectiva del pensamiento de Marx, quien hasta finales de la década de los sesenta sólo ve en Rusia un bastión de la reacción europea, mientras que a partir de allí es un agudo observador y un ardiente partidario del desarrollo subterráneo de una Rusia revolucionaria: Marx morirá, de hecho, esperando una inminente revolución rusa.

8 Ver H. Wada, “Marx y la Rusia revolucionaria”, ob. cit., p. 67.

gante populista acerca de la ‘alternativa’: ¿estaba destinada a desaparecer la propiedad comunal de la tierra?, ¿o bien sobreviviría en el eje de la regeneración social de Rusia? La opinión de Marx había cambiado mucho”.⁹

Un síntoma del cambio que estaba experimentado la perspectiva marxiana lo encontramos en la segunda edición del Libro I de *El capital*, publicada a principios de 1873. Esta edición posee muy pocas modificaciones respecto a la de 1867, pero entre ellas se cuenta la eliminación del signo de exclamación en la frase del Prefacio en la que se dice que los países industrialmente más avanzados muestran al resto la imagen de su propio futuro, y la eliminación de la nota en la cual Marx trataba burlescamente a Herzen y su “comunismo ruso”. Además, en el Posfacio de esta edición Chernychevski es citado elogiosamente: Marx lo llama “el gran sabio y crítico ruso”.

Detengámonos un momento en uno de los núcleos del pensamiento de Chernychevski. El sabio ruso señalaba que la propiedad comunal de la tierra en Rusia no era en modo alguno un “rasgo misterioso peculiar sólo de la naturaleza de la Gran Rusia”. Con esto se diferenciaba del misticismo chovinista de los intelectuales paneslavistas, que muchas veces habían sido (y serían) un brazo ejecutor (consciente o inconscientemente) de los designios del zar. Lejos de ser la manifestación del espíritu particular del pueblo ruso, de la *velikaya russkaya dushá* (gran alma rusa), la supervivencia de la comuna campesina era “el resultado de las circunstancias desfavorables del desarrollo histórico de Rusia”. Sin embargo, Chernychevski creía que junto a los rasgos negativos del desarrollo histórico ruso, había algunos aspectos potencialmente positivos, que podrían servir para evitar los padecimientos que el capitalismo infligía al proletariado occidental:

9 Ídem., pág. 66-67. Wada exagera, sin embargo, tanto al postular que Marx era en 1867 un evolucionista unilineal plenamente consciente, cuanto en la rapidez con que acepta las ideas de Chernychevski. Ver más adelante.

Cuando ciertos fenómenos sociales en determinada nación alcanzan un estado avanzado de desarrollo, la evolución de los fenómenos hasta ese mismo estado en otras naciones atrasadas puede alcanzarse mucho más rápidamente que en la nación adelantada (...). Esta aceleración consiste en el hecho de que el desarrollo de ciertos fenómenos sociales en las naciones atrasadas, gracias a las influencias de la nación adelantada, se ahorra una etapa intermedia y salta directamente de una etapa inferior a otra más elevada.¹⁰

La lección era clara: el desarrollo del Occidente avanzado tornaba posible que Rusia saltara de la comunidad campesina al socialismo, evitando el capitalismo. Marx leyó los escritos en los que Chernychevski exponía estas ideas, y quedó fuertemente impresionado por las mismas. En adelante, el porvenir de la comuna rusa y las posibilidades de edificar el socialismo sobre ella concitarían su atención, dedicando a estos problemas largas horas de estudio minucioso.

Estas ideas, empero, no arraigarían en Marx de un día para el otro: se desarrollaron a lo largo de un escabroso sendero intelectual no exento de idas, venidas y detenciones. Aunque ya en 1870 la hipótesis de un “salto” de la etapa capitalista le parecía digna de atención, todavía en 1874 –en sus notas a *Estatalismo y anarquía* de Bakunin– insistía en que “una revolución radical (...) sólo es posible cuando, con el desarrollo capitalista, el proletariado industrial ocupa al menos una posición importante entre la masa del pueblo”, y se burlaba de Bakunin porque éste espera “que la revolución social europea, establecida sobre la base de la producción capitalista,

10 N. G. Chernychevski, citado por H. Wada, ob. cit., p. 69. La concepción de Chernychevski es semejante, pero anterior, a la teoría del “desarrollo desigual y combinado” que Trotsky expusiera en *Resultados y perspectivas* (1905). Buenos Aires: El Yunque, 1975 y en *Historia de la revolución rusa* (1929). Buenos Aires: Antídoto, 1997 (tres volúmenes). Trotsky no cita a Chernychevski, pero no se puede descartar que, en lo que hace al desarrollo desigual y combinado, se haya inspirado en el sabio perseguido, a quien leyó cuando tenía unos dieciocho años. Ver I. Deutscher, *Trotsky, el profeta armado* (1954). México: Era, 1987, p. 37.

tenga lugar al nivel de los pueblos agrícolas y de los pastores rusos o eslavos”.¹¹

(ii) Engels y Tkachev

La primera evidencia positiva de aceptación de la posibilidad de que la comuna campesina sirviera de base para la edificación del socialismo proviene, curiosamente, de la pluma de Engels, en su polémica con Tkachev de 1874-75. Tkachev era un activo militante populista que ardía de impaciencia revolucionaria. Su impaciencia, sin embargo, estaba muy lejos de la urgencia irrazonada de un Nechaev.¹² La posición de Tkachev hallaba sustento en un profundo análisis intelectual, en el que los elementos históricos, sociológicos y políticos se veían sólidamente ensamblados. Veamos con cierto detalle sus argumentos.

En 1874, en el fascículo N° III de *Vpered* –la publicación que dirigía Lavrov– Tkachev expuso sin medias tintas su posición, lo cual le llevaría a romper con Lavrov:¹³

La clase de los nobles terratenientes está arruinada, es débil, carece por completo de fuerza, tanto numéricamente como por su posición política. Nuestro *tiers état* está compuesto en más de la mitad por proletarios, por miserables, y sólo en la minoría empiezan a formarse verdaderos burgueses en el sentido occidental de la palabra. Pero,

11 Las citas de las notas de Marx están tomadas de D. Sayers y Ph. Corrigan, “El último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje”, en *El Marx tardío*, ob. cit., p. 106. Una circular privada de la Internacional fechada el primero de enero de 1870, y que contaba sin dudas con el visto bueno de Marx, sostenía que si bien la iniciativa revolucionaria se originaría en Francia, sólo Inglaterra podría servir de base para una revolución económica seria. Ver F. Mehring, *Carlos Marx*. Madrid: Grijalbo, 1967, p. 438.

12 Sobre Nechaev ver F. Venturi, *El populismo ruso*, ob. cit., vol. II, pp. 583-627.

13 Lavrov era partidario del desarrollo de la propaganda revolucionaria, mas no de acciones directamente insurreccionales. Su objetivo era prepararse y preparar al pueblo para la revolución, no hacerla de inmediato.

naturalmente, no se puede esperar que tales condiciones sociales favorables para nosotros persistan durante mucho tiempo. Aunque lenta y débilmente, también nosotros nos movemos por la vía del desarrollo económico, y este desarrollo está sometido a las mismas leyes y se realiza en la misma dirección que el desarrollo económico de los estados occidentales. La *obschina* empieza a disolverse, el gobierno hace todos los esfuerzos por aniquilarla y destrozarla definitivamente. En la clase campesina se está formando una clase de *kulaks*, compradores y arrendatarios de tierras campesinas y nobiliarias, una aristocracia campesina. El libre paso de la propiedad de la tierra de mano en mano encuentra cada día menores obstáculos; la ampliación del crédito agrario, el desarrollo de las operaciones monetarias aumentan día tras día; los *pomeshiki*, *volens nolens*, se ven en la necesidad de introducir mejoras en el sistema de su agricultura. Semejante progreso va generalmente acompañado por un desarrollo de la industria nacional, por una ampliación de la vida urbana. Existen por lo tanto entre nosotros, en este momento, todas las condiciones para la formación, por un lado, de una fortísima clase conservadora de campesinos –propietarios y *farmers*–, y, por otra, de una burguesía del dinero, del comercio, de la industria, de capitalistas, en suma. A medida que estas clases se formen y refuercen, la situación del pueblo empeorará inevitablemente y la *chance* de éxito de una revolución violenta será cada vez más problemática. Por eso no podemos esperar. Por eso afirmamos que en Rusia es realmente indispensable la revolución, e indispensable precisamente ahora. No admitimos ningún aplazamiento, ningún retraso. *Ahora*, o quizás, muy pronto, *¡nunca!* Ahora las circunstancias están en nuestro favor, dentro de diez o veinte años estarán contra nosotros. ¿Comprendéis todo esto? ¿Comprendéis la verdadera razón de nuestra prisa, de nuestra impaciencia?¹⁴

En su tiempo, estas ideas causaron una profunda impresión. El propio Engels se ocuparía de ellas, dando inicio a una paradójica

14 Tkachev, “Vpered”, fasc. III, citado en Franco Venturi, *El populismo ruso*, ob. cit., vol. II, pp. 655-656.

polémica con Tkachev. Paradójica porque Tkachev fue uno de los primeros rusos en leer a Marx y en defender sus ideas. Ya en 1865 hacía profesión de fe de lo que creía era la doctrina histórica de Marx:

Sostengo que todos los fenómenos del mundo moral e intelectual corresponden en último extremo a los fenómenos del mundo económico y a la “estructura económica”, por usar la expresión utilizada por Marx. El desarrollo y la tendencia de los principios económicos condicionan la evolución y la tendencia de las relaciones políticas y sociales en general, dejan su huella en el mismo proceso intelectual de la sociedad, en su moral, en sus concepciones políticas y sociales.¹⁵

Y doblemente paradójica resulta esta polémica porque, como veremos luego, apenas unos pocos años después Engels escribirá que si en algún lugar la perspectiva blanquista (la revolución como acto de un pequeño grupo de conspiradores, tal y como la concebía Tkachev) tuvo razón de ser, ese lugar era Rusia.

La polémica se inició de modo casual. Mientras realizaba la crítica de los escritos de P. L. Lavrov, Engels se topó con el folleto “Las tareas de la propaganda revolucionaria en Rusia”, de Tkachev, a quien ridiculizó como un estudiante novato. Enfurecido, Tkachev respondió con la publicación de un opúsculo titulado “Carta abierta al señor Friedrich Engels”. Engels, por su parte, contestó en el artículo “Acerca de la cuestión social en Rusia”, publicado en el periódico socialista alemán *Volksstaat* en 1875.

El lenguaje de Engels en este último escrito es bastante rudo, lo cual se debe menos al contenido de la polémica en sí, que al contexto de la lucha político-ideológica entre bakuninistas y marxistas en el seno de la I Internacional. Engels, de hecho, creyó –equivocadamente, tal como lo reconocería en un *postscriptum* de 1894– que Tkachev era un vocero de Bakunin, cuando en realidad

15 Citado por Venturi, *El populismo ruso*, ob. cit., vol. II, p. 637.

el revolucionario ruso era y se proclamaba blanquista. Con tono profesoral, Engels se explaya sobre el contenido del socialismo moderno e indica los yerros de Tkachev en este terreno:

La revolución a que aspira el socialismo moderno consiste, brevemente hablando, en la victoria del proletariado sobre la burguesía y en una nueva forma de organización de la sociedad mediante la liquidación de las diferencias de clase. Para ello se precisa, además de la existencia del proletariado, que ha de llevar a cabo esta revolución, la existencia de la burguesía, en cuyas manos las fuerzas productivas de la sociedad alcanzan ese desarrollo que hace posible la liquidación definitiva de las diferencias de clase... Por tanto, quien sea capaz de afirmar que es más fácil hacer la revolución en un país donde, *aunque* no hay proletariado, no hay *tampoco* burguesía, demuestra exclusivamente que debe aún estudiar el abecé del socialismo.¹⁶

El tono de escandalizado repudio adoptado por Engels se mantiene cuando aborda la problemática de la revolución al nivel más concreto de la situación rusa del momento:

Es evidente que a partir de la abolición de la servidumbre la situación de los campesinos rusos se ha hecho insoportable y que no puede continuar así mucho tiempo; que, por esta sola causa, en Rusia se avecina una revolución. Pero queda en pie el interrogante: ¿Cuál puede ser, cuál será el resultado de esta revolución? El señor Tkachev dice que será una revolución social. Esto es tautología pura. Toda verdadera revolución es social, porque lleva al poder a una nueva clase y permite a ésta transformar la sociedad a su imagen y semejanza. Pero el señor Tkachev quiere decir que la revolución será socialista, que implantará en Rusia, antes que nosotros lo logremos en Occidente, la forma de sociedad hacia la que tiende el socialismo de la Europa Occidental, y ello ¡en una sociedad en la que el proletariado y la burguesía sólo aparecen, por el momento, esporá-

16 F. Engels, "Acerca de la cuestión social en Rusia", en Marx y Engels, *El porvenir de la comuna rural rusa*, ob. cit., T. II, p. 71.

dicamente y se encuentran en un bajo nivel de desarrollo! ¡Y se nos dice que esto es posible porque los rusos constituyen, por decirlo así, el pueblo escogido del socialismo al poseer arteles y la propiedad comunal de la tierra!¹⁷

Sin embargo, y a pesar del tono impugnador y por momentos hiriente, Engels no dice algo tan distinto de lo que defendía Tka-chev:

(...) la propiedad comunal en Rusia se halla ya muy lejos de la época de su prosperidad y, por cuanto vemos, marcha hacia la descomposición. Sin embargo, no se puede negar la posibilidad de elevar esta forma social a otra superior, si se conserva hasta que las condiciones maduren para ello y si es capaz de desarrollarse de modo que los campesinos no laboren la tierra por separado, sino colectivamente. Entonces, este paso a una forma superior se realizaría sin que los campesinos rusos pasasen por la fase intermedia de propiedad burguesa sobre sus parcelas. Pero ello únicamente podría ocurrir si en la Europa occidental estallase, antes de que esta propiedad comunal se descompusiera por entero, una revolución proletaria victoriosa que ofreciese al campesino ruso las condiciones necesarias para este paso y, concretamente, los medios materiales que necesitaría para realizar en todo su sistema de agricultura la revolución necesariamente a ello vinculada.¹⁸

Engels reconocía que tanto los *artel* (cooperativas) como la *obschina* (comuna rural) podían ser destruidos por el desarrollo de las formas capitalistas de propiedad, o servir de base para una reestructuración socialista sin “el paso intermedio de la propiedad privada burguesa individual de la tierra”. Ésta es la primera vez que Marx o Engels reconocen explícitamente la posibilidad de “saltar” la etapa capitalista. Y aunque la idea fuera enunciada por Engels, es indiscutible que se la debía a Marx, quien a su vez la había tomado de Chernychevski.¹⁹

17 F. Engels, “Acerca de la cuestión social en Rusia”, ob. cit., pp. 74-75.

18 F. Engels, “Acerca de la cuestión social en Rusia”, ob. cit., p. 80.

19 Marx proveyó a Engels de todos los materiales necesarios para su réplica.

El análisis engelsiano coincidía con el de Tkachev en un punto sustancial: ambos consideraban posible una revolución directamente socializante en Rusia, que evitara la fase de la propiedad burguesa. La única diferencia de calado entre ambos autores es el requisito que Engels reclama para que esta posibilidad se concrete: el estallido de una *revolución proletaria victoriosa en Europa occidental*. Ni Engels ni Tkachev negaban la complementariedad de los movimientos revolucionarios de Europa occidental y oriental; pero el primero consideraba que el futuro del socialismo ruso dependía de las victorias revolucionarias en Occidente (por lo menos tanto como de la acción interna), mientras que Tkachev pensaba la revolución rusa como un fenómeno básicamente autosuficiente.²⁰ De todos modos, y puesto que Marx y Engels consideraban que las posibilidades revolucionarias en Europa occidental eran poco menos que nulas luego de la derrota de la Comuna de París, esperaban que la revolución rusa –a la que consideraban inminente– fuera “de la mayor importancia para toda Europa”.

Marx y Engels sospechaban que tras Tkachev se escondía la mano de Bakunin, su adversario recientemente expulsado de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Sus sospechas –como ya se expuso– eran infundadas, pero parece indudable que influyeron en el tono de la polémica. Ante todo se trataba de defender la prioridad del proletariado occidental sobre el campesinado oriental como fuerza revolucionaria socialista. Pero no hay razones para dudar de la autenticidad de la hipótesis de que la propiedad colectiva podría servir de base para la edificación socialista, a condición de que: a) se realizara una revolución a tiempo dentro de Rusia que, b) se viera apoyada por una revolución proletaria en Occidente. Esto último –la revolución proletaria en Occidente– es lo único que diferenciaba el planteo de Marx y Engels hacia 1875 del de Chernychevski o Tkachev, que pensaban que la eventual revolución rusa podría importar

20 Esta controversia, pues, se anticipa en medio siglo a la polémica entre Stalin y Trotsky en torno al “socialismo en un solo país”.

la tecnología industrial desarrollada en Occidente por el capitalismo, insertándola en sus formas colectivas de propiedad, con independencia del triunfo del proletariado occidental.²¹

(iii) La carta al editor de *Otechestvennyye Zapiski*

De la pluma de Marx, el documento más temprano que explícitamente reconoce la posibilidad de una alternativa al capitalismo para el desarrollo de Rusia data de 1877, cuando escribió una carta dirigida al editor de la publicación rusa *Otechestvennyye Zapiski* (*Anales Patrios*), aunque no llegó a enviarla.

La carta fue encontrada entre los papeles dejados por Marx a su muerte. Engels hizo varias copias de la misma y envió una de ellas el 6 de marzo de 1884 a Vera Zasulich, que por entonces vivía en Ginebra. Zasulich la tradujo del francés en que estaba originariamente redactada y la reprodujo litográficamente, precedida de la siguiente observación: “Debido a la aparición en nuestra literatura revolucionaria de marxistas más marxistas que el propio Marx, publicamos esta carta como un interesante documento aún no divulgado en ninguna parte”. La mayor parte de la edición, empero, cayó en manos de la policía. La carta sería luego publicada en el *Vestnik narodni voli* (*El Mensajero de la Voluntad Popular*), N° 5, 1886.²²

La carta al director de *Otechestvennyye Zapiski* es una réplica al artículo “Karl Marx ante el tribunal del señor Zhukovski”, publicado por Mijailovski en 1877, bajo la firma “H. H.”. El escrito de

21 Tkachev imaginaba la revolución a partir de un pequeño grupo de conspiradores, y no como un evento de masas. No hay indicios de que Chernyshevski aceptara esta perspectiva. Y en cuanto a Engels, siempre combatió, al igual que Marx, al “blanquismo”, pero al igual que este último, a comienzos de la década de los ochenta del siglo XIX creyó que las peculiares condiciones rusas tornaban viable una perspectiva blanquista: de allí el apoyo de ambos a *Narodnaia Volia*, tema sobre el que volveré después.

22 K. Marx, N. Danielsón, F. Engels, *Correspondencia 1868-1895*. México: Siglo XXI, 1981, p. 196, nota.

Mijailovski, a su vez, era una respuesta a la “interpretación grosera y primitiva de la teoría de Marx” que realizaba Zhukovski; pero “al mismo tiempo cuestionaba la aplicación de la teoría de Marx a la situación rusa”.²³ Mijailovski criticaba en primer lugar el capítulo “La así llamada acumulación primitiva” de *El capital*, en el que creía ver una “teoría histórico-filosófica del progreso universal”. Dando por sentado que allí Marx afirmaba que el desarrollo del capitalismo era inevitable, exponía el dilema ante el que se encontraban los discípulos rusos de éste, desgarrados por la “colisión entre el sentimiento moral y la inevitabilidad histórica, que debería resolverse, por supuesto, en favor de esta última”. “Pero el problema –concluía Mijailovski– es que uno debería evaluar concienzudamente si este tipo de proceso histórico que Marx describe es verdaderamente inevitable o no”.²⁴

La respuesta de Marx a Mijailovski se divide en dos partes. La primera comienza así:

Estimado señor:

El autor del artículo “Karl Marx acusado por el señor Zhukovsky” es obviamente un hombre inteligente y, si en mi descripción de la acumulación primitiva hubiera encontrado un sólo pasaje que fundamentara sus conclusiones, lo hubiera citado. A falta de ese pasaje, se ve obligado a coger un texto incidental, una especie de polémica con un “intelectual” ruso²⁵ añadida a la primera edición alemana de *El capital*. Mi reproche contra ese escritor era que él había descubierto la comuna rusa no en Rusia, sino en un libro de Haxthausen, un concejal del gobierno prusiano, y que, en sus manos, la comuna rusa servía meramente como argumento para mostrar que la vieja y decadente Europa debía regenerarse por medio de la victoria del paneslavismo. Mi valoración de ese escritor puede ser correcta o errónea, pero en ningún caso puede aportar la clave de mis opiniones sobre

23 H. Wada, ob. cit., p. 80.

24 Las citas están tomadas de H. Wada, ob. cit., p. 80-81.

25 Se trata de Herzen.

los esfuerzos del pueblo ruso por encontrar para su patria una vía de desarrollo diferente a la que ha seguido y todavía sigue Europa occidental.

A renglón seguido Marx indica lo siguiente:

En el Postfacio a la segunda edición alemana de *El capital* –que el autor del artículo sobre el señor Zukovsky conoce, porque la cita– hablo del “gran estudioso y crítico ruso”²⁶ con el elevado respeto que merece. En una serie sobresaliente de artículos, éste se preguntaba si Rusia, *como los economistas liberales lo desearían, debe comenzar por destruir la comuna rural para poder pasar al régimen capitalista o bien, por el contrario, puede desarrollar sus propios fundamentos históricos y así, sin experimentar las torturas de ese régimen, apropiarse, sin embargo, de sus frutos*. Es él mismo el que se pronuncia por la segunda solución. Y mi respetado crítico debería haber tenido, al menos, tanta razón para suponer a partir de mi respeto por este “gran estudioso y crítico ruso” que yo compartía sus puntos de vista sobre el asunto, como para deducir de mi polémica contra el “intelectual” paneslavista que yo las rechazaba.

Y Marx remata esta primera parte de la carta con palabras memorables:

Por último, como no me gusta dejar “nada para que trabajen los adivinos”, iré al grano. Para llegar a un juicio fundamentado sobre el desarrollo económico ruso estudié ruso y luego, durante muchos años estudié publicaciones oficiales y no oficiales relativas al asunto. He llegado a la conclusión de que, *si Rusia continúa por la vía que ha seguido desde 1861, perderá la mejor oportunidad que jamás la historia haya ofrecido a un pueblo y deberá padecer todas las vicisitudes del régimen capitalista*.²⁷

26 Se refiere a Chernychevski. Estas referencias indirectas tenían la finalidad de evitar problemas con la censura.

27 K. Marx, “Carta al editor de *Otechestvennye Zapiski*”, en *El Marx tardío*. ob. cit., pp. 171-173. Los subrayados (al igual que en las restantes citas de esta carta) me pertenecen.

Hasta aquí la primera parte de la carta al director de *Otechestvennye Zapiski*. La posición de Marx es transparente: Rusia puede evitar el sendero capitalista aprovechando los frutos del régimen burgués –vale decir, la producción industrial– sin padecer sus “torturas”. Aunque no lo dice explícitamente –debía cuidarse de la censura– para quien conozca el tenor de las discusiones entre los rusos está claro que la posibilidad alternativa es la edificación del socialismo sobre la base de la comuna rural. El juicio de Marx, con todo, es condicional: se debe interrumpir el desarrollo iniciado en 1861. Y aunque tampoco lo dice expresamente –nuevamente la censura– pocas dudas quedan respecto a que esa interrupción sería consecuencia de una revolución rusa, que por entonces Marx y Engels esperaban ansiosamente y creían más o menos inminente. Curiosamente, sin embargo –y esto merece ser resaltado–, en la carta no se hace mención alguna (aunque sea en forma velada) a la condición de una revolución proletaria victoriosa en Occidente.

En la segunda parte de la carta –que tiene una extensión semejante a la primera– Marx comienza clarificando de qué trata el famoso capítulo de *El capital* referido a la acumulación primitiva capitalista. Afirma que las tendencias que allí se exponen sólo son válidas en las circunstancias históricas determinadas que se detallan, y que de momento sólo en Inglaterra “se ha cumplido el proceso de manera radical”, aunque el resto de Europa occidental también transita ese camino. A continuación formula una pregunta con su correspondiente respuesta que tiene la mayor importancia:

Pues bien, ¿qué aplicación a Rusia podía hacer mi crítico de este esbozo? Sólo ésta: si Rusia tiende a convertirse en una nación capitalista como las naciones de Europa occidental –y en los últimos cinco años ha realizado muchos esfuerzos para lograrlo–, no lo conseguirá, a menos que primero transforme a la mayor parte de sus campesinos en proletarios; luego, una vez en el terreno del régimen capitalista, deberá soportar sus leyes despiadadas, igual que los otros pueblos profanos. Eso es todo. Pero es muy poco para mi crítico. *Él insiste*

*absolutamente en transformar mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la evolución general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, o cualesquiera sean las circunstancias históricas en las que ellos mismos se encuentren, para llegar, por fin, a esa formación económica que asegura la mayor expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, así como el más completo desarrollo del ser humano. Pero le ruego que me perdone. Es hacerme demasiado honor y demasiado descrédito.*²⁸

El escrito continúa con un ejemplo con el que Marx pretende mostrar “que acontecimientos de una semejanza extraordinaria, que tienen lugar en diferentes contextos históricos, llevan a resultados completamente diferentes”. El caso elegido es la antigua Roma, en la que la expropiación de los campesinos y la acumulación de grandes capitales dinerarios no desembocó ni en el modo de producción capitalista ni en la generalización del trabajo asalariado, sino que más bien dio lugar al modo esclavista de producción y al surgimiento de “una masa ociosa más abyecta que aquellos a los que se denominó ‘blancos pobres’ en el sur de los Estados Unidos”. El texto culmina con una lección que merece ser recordada:

*Estudiando cada uno de esos desarrollos por separado, y luego comparándolos, se puede descubrir fácilmente la clave del fenómeno. Pero nunca se alcanzará el éxito con la llave maestra de una teoría histórico-filosófica general, cuya suprema virtud consiste en ser supra-histórica.*²⁹

Como recordará el lector, Marx no envió finalmente esta carta. Las razones por las que desistió de hacerlo han generado alguna polémica. Engels dijo que su amigo decidió no mandar el escrito porque temía que su nombre se convirtiera en una amenaza para la

28 K. Marx, “Carta al editor de *Otechestvennye Zapiski*”, en *El Marx tardío*, ob. cit., pp. 173-174.

29 K. Marx, “Carta al editor de *Otechestvennye Zapiski*”, en *El Marx tardío*, ob. cit., p. 174.

supervivencia legal del periódico que la publicara. A Haruki Wada esta versión no le parece del todo convincente (aunque no da las razones de su escepticismo), y se permite especular que Marx no envió el escrito por considerar que algo fallaba en su crítica a Mijailovski. Pero en este caso Engels parece estar en lo cierto. Existe una prueba contundente, surgida de la pluma del propio Marx, que avala la hipótesis engelsiana. En la carta que le enviara Marx a Nikolai Danielsón el 15 de noviembre de 1878 se lee:

... la última carta que tuve el honor de recibir de usted está fechada el 7 de marzo de 1877.

La interrupción de mi correspondencia se debió únicamente a advertencias que recibí de amigos de Rusia (desde aquella fecha) donde me rogaban suspenderla puesto que ella podía perjudicarlo a pesar del inocente contenido de las cartas.³⁰

Estas líneas son un testimonio indesmentible de que en el período en el que habitualmente se supone que Marx redactó su carta al editor de *Otechestvennye Zapiski* –fines de 1877–, efectivamente había suspendido su correspondencia con Rusia por las razones esgrimidas por Engels. Wada procura sortear este inconveniente para su teoría postulando que en realidad Marx debió redactar la carta a fines de noviembre de 1878.³¹ La prueba que esgrime en apoyo a esta tesis es débil. Consiste en un pasaje de la misma misiva del 15 de noviembre de 1878:

De las polémicas de Chicherín y otros contra mí no he visto nada, excepto lo que me envió usted en 1877 (creo que un artículo de Sieber y otro de Mijailov ambos publicados en los *Otechestvennye Zapiski*, en respuesta a ese extraño sedicente enciclopedista, señor Zhukovski). Según me dijo el profesor Kovalevski, que está aquí, hubo polémicas bastante animadas sobre *El capital*.

30 Carta de Marx a Danielsón, 15 de noviembre de 1878, en *Correspondencia*, ob. cit., pp. 92-93.

31 Ver H. Wada, ob. cit., pp. 79-80.

Wada piensa que no es posible que Marx se refiera imprecisamente a un artículo de “Mijailov”³², si ya hubiera redactado su carta: por ello cree que debe haber sido escrita a fines de 1878. Esto no parece muy fundado. Es dudosa la “imprecisión” que invoca Wada (al menos en la traducción castellana); pero aún aceptándola no habría nada de extraño en ella: Marx se refiere a unos artículos de escritores para él desconocidos, y a los que leyó (y a uno respondió) un año atrás. Recuérdese además que el artículo de Mijailovsky había sido firmado con la enigmática sigla “H. H”.

Sin embargo, el problema planteado por Wada –a saber: que el propio Marx creía que algo fallaba en su crítica a Mijailovski– es interesante, con independencia del hecho de que las razones por las que Marx no envió la carta hayan sido otras. El punto clave es en qué medida, o en qué sentido, era Marx un evolucionista consistente y consecuente antes de 1877, y cuánto o en qué sentido se modificó su perspectiva desde entonces. Esta discusión amerita un apartado propio.

(iv) Digresión: marxismo y evolucionismo

La fuerza de la especulación de Haruki Wada depende en un grado muy considerable de la validez que atribuyamos a su convicción respecto a que Marx era un evolucionista unilineal consciente y consistente hasta comienzos de los años ‘70, y que a partir de allí inició un viraje radical. Esto es un problema en sí mismo; y conviene examinarlo.

Existen algunos pasajes en los que Marx parece defender una concepción evolucionista unilineal, es decir, la creencia que todas

32 La traducción de esta carta que utiliza Wada es distinta, y le da mayor imprecisión al artículo en cuestión. El pasaje está traducido así: “(… un artículo de N. I. Ziber, escrito en respuesta a Yu. Zhukovski, y otro artículo, creo que de Mijailov, ambos publicados en el *Otechestvennye Zapiski*)”.

las sociedades deben atravesar por determinadas etapas del desarrollo social. Los artículos de 1853 sobre la India, por ejemplo, podrían contarse como tales. También deberíamos incluir al famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, que en una parte dice así:

Ninguna formación social desaparece antes que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que esos objetivos sólo surgen cuando ya existen, o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción antiguo, el feudal y el moderno burgués.³³

Nuestra lista podría incluir la famosa frase del Prefacio a *El capital* en la que Marx invoca las leyes económicas que se imponen “con férrea necesidad”, y asegura: “El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”.³⁴

¿Pero son estos fragmentos muestras incontrovertibles de un evolucionismo consciente y consistente? Wada y Shanin así lo creen. Sayers y Corrigan piensan que no. Mi impresión es que son estos últimos, y no los primeros, quienes tienen la razón. Ya hemos visto que en los artículos de los años ‘50 Marx asumía respecto a los países coloniales una posición que bien podríamos considerar evolucionista. No está claro, sin embargo, si defendía un evolucionismo unilineal, y no hay dudas de que fue cambiando su posición en muchos aspectos. ¿Qué tan evolucionista unilineal era Marx

33 K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ob. cit., p. 9.

34 K. Marx, *El capital*, 1/1, ob. cit., p. 7.

cuando publicó *El capital*? La respuesta a este interrogante es difícil, puesto que se refiere a una problemática que Marx no aborda de modo explícito. No tenemos más remedio que guiarnos por indicios. El punto principal al respecto es si la afirmación del Prefacio –“El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”– tiene un alcance general, o si sólo se aplica a los países de Europa occidental que ya habían iniciado un desarrollo capitalista. Es posible que al escribirla Marx le atribuyera (consciente o inconscientemente) un alcance general, pero el contexto permite circunscribir la tesis exclusivamente a Europa occidental, que es lo que Marx hace en su respuesta a Mijailovski. Lo que sí parece claro es que en los últimos años de su vida, Marx se había visto literalmente atrapado por los problemas rusos, y que su mente trabajaba frenéticamente, sopesando todas las posibilidades.

Ahora bien, hasta aquí hemos hablado de evolucionismo unilineal. Ésta es, sin embargo, una versión muy simple del evolucionismo. Una versión que no se puede atribuir a Marx, y que es dudoso que se la pueda adjudicar a Engels, como se verá más adelante. Pero existen versiones más sofisticadas del evolucionismo; versiones que escapan a las críticas formuladas a las teorías unilineales, que a fin de cuentas no son más que una posibilidad dentro del amplio campo de las teorías evolucionistas. Aunque por muy atendibles razones políticas el evolucionismo tiene hoy mala prensa, habría que tener cuidado de no mezclar infundada o apresuradamente razones políticas y teóricas para rechazar en bloque las perspectivas evolucionistas. Es indudable que el evolucionismo sirvió muy bien al colonialismo europeo, actuando muchas veces como un justificativo liso y llano. Sin embargo, y aunque este uso político e ideológico de las concepciones evolucionistas no debe ser ignorado ni menospreciado, alertar sobre esta utilización, e incluso condenarla, no es lo mismo que haber refutado, teóricamente, las explicaciones evolucionistas. Por otra parte, no es cierto que

todos los investigadores del siglo XIX fueran unos colonialistas: Lewis Morgan fue un crítico severo de la civilización capitalista, y un admirador de la “bárbara” cultura mohicana. Esto no significa, desde luego, que su evolucionismo fuera correcto. Al contrario, todo parece indicar que había errores esenciales en la perspectiva de Morgan. Pero, en todo caso, es indispensable diferenciar los usos político-ideológicos efectivos o posibles de una teoría, de la pertinencia epistemológica de la misma. Así como el rechazo del uso bélico de la energía atómica no nos compromete con la creencia de que las teorías atómicas hoy disponibles son falsas; tampoco el rechazo de lo que consideramos usos aviesos de las teorías evolucionistas (por ejemplo para justificar el colonialismo), no debería comprometernos con apresurados rechazos epistemológicos de toda perspectiva evolucionista. Hoy en día parece efectivamente insostenible un evolucionismo universal y uni-lineal. Pero ciertas pautas evolutivas parecen ciertamente irreprochables: por ejemplo que todas las sociedades humanas iniciaron su derrotero como forrajeras es incuestionable, que la agricultura se desarrolló después (y no podría haber sido de otra manera) que la caza y la recolección, o que la industria sólo pudo surgir del seno de sociedades agrícolas intensivas (aunque muy probablemente no de cualquiera). Un evolucionismo no universal (aunque quizá sí hasta cierto punto general) y multilineal sigue siendo hoy perfectamente defendible. Y parece fuera de toda duda que, en este sentido más amplio (y sofisticado), Marx era un pensador evolucionista; aunque no deja de ser éste un tema controvertido. Pensemos, por ejemplo, en formas de evolucionismo como las expuestas por Giddens y Wright.

Para Giddens lo que convierte a una teoría en evolucionista no es la mera progresión, sino la conjunción de las siguientes características: 1) cierta continuidad conceptual con la evolución biológica; 2) especificar algo más que la mera progresión, esto es, señalar un mecanismo de cambio social; 3) establecer una secuencia de etapas de desarrollo social donde el mecanismo de cambio

se enlace con la suplantación de ciertos tipos o aspectos de la organización social por otros; 4) explicar el cambio bajo un aspecto aplicable a toda la historia humana. Con estas herramientas conceptuales, Giddens concluía que la perspectiva de Marx debe ser considerada evolucionista, pero no así la suya. Esto fue seriamente impugnado por E. O. Wright, quien sostuvo que la concepción histórica de Giddens constituye también, en realidad, una variedad de pensamiento evolucionista. Para Wright un relato evolucionista no necesita ser teleológico, no requiere de ninguna similitud con la biología, ni tiene que especificar un mecanismo de cambio social válido para todas las circunstancias. En su opinión, una teoría de la sociedad para que sea evolucionista sólo necesita tres condiciones: 1) contener una tipología de las formas sociales que *potencialmente* apunte hacia algún tipo de dirección; 2) que sea posible ordenar estas formas de sociedad de tal forma que la probabilidad de quedarse en el mismo nivel de la tipología sea mayor que la probabilidad de regresión; 3) que en esta tipología ordenada haya una probabilidad real (no necesariamente mayor que la probabilidad de regresión) de pasar de un determinado nivel de la tipología al siguiente nivel superior.³⁵

Nos encontramos, aquí, ante dos definiciones distintas de *evolución*, lo suficientemente específicas como para considerar evolucionista al evolucionismo del siglo XIX, pero lo bastante flexibles como para contemplar otras posibilidades. Sin embargo no son idénticas, y ello entraña algunas consecuencias que merece la pena explorar. De acuerdo con la definición de Wright, tanto la teoría de Giddens como la concepción de Marx serían evolucionistas. Con la definición de Giddens, por el contrario, su propia concepción socio-histórica no sería evolucionista. ¿Pero qué sucede con la de Marx? Aunque Giddens mismo sostiene que Marx era evolucionista (según su definición), las cosas no son tan claras. La condición

35 E. O. Wright, "La crítica de Giddens al marxismo", en *Zona Abierta*, N 34, 1984, pp. 150-51.

(1) –cierta continuidad conceptual con la evolución biológica– resulta cuando menos discutible: es particularmente difícil decidir si Marx postuló o no tal continuidad conceptual, aunque es evidente que, si lo hizo, no fue de modo explícito. En cuanto al punto (4) –explicar el cambio bajo un aspecto aplicable a toda la historia humana–, si por tal aspecto entendemos a las relaciones de producción no estaríamos agregando nada a lo que ya está inscripto en el punto (2) –un mecanismo de cambio social–; y si se refiere a algo más específico –como la tendencia universal al desarrollo de las fuerzas productivas–, entonces (si se acepta la interpretación que he defendido en esta obra) claramente no estamos ante un caso de evolucionismo.³⁶

Antes que la distinción entre una teoría evolucionista y otra anti-evolucionista, la diferencia entre Giddens y el marxismo radicaría más bien en que para el segundo la evolución histórica se halla orientada en lo sustancial por la economía (basada fundamentalmente en las relaciones de clase), mientras que para Giddens el desenvolvimiento histórico tendría una base dual: el desarrollo de *recursos de asignación*, por un lado, y de *recursos de autoridad*, por el otro.

Luego de esta digresión, es tiempo de que retornemos a nuestra indagación textual.

(v) La respuesta de Marx a Vera Zasulich

Las ideas expresadas en la carta al editor de *Otechestvennyye Zapiski* serán tratadas con mayor amplitud en la carta de Marx a Vera Zasulich fechada el 8 de marzo de 1881, y en los borradores que escribiera antes de enviar su célebre respuesta.

36 Como demuestran las *Formen* y las cartas a Vera Zasulich y a *Anales Patrios*, entre otros documentos, no pueden quedar dudas respecto a que Marx no defendía un evolucionismo unilineal. Si se lo puede considerar evolucionista, lo era multilineal.

El 16 de febrero de 1881, desde su exilio ginebrino, Vera Ivanovna Zasulich envió a Marx una carta en la que planteaba con ingenua simplicidad lo que a su entender era el gran dilema que afrontaban los revolucionarios rusos. Vera Zasulich –que por entonces contaba con 32 años– era ya una leyenda entre los revolucionarios. El 24 de enero de 1878 había cometido el célebre atentado contra el general Trepov, Gobernador de San Petersburgo, que dio inicio a las acciones de terrorismo revolucionario que distinguirían a los rusos, y que poco después volverían famosa a la organización *Narodnaia Volia* (de la que, empero, Zasulich no formaría parte). Su carta de 1881 merece ser citada íntegramente:

Honorable ciudadano:

No ignora usted que *El capital* goza de gran popularidad en Rusia. Aunque la edición ha sido confiscada, los pocos ejemplares restantes son leídos y releídos por la masa de gente más o menos educada de nuestro país; personas serias lo están estudiando. *Lo que probablemente usted no advierte es el papel que El capital desempeña en nuestras discusiones acerca de la cuestión agraria en Rusia y sobre nuestra comuna rural.* Sabe usted mejor que nadie cuán urgente es este problema en Rusia. Sabe también lo que Chjernychevski pensaba acerca de ello. Nuestra literatura progresista –por ejemplo *Otechestvennye Zapiski*– sigue desarrollando sus ideas. Pero, en mi opinión, *es sobre todo una cuestión de vida o muerte para nuestro partido socialista.* En un sentido o en otro, *incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios depende de su respuesta a esta pregunta.* Pues sólo hay dos posibilidades. *O bien la comuna rural, liberada de la exigencia de impuestos exorbitantes, pagos a la nobleza y a la administración arbitraria, es capaz de desarrollarse en una dirección socialista;* es decir, de organizar gradualmente su producción y su distribución sobre una base colectivista, en cuyo caso los socialistas revolucionarios deben dedicar todas sus fuerzas a la liberación y desarrollo de la comuna.

O bien, en cambio, la comuna está destinada a perecer y, entonces, todo lo que resta a los socialistas, como tales, es hacer cálculos más o menos bien fundados acerca de cuántas décadas tardará la tierra de los campesinos rusos en pasar a manos de la burguesía y cuántos siglos tardará el capitalismo en Rusia en alcanzar el nivel de desarrollo ya alcanzado en Europa occidental. Su tarea entonces será dirigir su propaganda fundamentalmente a los trabajadores urbanos, quienes, a su vez, se verán continuamente anegados en la masa campesina que, como consecuencia de la disolución de la comuna, se arrojarán a las calles de las grandes ciudades en busca de un salario.

Actualmente escuchamos decir con frecuencia que la comuna rural es una forma arcaica condenada por la historia a perecer, por el socialismo científico y, en resumen, por todo lo que es indiscutible. Quienes predicán ese punto de vista se llaman a sí mismos discípulos suyos *par excellence*: “marksistas”. Su argumento más fuerte con frecuencia es: “Marx lo dice”.

“¿Pero cómo deducen eso de *El capital*?, objetan otros”. “Él no trata la cuestión agraria, y no dice nada de Rusia”.

“Pero lo hubiera dicho si hubiera tratado sobre Rusia”, replican sus discípulos, tal vez con demasiada temeridad. De modo que usted comprenderá, ciudadano, cuán interesados estamos en su opinión. Nos haría usted un gran favor si expusiera sus ideas acerca del posible destino de nuestra comuna rural y sobre la teoría de que es históricamente necesario que cada país del mundo atravesara todas las fases de la producción capitalista.

En nombre de mis amigos, me tomo la libertad de pedirle a usted, ciudadano, que nos haga este favor.

Si el tiempo no le permite a usted exponer sus ideas de manera muy detallada, al menos sea usted tan amable de hacerlo en forma de *una carta que nos permita usted traducir y publicar* en Rusia.

Respetuosamente le saluda
Vera Zasulich³⁷

37 *El Marx tardío*, ob. cit., pp. 127-129. El subrayado me pertenece.

Marx escribió cuatro borradores de su respuesta a Zasulich, y una breve carta que fue la que finalmente envió. Los dos primeros borradores poseen una extensión considerable, lo cual parece indicar que en principio Marx se propuso exponer sus ideas de manera detallada, aunque a la postre se conformara con una carta breve.³⁸ Qué fue lo que modificó el tipo de respuesta es algo que se debate: ¿fue meramente la falta de tiempo, debido fundamentalmente a sus dolencias nerviosas, tal y como el propio Marx le escribe a Zasulich? ¿O tuvo su influencia cierta perplejidad teórica? Volveremos sobre esto.

Entre los especialistas existe una polémica respecto a la ordenación cronológica de los “borradores”. El orden con que Riazanov los publicó por primera vez contiene, para algunos, un error. El que Riazanov consideró “primer borrador” sería en realidad el “segundo”, y viceversa. Aunque me quedan algunas dudas, estimo razonable la ordenación propuesta por Hinada Shizuma y aceptada por Haruki Wada, según la cual el “primer” borrador de Riazanov habría sido escrito en segundo término. De todos modos, seguiré designando a los “borradores” según la numeración de Riazanov, que es la decisión que han tomado sus críticos a los efectos de evitar confusiones.

El “Segundo borrador” –que, como se dijo, al parecer es el que se escribió primero– está dividido en tres puntos. En el primero Marx restringe la validez de los análisis de *El Capital* y la inevitabilidad histórica del desarrollo capitalista a los países de Europa occidental.

I. He mostrado en *El capital* que la metamorfosis de la *producción feudal en producción capitalista* tiene su punto de partida en la *expropiación de los productores*; y, en particular, que “*la expropiación de la tierra del productor agrícola, del campesino, es la base del*

38 Esta conclusión se ve reforzada por el hecho de que los dos primeros borradores no comienzan con el habitual encabezado de una carta –“Querida ciudadana”–, como ocurre en los dos últimos.

proceso". Continúo: "Sólo en Inglaterra (la expropiación del productor agrícola) ha sido llevada hasta el fin de manera radical (...). *Todos los otros países de Europa occidental* están siguiendo el mismo curso".³⁹

Marx insistía, además, en que en Europa occidental una forma de propiedad privada había sido reemplazada por otra forma de propiedad privada; y se preguntaba: "¿Cómo podría aplicarse a Rusia, donde la tierra no es, ni nunca ha sido, propiedad privada de los productores agrícolas?". La única conclusión legítima que él cree que se debe extraer de los análisis de *El capital* es la siguiente:

(...) si la producción capitalista se ha de establecer en Rusia, el primer paso debería ser abolir la propiedad comunal de la tierra y expropiar a los campesinos; es decir, a la gran masa de la población. Ése es de todos modos el deseo de los liberales rusos, ¿pero acaso su *deseo* pesará más que el deseo de Catalina II de implantar el sistema de artesanía medieval occidental en el suelo ruso?⁴⁰

La conclusión evidente de este primer punto es que no existe en *El capital* respuesta alguna al interrogante de Zasluch. Esta respuesta necesita de un estudio especial.

El segundo punto es muy breve. Consta únicamente de dos sucintas aunque significativas frases:

II. Los "marxistas" rusos de los que usted habla me son totalmente desconocidos. Por lo que yo sé, los rusos con los que mantengo vínculos personales tienen posiciones totalmente opuestas.⁴¹

El tercer punto del "segundo" borrador está destinado a analizar la situación rusa. Comienza con una reflexión muy interesante, referida a los argumentos que podrían exponer los partidarios de la inevitabilidad del capitalismo:

39 K. Marx, "Borradores de una respuesta", en T. Shanin, ob. cit., pp. 131-132.

40 K. Marx, "Borradores de una respuesta", en T. Shanin, ob. cit., pp. 132-133.

41 K. Marx, "Borradores de una respuesta", en T. Shanin, ob. cit., p. 134.

III. Desde un punto de vista histórico, el único argumento serio en favor de la *inevitable disolución* de la propiedad comunal en Rusia es el siguiente: *la propiedad comunal existía en toda Europa occidental y desapareció con el progreso de la sociedad; ¿cómo, entonces, podría escapar al mismo destino en Rusia?*

Marx aborda sin rodeos este problema. Tras señalar que en Europa occidental la extinción de la propiedad comunal y el nacimiento de la producción capitalista están separados por “un enorme intervalo que abarca toda una serie de sucesivas revoluciones y evoluciones económicas”, destaca la contradicción intrínseca del capitalismo, consistente en que si por un lado “ha desarrollado maravillosamente las fuerzas productivas”, por el otro “ha demostrado su propia incompatibilidad con las mismas fuerzas productivas que engendra, lo cual ha provocado que “ahora su historia” no sea más “que una historia de antagonismos, crisis, conflictos y desastres”. Subraya en consecuencia el carácter “puramente transitorio” de la producción capitalista, y remata:

Los pueblos en los que ha alcanzado su punto máximo en Europa y en América tratan de romper sus cadenas reemplazando la producción capitalista por la producción cooperativa, y ésta por una *forma más elevada* del tipo arcaico de propiedad, es decir, la propiedad comunista.⁴²

A continuación inserta una reflexión de gran importancia:

Si Rusia estuviera aislada en el mundo, hubiera tenido que desarrollar por su propia cuenta las conquistas económicas que Europa occidental logró después de una larga serie de evoluciones desde sus comunidades primitivas a la situación presente. Entonces no hubiera habido ninguna duda, al menos para mí, de que las comunidades rusas estaban destinadas a perecer con el desarrollo de la sociedad rusa.

42 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., pp. 134-135.

Pero no es éste el caso. Rusia no está aislada. Por eso Marx prosigue a renglón seguido:

(...) la situación de la comuna rusa es absolutamente diferente de la de las comunidades primitivas de Occidente. Rusia es el único país europeo en el cual la propiedad comunal se ha mantenido a una amplia escala nacional. Pero, al mismo tiempo, Rusia existe en un contexto histórico moderno; es contemporánea de una cultura más elevada y está vinculada a un mercado mundial en el cual predomina la producción capitalista.⁴³

¿Qué conclusiones hay que sacar de todo esto? Cuando menos una muy precisa:

De modo que, apropiándose de los resultados positivos de este modo de producción, puede desarrollar y transformar la forma arcaica de su comuna rural, en lugar de destruirla.

Si los admiradores del sistema capitalista en Rusia niegan que tal combinación sea posible, deberían demostrar que Rusia tiene que pasar por un período de incubación de producción mecánica para poder hacer uso de la maquinaria. Que me expliquen cómo se las ha arreglado, en unos pocos días en realidad, para introducir todo el aparato de cambio (bancos, compañías de crédito, etc.) que en Occidente fue obra de siglos.⁴⁴

En el punto IV Marx analiza los cambios operados en las comunas rurales desde las formas más arcaicas hasta las más desarrolladas. Considera que la comuna rusa pertenece a un tipo desarrollado, emancipado ya de los vínculos de parentesco que constituían el lazo de unión de las formas más antiguas. Considera también que la dispersión de las comunas ha sido la base del despotismo; aunque le parece “que en Rusia este aislamiento, originariamente impuesto por la enorme extensión del país, puede ser superado fácilmente cuando las trabas del gobierno hayan sido eli-

43 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., p. 135.

44 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., p. 135.

minadas”. Y de aquí llega a lo que considera el “núcleo central del asunto”: el dualismo que contendría la comuna rusa –la propiedad común de la tierra, por un lado, y el cultivo individual sobre pequeñas parcelas, por el otro– y los peligros que entraña.

La propiedad comunal y el cultivo de pequeñas parcelas: esta combinación, útil en antiguas épocas, en la nuestra se convierte en algo peligroso. Por un lado, la propiedad mobiliaria, jugando un papel cada vez más importante en la agricultura, diferencia gradualmente a los miembros de la comunidad en función de su riqueza y da lugar a un conflicto de intereses, especialmente bajo presión fiscal; por otra parte, la superioridad económica de la propiedad comunal –como base del trabajo cooperativo y combinado– se ha perdido.

Con todo, la situación no es irremediable:

Sin embargo, no se debería olvidar que los campesinos rusos ya practican una forma colectiva en el cultivo de sus prados conjuntos (praderas indivisas); que su familiaridad con la relación de *artel* podría facilitar grandemente su transición de la parcela pequeña a la agricultura colectiva; que la configuración física de la tierra rusa la hace adecuada para una agricultura a gran escala y mecánica combinada; y, por último, que la sociedad rusa, que por tan largo tiempo ha vivido a expensas de la comuna rural, le debe los fondos iniciales necesarios para este cambio.⁴⁵

El “segundo” borrador concluye con un V punto de naturaleza más específicamente política. Marx considera que cierto tipo de capitalismo, con la ayuda del Estado, se ha alzado contra la comuna con la intención de asfixiarla. Para colmo, también los terratenientes tienen interés en que se constituya una clase media agrícola a partir de los campesinos más o menos acomodados, convirtiendo a los agricultores pobres en asalariados. Por eso exclama con alarma:

45 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., pp. 136-137.

¡Cómo podría resistir la comuna, golpeada como está por las exacciones del Estado, saqueada por el comercio, explotada por los terratenientes y minada desde dentro por la usura!

Lo que amenaza la vida de la comuna rusa no es ni una inevitabilidad histórica ni una teoría; es la opresión estatal y la explotación de los intrusos capitalistas a quienes el Estado ha hecho poderosos a expensas de los campesinos.

Así finaliza el borrador, que deja sin respuesta al gran interrogante: ¿cómo podría resistir la comuna?

El “primer” borrador es también un escrito dividido en varios puntos. Comienza de manera similar al “segundo” borrador: explica la limitada validez de los análisis de *El capital*, pero lo hace con menor extensión. A continuación (punto 2) trata los temas que en el “segundo” borrador ocupan los puntos III y IV: el rechazo de la idea según la cual la comuna rusa inevitablemente deba disolverse como ocurriera en Europa occidental (punto III) y el análisis del desarrollo histórico de la comuna, hasta llegar a la situación rusa del momento, caracterizada por el dualismo de propiedad colectiva y explotación individual (punto IV).⁴⁶ Esto último es objeto en el “primer” borrador de un tratamiento más extenso que el concedido en el “segundo”.

El punto 3 del “primer” borrador considera las posibilidades de desarrollo posterior de la comuna. Aquí se amplían algunos temas tratados muy sumariamente en el “segundo” borrador. Marx destaca que “Rusia es el único país europeo en el cual la ‘comuna agrícola’ se ha mantenido a escala nacional hasta el día de hoy”. Y agrega:

No es, como las Indias orientales, presa de un poder conquistador extranjero. Ni tampoco vive aislada del mundo moderno. Por un

46 La temática del punto II del “segundo” borrador –en el que Marx expresaba su ignorancia sobre quiénes podrían ser los “marxistas” de que hablaba Zasulich, y dejaba sentado que los rusos con los que se hallaba en contacto no creían que el desarrollo capitalista fuera inevitable en Rusia– ha sido eliminada; y Marx no volverá a hacer referencia a ello ni en los restantes borradores ni en la carta definitiva.

lado, la propiedad comunal de la tierra le permite directa y gradualmente transformar la agricultura individualista, fragmentada, en una agricultura colectiva, y los campesinos rusos ya la practican en los prados que poseen conjuntamente (...).

Y a continuación reitera las restantes condiciones favorables para el ulterior desarrollo de la comuna rural a las que hiciera referencia en el “segundo” borrador: la configuración física de Rusia; la tradición cooperativa de los *artel*; y la necesidad de que la sociedad rusa, que por tantos años viviera a expensas de la comuna, le brinde los recursos necesarios para la transición. Sin embargo, y a pesar del anuncio de hacer a un lado por un momento “los males que pesan” sobre la comuna, Marx destaca en este punto que el aislamiento, la desconexión entre las diferentes comunas, es algo que las perjudica y debilita en todos los sentidos. Por ejemplo, favorece la formación de un despotismo centralizado por sobre las comunas. Aun así, estima que “hoy es un obstáculo que podría eliminarse fácilmente. Todo lo que se necesita es reemplazar el ‘*volost*’, institución gubernamental, por una asamblea de campesinos elegida por las mismas comunas, un cuerpo económico y administrativo que sirva a sus propios intereses”.⁴⁷

Marx prosigue escribiendo, tachando y volviendo a escribir extensos pasajes en los que retoma (y ocasionalmente amplía) las ideas ya expuestas sobre los puntos a favor y en contra de la supervivencia de la comuna. Concluye el punto 4 resaltando que el Estado “ayudó a enriquecerse a una nueva plaga capitalista que está chupando la casi agotada sangre de la ‘comuna rural’”.

En el punto 5 comienza señalando que la combinación de los intereses capitalistas (“los nuevos pilares de la sociedad”) estatales y terratenientes está llevando a la ruina a la comuna. “A menos que sea destruida por una reacción poderosa –escribe en el primer pasaje no tachado–, esta combinación de influencias destructivas

47 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., pp. 145-146.

debe llevar de manera natural a la muerte de la comuna”.⁴⁸ Y luego prosigue:

Puede uno preguntarse, sin embargo, por qué todos estos intereses (e incluso las grandes industrias protegidas por el gobierno) encuentran ventajosa la situación actual de la comuna. ¿Por qué deberían conscientemente conspirar para matar la gallina de los huevos de oro? Precisamente, porque intuyen que “esta situación actual” no se sostiene, y que el actual modo de explotarla ya no está de moda. La tierra, infectada por la pobreza del campesino, se está volviendo estéril. Las buenas cosechas van acompañadas por períodos de hambruna. En lugar de exportar, Rusia tiene que importar cereales. Los resultados medios de los últimos diez años revelan un nivel de producción agrícola que no sólo está estancado, sino en descenso (...). Y, por tanto, ya no hay tiempo que perder. Hay que terminar con esta situación. La minoría de los campesinos más o menos acomodados deberá convertirse en una clase media rural y la mayoría simplemente (...) en proletariado; con este fin, los portavoces de los “nuevos pilares de la sociedad” denuncian los muchos males que atribulan a la comuna como otros tantos síntomas de su decrepitud.

El párrafo siguiente reitera lo del anterior, insistiendo Marx en que “los hechos económicos, que me llevaría demasiado tiempo analizar, han descubierto el secreto de que la *situación actual de la comuna es ya insostenible*”: todo se prepara para la instauración del capitalismo agrario.

El último párrafo del “primer” borrador es impresionante:

[no se puede ocultar que] por un lado, la “comuna rural” está lanzando casi su último aliento; por el otro, una poderosa conspiración está acechando para aniquilarla. Para salvar a la comuna rusa, debe producirse una revolución rusa, por su parte, aquellos que tienen el poder político y social están haciendo todo lo posible para preparar a las masas para semejante catástrofe. Mientras que la comuna es

48 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., p. 151.

sangrada y torturada, sus tierras esterilizadas y empobrecidas, los lacayos literarios de los nuevos “pilares de la sociedad” se refieren irónicamente a los males infligidos a la comuna como si fueran síntomas de decadencia espontánea e indiscutible, afirmando que está muriendo de muerte natural y que sería un acto bondadoso acortar su agonía. En este nivel, ya no se trata de resolver un problema, sino simplemente de derrotar a un enemigo. De modo que ya no se trata de un problema teórico (...) Si la revolución llega a tiempo, si concentra todas sus fuerzas (...) para asegurar el crecimiento sin obstáculos de la comuna rural, esta última pronto se desarrollará como un elemento regenerador de la sociedad rusa y como un elemento de superioridad sobre los países esclavizados por el régimen capitalista.⁴⁹

Aunque en proceso de disolución, la comuna puede –y para Marx debe– ser salvada y utilizada como un elemento regenerador en un sentido socialista, *si ocurre una revolución rusa a tiempo*. Y Marx destaca que aquí ya no se trata de un problema teórico, de explicar un proceso supuestamente inevitable. Se trata de un problema político. Se trata de derrotar a un enemigo.

¡Una revolución rusa! Ésta parece ser la respuesta de Marx al problema de cómo podría sobrevivir la comuna, planteado mas no resuelto en el “segundo” borrador.

El “tercer” borrador tiene ya la forma de una carta. Comienza con el “Querida ciudadana” de rigor, y luego desarrolla sucintamente los temas abordados en los borradores anteriores: limitar a Europa occidental la validez de los análisis de *El capital*; rechazar que inevitablemente la comuna rusa deba seguir el sendero de sus homónimas occidentales; indicar los rasgos que diferencian a la “comuna agraria” de las comunidades más arcaicas (vínculo territorial y no de parentesco, casa y patio de propiedad individual, tierra cultivable de propiedad común pero trabajada individual o

49 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., p. 152.

familiarmente); destacar el dualismo de las comunas rusas (propiedad común, trabajo individual). Marx insiste en este borrador en que “aparte de todas las influencias malignas exteriores, la comuna lleva en su seno los elementos que están envenenando su vida”. Estos elementos son fundamentalmente el trabajo fragmentado como fuente de apropiación privada. Marx considera que la comuna es la última fase de la formación primitiva de la sociedad:

Como última fase en la formación primitiva de la sociedad, la comuna agraria es al mismo tiempo una fase en la transición a la formación secundaria y, por tanto, en la transición de una sociedad basada en la propiedad comunal a una basada en la propiedad privada. Por supuesto que la formación secundaria incluye una serie de sociedades que descansan en la esclavitud y la servidumbre.⁵⁰

Pero esto reabre un viejo interrogante:

¿Significa esto, acaso, que la carrera histórica de la comuna agraria está destinada a terminar de esta forma? De ningún modo. Su dualismo innato admite otra alternativa: o bien su elemento de propiedad superará al elemento colectivo, o bien se producirá lo inverso. Todo depende del contexto histórico en el que se encuentre.

Y Marx finaliza (aunque deja inconcluso) el “tercer” borrador explicando los elementos favorables para que la comuna se convierta “en el *punto de partida* directo del sistema económico hacia el cual tiende la moderna sociedad”, pudiendo “abrir un nuevo capítulo que no comienza con su propio suicidio”.⁵¹

Aunque en este borrador Marx no emplea la palabra revolución, la idea de ella parece estar presente:

¿Y qué pasa con el anatema que aflige a la comuna, su aislamiento, la falta de contacto entre las vidas de las diferentes comunas, el *microcosmos localizado* que hasta ahora le ha impedido toda iniciativa

50 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., p. 157.

51 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., p. 157.

histórica? Se desvanecería con el levantamiento general de la sociedad rusa.⁵²

El cuarto borrador es mucho más breve. Se trata de una primera versión de la carta finalmente enviada, y no hay en él nada que no contenga el texto definitivo, que se cita a continuación:

Querida ciudadana:

Una dolencia nerviosa que me ha afectado periódicamente durante los últimos diez años me ha impedido contestarle antes su carta del 16 de febrero. Lamento no poder darle un informe conciso para su publicación sobre la cuestión que me hizo usted el honor de plantearme. Hace algunos meses, ya prometí un texto sobre el mismo tema al Comité de San Petersburgo. Sin embargo, espero que unas pocas líneas bastarán para que no le quede a usted duda alguna acerca de la forma en que mi supuesta teoría ha sido mal interpretada.

Analizando la génesis de la producción capitalista, dije:

“En el corazón del sistema capitalista, se encuentra una compleja separación del (...) productor respecto de los medios de producción (...) *la expropiación* del productor agrícola es la base de todo el proceso. Sólo en Inglaterra se ha llevado a cabo de manera radical (...). *Pero todos los otros países de Europa occidental* están siguiendo el mismo curso”.

La “inevitabilidad histórica” de esta evolución, por tanto, está *expresamente* limitada a *los países de Europa occidental*. La razón de esta restricción se indica en el capítulo XXXII: “*La propiedad privada* basada en el trabajo personal... es suplantada por la *propiedad privada capitalista*, que descansa en la explotación del trabajo de otros, el trabajo asalariado”.

En el caso occidental, por tanto, *una forma de propiedad privada se transformó en otra forma de propiedad privada*. En el caso de los campesinos rusos, sin embargo, *su propiedad comunal debería ser transformada en propiedad privada*.

52 K. Marx, “Borradores de una respuesta”, en T. Shanin, ob. cit., p. 158.

El análisis de *El capital*, por tanto, no aporta razones ni en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rusa. Sin embargo, el estudio especial que he hecho sobre ella, que incluye una búsqueda de material original, me ha convencido de que la comuna es el punto de apoyo para la regeneración social de Rusia. Pero, para que pueda funcionar como tal, las influencias dañinas que la asaltan por todos lados deben ser primero eliminadas y luego se le deben garantizar las condiciones normales para su desarrollo espontáneo.

Tengo el honor, querida ciudadana, de ser su afectísimo y s.s.

Karl Marx⁵³

Hasta aquí la carta de Marx. Un Marx, por cierto, muy alejado de las futuras “ortodoxias”, y que defiende una posición no muy distante de la de los “populistas”. Un Marx que piensa en términos de posibilidades históricas, antes que en férreas necesidades naturales.⁵⁴

(vi) ¿Quiénes son los populistas?

Entre los individuos y las organizaciones que se autodenominaban “populistas” (o que fueron consideradas tales) existían inmensas diferencias: al menos tantas como entre los “marxistas”. De hecho, marxistas, anarquistas, blanquistas o populistas no eran más que partes integrantes –y en ocasiones difíciles de diferenciar– del ancho mundo del socialismo. Como ha demostrado Georges Haupt, sólo hacia 1890 conseguiría el marxismo constituirse en una doctrina claramente diferenciada de las otras vertientes socialistas, alcanzando además (o encaminándose hacia) la hegemonía. Hasta entonces,

53 *El Marx tardío*, ob. cit., pp. 161-162. El subrayado es de Marx.

54 Pocos meses antes de la redacción de los borradores y de la carta a Zasulich, Marx le escribía a Hyndman: “Si me dice que usted no comparte las ideas de mi partido para Inglaterra, sólo puedo responderle que el partido no considera que la revolución en Inglaterra sea *necesaria*, pero sí –de acuerdo con los antecedentes históricos– *posible*”. Carta de Marx a Hyndman, 8 de diciembre de 1880.

los militantes y las organizaciones socialistas se caracterizaban por un eclecticismo que integraba “a Marx y a Lasalle, a Bakunin y a Proudhon, a Dühring y a Benoît Malon”.⁵⁵ La tradición leninista homogeneizó demasiado a los “populistas”, y en ocasiones simplificó o tergiversó sus planteos con la finalidad de trazar una línea nítida que demarcara al “populismo” del “marxismo”. Sin embargo, muchos presuntos populistas se consideraban a sí mismos discípulos de Marx, quien coincidía con ellos en cuestiones importantes. “Marxismo” y “populismo” no constituyen bajo ningún punto de vista, pues, dos tradiciones teórico-políticas claramente delimitadas. Si a la postre un conjunto de ideas acabaría denominándose “marxismo”, en Rusia, ello fue el resultado de un proceso de apropiación por parte de un conjunto de militantes, entre los que destacaban Plejanov y Lenin. No significa necesariamente que sus interpretaciones fueran más fieles a Marx que, por ejemplo, las de Danielsón, quien siempre se consideró discípulo del autor de *El capital*. Por otra parte, entre quienes se autodenominaban marxistas e, inclusive, entre quienes aceptaban las premisas teóricas de Plejanov –el “padre del marxismo ruso”– existían importantes diferencias tácticas, que eventualmente llevarían a rupturas irreversibles. Del mismo modo, entre quienes se consideraban a sí mismos “populistas” o aceptaban, por caso, las hipótesis de Chernichevsky, las diferencias podían ser muy importantes. ¿Es posible hallar algo de claridad en esta maraña de posiciones y polémicas? Veamos.

Theodor Shanin ha expuesto claramente el problema:

La etiqueta de “populista”, al igual que la de “marxista”, carece totalmente de precisión: la heterogeneidad de ambos campos era

55 G. Haupt, “Marx y marxismo”, en *Historia del marxismo*. Barcelona: Bruguera, vol. 2, 1979. Recientemente, Horacio Tarcus ha insistido en este punto, mostrando que el periódico *Vorwärts* –habitualmente considerado la primera publicación marxista de la Argentina– se caracterizaba en realidad por un eclecticismo (dentro del cual la influencia de Lasalle era mayor que la de Marx) muy a tono con los tiempos. Ver H. Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, pp. 141-144.

considerable. En la lengua rusa, un populista (*narodnik*) podía significar cualquier cosa, desde un terrorista revolucionario hasta un terrateniente filántropo. Lo que empeora la situación es que hoy no existen herederos políticos que reclamen y defiendan la herencia del populismo ruso –los perdedores políticos tienen pocos deudos leales, mientras que los vencedores monopolizan la prensa, el dinero y la imaginación–. La obra principal de Lenin, a partir de la cual generaciones de socialistas aprendieron su terminología rusa, usaba “populismo” como una etiqueta para un par de escritores que en aquella época pertenecían al sector de extrema derecha de los populistas, equivalente a utilizar el término marxismo para los llamados “marxistas-legales” de Rusia.⁵⁶

Entre quienes introdujeron inicialmente el término “populismo” en los debates rusos se destaca el marxista “legal” P. Struve, quien en su obra *Notas críticas acerca del desarrollo económico de Rusia*, publicada en San Petersburgo en 1894, argumentó que el populismo tenía dos fuentes esenciales: 1) una determinada doctrina del papel del individuo en el proceso histórico, y 2) el convencimiento directo de que el carácter nacional y el espíritu del pueblo ruso tienen sus rasgos específicos y de que su destino histórico encierra particularidades muy propias.⁵⁷ Estos dos puntos, sin embargo, no parecen ni exhaustivos ni necesarios. No son exhaustivos porque Struve no precisa que la tesis fundamental en discordia era la posibilidad de evitar el desarrollo capitalista (y seguir, por ende, una vía socialista). Y no son necesarios porque no es seguro que la defensa de una doctrina “subjetivista” que ensalce el papel del individuo en la historia, ni tampoco la insistencia en la singularidad del espíritu del pueblo ruso sean características importantes en *todos* los pensadores que se llamaban a sí mismos populistas, o que habitualmente son tenidos por tales. Lavrov desarrolló una sociolo-

56 T. Shanin, “El último Marx: dioses y artesanos”, en *El Marx tardío*, ob. cit., p. 21.

57 Ver V. Lenin, “El contenido económico del populismo” (1895), en *Obras completas*. Buenos Aires: Cartago, 1958, Tomo I, p. 422.

gía “subjetiva”; y en parte se podría decir de Herzen que reivindicó ciertas peculiaridades rusas (aunque más en un plano emocional que estrictamente intelectual.)⁵⁸ Pero ninguna de estas dos notas es importante en Chernichevski o Danielsón.⁵⁹ Es cierto que muchos individuos u organizaciones populistas exaltaron la voluntad individual y tendieron al voluntarismo; pero hubo muchos matices de intensidad entre ellos. El grupo de los *chaivkotsy* hizo profesión de una intensa voluntad moral basada en el sacrificio y la pureza, al tiempo que sus análisis sociales eran escasos y endebles. Fue, pues, cierta perspectiva ética lo que los unió e identificó como grupo.⁶⁰ Pero no puede decirse lo mismo de todo el populismo. Aunque en todos estos individuos y agrupaciones había una fuerte impronta y resolución moral, en muchos de ellos los análisis socio-económicos y los explícitos y detallados programas políticos estaban a la par o tenían preeminencia por sobre los postulados morales o la insistencia en la subjetividad.⁶¹

En su tiempo (1897) Lenin elaboró su propia definición del populismo, con la intención de demarcar las ideas que pretendía criticar:

58 Una excelente biografía de Herzen, y un adecuado y comprensivo tratamiento de las tensiones y conflictos provocados entre las discordantes inclinaciones de su juicio racional y sus inclinaciones emocionales, se halla en E. H. Carr, *Los exiliados románticos. Galería de retratos del siglo XIX*. Buenos Aires: Anagrama, 2010.

59 Ambos aceptaban que el colectivismo agrario no era algo peculiarmente ruso. Desde su perspectiva, Rusia se hallaba ante una posibilidad de desarrollo diferente a la seguida por Europa occidental, pero ello se debía a una combinación de circunstancias contemporáneas, antes que un “espíritu” peculiar o a una evolución pasada completamente singular.

60 F. Venturi, *El populismo ruso*, ob. cit., vol. 2, pp. 737-741.

61 Dentro del campo intelectual ruso del siglo XIX es corriente distinguir a “los hombres de los años cuarenta”, románticos e idealistas con fuertes inclinaciones metafísicas, sean cuales fueran sus tendencias políticas (como Herzen, Bakunin, Ogarev, Turgeniev y Belinsky), de “los hombres de los años sesenta”, cuya figura rutilante fue Chernishevski y se caracterizaban por su admiración a la Ilustración, su fe en la razón, su declarado materialismo, su aspiración al realismo y su devoción a la ciencia. Esta diferencia generacional parece haber atravesado a las diferentes tradiciones político-ideológicas.

Por populismo —escribió Lenin— entendemos un sistema de concepciones que comprende los tres rasgos siguientes: 1) *El reconocimiento del capitalismo en Rusia como una decadencia, una regresión*. De aquí la tendencia y el deseo de “detener”, “paralizar”, “interrumpir” la demolición de los pilares seculares por el capitalismo y otros lamentos reaccionarios por el estilo. 2) *El reconocimiento de la originalidad del régimen económico ruso, en general, y del campesino con su comunidad, arte, etc., en particular*. Los populistas no estiman necesario aplicar a las relaciones económicas rusas los conceptos que sobre las diversas clases sociales y sus conflictos ha elaborado la ciencia contemporánea. Consideran al campesinado comunal como algo superior y mejor en comparación con el capitalismo; es la idealización de los “pilares”. Niegan y disimulan las contradicciones que existen entre los campesinos, propias de toda economía mercantil y capitalista, niegan el nexo de estas contradicciones con su forma más desarrollada en la industria y en la agricultura capitalistas. 3) *El desconocimiento de las relaciones existentes entre la “intelectualidad” y las instituciones político-jurídicas del país con los intereses materiales de determinadas clases sociales*. La negación de esta relación, la falta de una interpretación materialista de estos factores sociales, obligan a ver en ellos una fuerza capaz de “arrastrar la historia por otra vía (señor V.V.), “desviarse del camino” (señor N.-on, señor Iushakov, y otros), etc.⁶²

Esta definición es más precisa que la de Struve, pero también plantea algunos inconvenientes. En primer lugar, “la regresión o decadencia” que significaría el desarrollo del capitalismo podía tener dos dimensiones distintas: económica y social. Los “populistas” veían la decadencia social, el empobrecimiento generalizado y los sufrimientos inauditos a los que el capitalismo sometía a las masas populares; los “marxistas” miraban más bien el desarrollo de las fuerzas productivas (el crecimiento económico) y ponían sus

62 V. Lenin, “¿A qué herencia renunciamos?”, en *Obras completas*, ob. cit., Tomo II, p. 504.

esperanzas en las posibilidades futuras, antes que en los sufrimientos presentes. Como sea, no estaban hablando necesariamente de lo mismo, y en consecuencia mal podían contradecirse. Por otra parte, investigadores como Danielsón se mostraron mucho más sensibles que Plejanov y Lenin ante los problemas del capitalismo periférico y del desarrollo dependiente.⁶³ En segundo lugar no todos los populistas creían que el desarrollo ruso tuviera nada de peculiar: les bastaba con pensar que su desarrollo, similar al de otras naciones pero temporalmente retrasado, les brindaba posibilidades inéditas. Así pensaban Danielsón y Chernychevski. Finalmente, es posible que los populistas creyeran que la *intelligentsia* poseía un importante grado de autonomía con respecto a las clases sociales fundamentales; pero a la postre serían los bolcheviques de Lenin quienes entronizarían –lo buscaran o no– a la *intelligentsia* en el grupo dirigente de la sociedad rusa posrevolucionaria.

Pasemos ahora a Plejanov. En *El socialismo y la lucha política* –un libro dedicado a polemizar con *Naródnaia Volia*, acaso la más conocida de las organizaciones que se llamaban a sí mismas “populistas”– Plejanov consideró que el populismo tenía tres características sustanciales: 1) negativa ante cualquier idea estatal; 2) rechazo de la “política” y 3) programa fundado en los “ideales” y reivindicaciones de la población campesina.⁶⁴ Esta definición lo

63 Al respecto ver E. Adamovsky, “N. F. Danielsón en el pensamiento político ruso: los comienzos olvidados de una reflexión marxista sobre el atraso económico”. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Simposio “Rusia y la Tradición Socialista”, VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Santa Rosa, septiembre de 1997. La versión actual, que me fuera gentilmente acercada por su autor, apareció publicada en ruso en la revista *Al'ternativy* (nº 4, Moscú, 1998) y se encuentra en prensa en la *Revue des Études Slaves* (París).

64 “El populismo mantenía una resuelta actitud negativa ante cualquier ideal estatal; los de *Naródnaia Volia* pensaban llevar a cabo sus planes de reforma social mediante el aparato estatal. El populismo rechazaba de plano toda “política”; los de *Naródnaia Volia* veían en el “viraje político democrático” el más seguro “medio de reforma social”. El populismo fundaba su programa en los llamados “ideales” y reivindicaciones de la población campesina; los de *Naródnaia Volia* debían dirigirse de manera principal a la población urbana e industrial, por lo que debían asignar

llevaba a concluir que *Narodnaia Volia* era ya la negación del populismo, el “fruto de una época de transición”, debido a que esta organización hacía hincapié en la lucha política y se proponía tomar el poder estatal.⁶⁵

Aunque Danielsón es uno de los “populistas” con respecto a los cuales tanto Plejanov como Lenin pretenden demarcar su “marxismo”; el propio Danielsón se consideraba a sí mismo marxista, y en su obra fundamental criticó lo que entendía era el punto de vista “narodniki” (populista). Resumiendo sus análisis sobre la situación y las perspectivas de la comuna rural rusa, escribió:

(...) nada puede ser más erróneo que la opinión de aquéllos que quieren la destrucción de la comuna y su reemplazo por la propiedad privada (...) sin hablar igualmente que con la desaparición de esta institución deberían perecer cientos y miles de personas que, hasta el presente, sólo viven gracias a ella; desear y contribuir a la desaparición de la institución que, como dicen con tanta justicia Marx y Engels, “puede convertirse en el punto de partida de un nuevo desarrollo social”, es no comprender su importancia, ni su rol posible en el futuro (...).

Pero por otro lado, el punto de vista de los “narodniki” es completamente erróneo e incompatible con los hechos. Ellos afirman que sólo la vida de la comunidad puede engendrar en la masa de la población las cualidades que la conducirían hacia la actividad independiente, y que el movimiento obrero de Europa occidental no puede tener sus raíces en la actividad independiente de los obreros mismos, porque las condiciones de vida de la población obrera de Europa occidental la habitúan a someterse a una voluntad extraña (...).⁶⁶

un espacio mucho mayor en su programa a los intereses de esta población (...) *Naródnaia Volia* era la negación rotunda y total del populismo (...)”. G. Plejanov, “El socialismo y la lucha política” (1883), *Obras escogidas*, ob. cit., I, p. 21

65 G. Plejanov, “El socialismo y la lucha política”, ob. cit., p. 48. Esta definición del “populismo” según Plejanov se torna prácticamente indistinguible del “anarquismo”. De hecho expone bastante bien los puntos de vista de Bakunin, pero no necesariamente los de otros “populistas”.

66 N. Danielsón, *Histoire du Développement Economique de la Russie depuis l’afranchissement des serfs* (1893). París : V. Giard et E. Brière, 1902, p. 497.

Si salimos del campo de los polemistas del siglo XIX y nos adentramos en el terreno de los estudiosos recientes, el panorama no se torna más claro. En un trabajo clásico, Richard Pipes ha esclarecido el significado semántico de los términos *narodnik* y *nardnichestvo*. Pipes muestra que ambos términos surgen y se consolidan durante la década de los setentas del siglo XIX, pero que por entonces sólo designaban a una parte del movimiento revolucionario ruso: aquella caracterizada por sostener que “los intelectuales no dirigirían al pueblo en nombre de ideas abstractas, importadas y librescas, sino que se adaptarían al pueblo tal como era, promoviendo la resistencia contra el gobierno en nombre de las necesidades reales y cotidianas”.⁶⁷ Aunque semántica y cronológicamente resulta acertada, esta concepción peca de cierta estrechez de miras. Como apuntara críticamente Franco Venturi:

El significado de la palabra se amplió pronto, pero no cabe duda —y uno de los méritos de Pipes es haberlo subrayado— de que fueron al principio los marxistas rusos quienes le dieron un significado más general, convirtiéndola en sinónimo de todas las corrientes revolucionarias rusas que no aceptaban las nuevas ideas marxistas. (...) No es la primera vez, desde luego, en la historia de las ideas y los movimientos políticos, que el bautismo provenga de los adversarios. ¿Pero por qué deducir, como hace Pipes, que semejante uso de la palabra *nardnichestvo* “carece de justificación histórica”? Probablemente Pipes no tiene bastante en cuenta el peso que tuvieron, en los años 70, las tradiciones, ideas y sentimientos formados en los años 50 y 60.⁶⁸

Con estos señalamientos críticos Venturi intentaba mostrar que, aunque sea cierto que el término *narodniki* sea una especie de cajón de sastre que emplearon los “marxistas” de los años 90 —ampliando el sentido original del término y aplicándolo

67 R. Pipes, “*Nardnichestvo: a Semantic Inquiry*”, en *Slavic Review*, vol. 23, nº 3, 1964, p. 445.

68 F. Venturi, *El populismo ruso*, ob. cit., vol. I, p. 37.

retrospectivamente a ciertos intelectuales y militantes de las décadas del 50 y 60–, subsiste el hecho de que efectivamente existía un conjunto de ideas socialistas estrictamente rusas desarrolladas paralela e independientemente de Marx (y de otros pensadores socialistas occidentales), pero divergente en aspectos cruciales con lo que se llamó “marxismo” en Rusia.

El propio Franco Venturi, en el que probablemente sea el trabajo más interesante y exhaustivo dedicado al populismo, considera que sus notas fundamentales son “la desconfianza ante toda democracia genérica,⁶⁹ la creencia en un posible desarrollo autónomo de Rusia, la fe en las futuras posibilidades de la *obschina*, la necesidad de crear tipos revolucionarios que rompieran individualmente los lazos con el mundo circundante para dedicarse al pueblo y penetrar en él”.⁷⁰ El primer punto parece ser un rasgo muy específico (acaso excéntrico) de la mirada de Venturi: ni en la obra de los contemporáneos ni en los investigadores recientes hay nadie que insista en que la condena a la “democracia genérica” haya sido una piedra de toque que diferenciaba a una escuela socialista de otra. Los dos puntos siguientes –posible desarrollo autónomo de Rusia y potencialidad de la *obschina*– son los que resultan más convincentes. En tanto que el último –revolucionarios enteramente dedicados a la causa– no parece específicamente “populista”: el anarquista Bakunin⁷¹ y el bolchevique Lenin no pedían menos.

Simon Clarke, por su parte, entiende que el populismo tenía cuatro rasgos:

69 Es decir, limitadamente burguesa.

70 F. Venturi, *El populismo ruso*, ob. cit., vol. I, p. 140.

71 Se podría considerar, empero, que el anarquismo de Bakunin no es más que una variante del populismo. Y, en verdad, como miembro del amplio mundo del socialismo ruso, Bakunin coincidía en aspectos cruciales y disentía en cuestiones no menos importantes con las distintas variantes del socialismo contemporáneo. Por ejemplo, Bakunin compartía con *Narodnaia Volia* la perspectiva de una revolución agraria que diera lugar a un socialismo campesino, pero disentía en la importancia que esta organización concedía a la lucha política por el poder estatal.

En primer lugar enfatizó el papel activo de las ideas revolucionarias en la determinación del curso de la historia y proporcionó así a los intelectuales un prominente papel político (...). En segundo lugar, el populismo enfatizó el poder de la voluntad revolucionaria, expresada por medio de una organización disciplinada de revolucionarios dedicados (...). En tercer lugar estaba marcado por un rechazo radical al Estado y por una oposición a cualquier compromiso con la política institucional sobre la base de que el Estado era esencialmente el agente del desarrollo capitalista, mientras que la base de la nueva sociedad residía por fuera de él, en la producción comunal y cooperativa (...). En cuarto lugar el populismo se caracterizó muy especialmente por su fe en el papel revolucionario del campesinado.⁷²

Ezequiel Adamovsky, sintetizando buena parte de la literatura reciente sobre la materia, ha sostenido que según Walicki y otros autores, habría cinco puntos que caracterizan al populismo como ideología: “1) escepticismo respecto del futuro del capitalismo en Rusia; 2) idealización de la comuna campesina y de la pequeña producción como forma de organización futura; 3) creencia en una “especificidad rusa” que 4) hace innecesario el pasaje por la etapa capitalista, pudiendo pasarse directamente a una sociedad socialista, apoyándose en la comuna campesina; 5) confianza en el campesinado como sujeto de la transformación”.⁷³ Adamovsky argumenta con razón que, con excepción del cuarto punto, Danielsón no está de acuerdo con estas concepciones, por lo que es arbitrario considerarlo populista. Por mi parte, sin embargo, creo que si tomamos en consideración los escritos de Tkachev, Danielsón, Chernichevsky, Herzen, Vorontsov, o los documentos de *Zemlia i Volia* y de *Narodnaia Volia*, los cinco puntos de Walicki son sugestivos pero algo arbitrarios. El escepticismo respecto al desarrollo del

72 S. Clarke, “Era Lenin marxista. Las raíces populistas del marxismo-leninismo”, en W. Bonefeld y S. Tischler (comp.), *A 100 años del “Qué hacer”*. Buenos Aires: Herramienta / Universidad Autónoma de Puebla, 2003, pp. 104-106.

73 E. Adamovsky, “N. F. Danielsón en el pensamiento político ruso: los comienzos olvidados de una reflexión marxista sobre el atraso económico”.

capitalismo en Rusia en general tenía que ver con sus *consecuencias sociales*, más que con sus *posibilidades de implantación económica*. La idealización de la comuna campesina y la insistencia glorificante en la “especificidad rusa” era una característica fundamental de intelectuales “eslavistas” como Aksakov, Jomiakov o Kireevski, quienes en modo alguno asumían posiciones políticas revolucionarias: eran adoradores del pasado medieval ruso, no precursores del socialismo. Entre quienes sí defendían una perspectiva radical sólo hay atisbos (y sólo atisbos) de este tipo de idealización y reivindicación de una “especificidad” rusa en autores como Herzen (quien de todos modos era un “occidentalista”), pero en modo alguno se trata de algo generalizado: no hay rastros de ello, por ejemplo, en Chernichevsky.⁷⁴ La confianza en el campesinado como fuerza de transformación social, finalmente, debe ser relativizada: muchos populistas confiaban en el “pueblo”, concebido como la totalidad de las clases y capas explotadas y oprimidas (incluyendo al proletariado industrial).⁷⁵ Y *Narodnaia Volia* tuvo un gran trabajo y una amplia inserción en la clase obrera industrial. Aunque de los cinco puntos, como nos recuerda Adamovsky, sólo el cuarto –la posibilidad de eludir la etapa capitalista– es aceptado por todos los autores y corrientes “populistas” (lo que entraña la paradoja de que Marx también vislumbró esa alternativa y simpati-

74 Según la sagaz interpretación de Venturi, la visión histórica que tenía Chernyshevski sobre la *obshina* era innegablemente occidentalista (derivada de los escritos de Granovsky y de Herzen, y no de los orientalistas), concibiéndola como “un órgano de defensa sindical de los campesinos y al mismo tiempo el núcleo a partir del cual podrían desarrollarse en el campo el cooperativismo y el colectivismo”. F. Venturi, *El populismo ruso*, vol. 1, p. 296.

75 Herzen pudo escribir en una carta a Mazzini que no podía imaginar la revolución en Rusia más que como una guerra campesina (ver F. Venturi, *El populismo ruso*, vol I, p. 138), pero Tkachev confiaba, como Blanqui, en un puñado de conspiradores profesionales, en tanto que *Narodnaia Volia* apelaba al pueblo en su conjunto (aunque quizá destacando en su seno a la *intelligentsia*). Por otra parte, aunque relacionadas, son cosas distintas la posibilidad de fundar el socialismo en las realidades campesinas, y el lugar de los campesinos en la revolución. Todos pensaban que la *obshina* podría servir de base al socialismo; no todos atribuían a los campesinos el mismo rol en la revolución.

zó con ella), no estoy seguro que estos puntos expongan fehacientemente la especificidad del “populismo” y sus diferencias con el “marxismo”.

Si repasamos los análisis recién expuestos se impone una conclusión: parece difícil imaginar una situación más confusa. Con todo, si tenemos en cuenta a los populistas *respecto a los cuales el marxismo ruso se demarcó*, creo que a grandes rasgos es posible defender que entre la tradición “populista” y la tradición “marxista” iniciada por Plejanov hay cuatro grandes puntos de controversia: 1) el carácter de la revolución rusa, 2) el futuro de la comuna rural, 3) la actitud hacia las tácticas terroristas y 4) las “necesidades” históricas.⁷⁶ A estos puntos se podrían agregar algunos otros. Por ejemplo, en parte al menos, la controversia versaba en torno a las posibilidades del desarrollo del capitalismo. Lenin insistía en este punto, y dedicó varios trabajos a intentar demostrar que las relaciones capitalistas de producción se estaban volviendo dominantes en la economía rusa. Sin embargo los populistas no negaban en general este punto. Tenía toda la razón José Aricó cuando apuntó: “Los populistas no negaban que el capitalismo se estuviera desarrollando en Rusia; no eran unos tontos impenitentes empeñados en desconocer la realidad”.⁷⁷ Más bien lo que planteaban es que su desarrollo difería en contenido, consecuencias y posibilidades respecto del desarrollo del capitalismo en Europa occidental. Es obvio, por último, que no todos los populistas ni todos los marxistas tuvieron idénticas posiciones respecto a cada uno de los problemas que he apuntado.⁷⁸ Pero aun así me parece

76 No pretendo que todos los populistas tuvieran opiniones idénticas o semejantes en todos estos aspectos. Lo único que afirmo es que fueron estos puntos los ejes de la controversia entre los autodenominados “marxistas” encabezados por Plejanov y luego por Lenin, y los “populistas” (especialmente los de *Narodnaia Volia* y sus herederos).

77 José Aricó, *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 2011, p. 122.

78 Por ejemplo, la tendencia a atribuir a la historia tendencias inevitables, necesidades ineludibles, es marcada en Plejanov (aunque no todos sus textos sean

que son estos cuatro puntos los que separan, por poner ejemplos representativos, a los militantes de *Narodnaia Volia* de Plejanov y sus seguidores.

Antes de analizar con algún detalle estos cuatro puntos, es conveniente detallar las características políticas de la *Narodnaia Volia*. Y qué mejor que hacerlo reproduciendo algunos fragmentos representativos de su programa político. A modo de presentación, el Programa declaraba:

Por nuestras convicciones fundamentales, somos socialistas (*sotsialisty*) y populistas (*narodniki*). Estamos convencidos que sólo sobre una base socialista la humanidad puede lograr la libertad, la igualdad y la fraternidad en su existencia, y asegurar el bienestar material general y el desarrollo pleno y completo de la persona; por tanto, el progreso. Estamos convencidos de que sólo *la voluntad del pueblo* puede sancionar las formas sociales; de que el desarrollo del pueblo sólo es estable cuando avanza independientemente y libremente y cuando cada idea que debe traducirse a la realidad *pasa primero a través de la conciencia y la voluntad del pueblo*. El bienestar popular y la voluntad popular, éstos son nuestros principios más sagrados.

Los objetivos inmediatos de la organización eran planteados en los siguientes términos:

1. (...) sostenemos que, como socialistas y como populistas, debemos plantearnos como nuestra tarea inmediata: liberar al pueblo del yugo opresor del Estado actual; llevar adelante una revolución política, con el objetivo de transferir el poder al pueblo. Por medio de esta revolución lograremos, primero, que el desarrollo del pueblo, desde

compatibles con esta concepción) y casi enteramente contraria a la opinión de Lenin, quien siempre remarcó, por caso, que ante cada situación, hay diversas soluciones posibles; en concreto, para Lenin no existían situaciones sin salida para la burguesía, lo cual realizaba la necesidad de la lucha política. (Con todo, Lenin parece pensar que el socialismo es inevitable a la larga, aunque sus escritos son ambiguos en este punto).

entonces, se produzca independientemente, de acuerdo con su propia voluntad e inclinaciones; y segundo, que la gran pureza de los principios socialistas, comunes a nosotros y al pueblo, sea reconocida y apoyada en nuestra vida rusa.

2. Sostenemos que la *voluntad del pueblo* debería ser adecuadamente expresada y puesta en práctica, de acuerdo con las instrucciones de los votantes, por una Asamblea Constituyente, libremente elegida por sufragio universal.

El programa que *Narodnaia Volia* se proponía defender ante la Asamblea Constituyente incluía ocho puntos:

1. Representación popular permanente (...) con plenos poderes sobre las cuestiones de alcance estatal.
2. Autogobierno provincial extensivo, garantizado mediante la elección de todos los puestos administrativos, autonomía de la comuna campesina (*mir*) e independencia económica del pueblo.
3. Autonomía del *mir*, como unidad económica y administrativa.
4. Propiedad de la tierra para el pueblo.
5. Un conjunto de medidas tendentes a transferir todas las plantas y fábricas a manos de los trabajadores.
6. Total libertad de conciencia, de expresión, de prensa, de reunión, de asociación y de agitación electoral.
7. Derecho de sufragio universal, sin restricciones de clase o de propiedad.
8. Reemplazo del ejército regular por un ejército territorial.⁷⁹

En pocas palabras, *Narodnaia Volia* se proponía realizar una revolución en Rusia de carácter socialista, para lo cual no dudaba en apelar al terrorismo revolucionario, esto es, la violencia ejercida contra el Zar y sus funcionarios de alta jerarquía. El socialismo ruso, según esta concepción, encontraría terreno fértil en las tradiciones y las prácticas de la comuna rural.

79 “Programa del Comité Ejecutivo de La Voluntad del Pueblo”, citado en *El Marx tardío*, ob. cit., pp. 263-266.

Veamos ahora los puntos de controversia con Plejanov. *Narodnaia Volia* creía que en Rusia sería posible evitar la fase capitalista del desarrollo social, aprovechando las tradiciones colectivistas campesinas. Plejanov desestimaba esta posibilidad. Pero aquí andemos con cuidado. No la desestimaba definitivamente ni en términos de principios teóricos o filosóficos (veremos esto en detalle más adelante). *A priori*, y en abstracto, Plejanov consideraba válida esa posibilidad, pero en términos *prácticos* la veía cada vez más remota, y por ello creía que el movimiento socialista debía contar con el desarrollo del capitalismo y apostar al proletariado industrial como sujeto revolucionario. Por consiguiente, sería falso presentar a Plejanov como partidario a ultranza de una concepción basada en ineludibles necesidades históricas, y a sus contrincantes populistas como indeterministas *avant la lettre*.⁸⁰ En realidad, las discusiones tenían un contenido más concreto, y ni uno ni otros defendían sus posiciones apelando a principios filosóficos abstractos. Pero en términos concretos, políticos, entre Plejanov y *Narodnaia Volia* había una diferencia esencial. Para el primero la revolución rusa habría de ser una revolución burguesa, cuya finalidad sería desarrollar al capitalismo y, con él, a su futuro enterrador, el proletariado. *Narodnaia Volia*, en cambio, consideraba posible una revolución socialista por vía directa.

En cuanto a la práctica del terrorismo revolucionario, está claro que *Narodnaia Volia* lo alentaba y practicaba, mientras que Plejanov lo condenaba. Pero nuevamente debemos matizar. Plejanov no condenaba la violencia revolucionaria en sí, sino solamente la táctica de querer provocar una revolución por medio del accionar de pequeños grupos que atentaran contra las autoridades. Él pre-

80 Algunos marxistas de la época, menos versados que Plejanov en sutilezas teóricas, sí hablaban de ineludibles necesidades históricas, que deducían de supuestos principios filosóficos marxistas. También es cierto que algunos escritores populistas veían en el marxismo una concepción “determinista”, a la que oponían una concepción “voluntarista” basada en el empuje militante.

conizaba la lucha de masas, y junto con ella, la violencia de masas. *Narodnaia Volia*, por su parte, no preconizaba el terrorismo como la única vía válida, ni tan siquiera como la más importante; y también era partidaria de la lucha de masas: sólo que, a su juicio, en las circunstancias en las que le tocaba actuar, las acciones terroristas eran casi la única forma de avanzar.

A partir de los escritos de Plejanov, las diferencias entre “marxistas” y “populistas” tomarían un agrio carácter, y los cuatro puntos que acabamos de reseñar se convertirían en mojones de frontera. Paulatinamente, y conforme se desarrollaba una “ortodoxia marxista”, las concepciones populistas serían consideradas como “desviaciones” y/o errores. El marxismo posterior, y muy especialmente el marxismo ruso, se desarrollaría criticando las “ilusiones populistas” de evitar la etapa capitalista o intentar una vía campesina al socialismo. A raíz de esto, los vínculos de Marx con los populistas y la simpatía que profesó por *Narodnaia Volia* acabarían siendo un tema tabú.

(vii) Un Marx no-marxista y un Engels poco engelsiano

Que Marx tenía en muy alta estima a los “populistas” –o cuando menos a algunos de ellos– es algo de lo que no cabe dudar. Ya nos hemos referido a sus elogiosos comentarios respecto a Chernychevski y Germán Lopatin; citemos ahora lo que opinaba de la obra de Flerovski:

Hace unos cuantos meses me mandaron desde San Petersburgo la obra de Flerovski (...). Es una verdadera revolución para Europa. El *optimismo ruso*, propagado en el continente incluso por los llamados revolucionarios, se denuncia implacablemente en esa obra. Su mérito no mermará si digo que, en ciertos lugares, no satisface enteramente la crítica desde el punto de vista puramente teórico. Es un escrito de un observador serio, de un trabajador intrépido, de un

crítico imparcial, de un artista vigoroso y, ante todo, de un hombre indignado con la tiranía en todos sus aspectos, de un hombre que no tolera los himnos nacionales y que comparte apasionadamente todos los sufrimientos y las aspiraciones de la clase productora. Obras como la de Flerovski y la de Chernishevski, el maestro de ustedes, hacen verdaderamente honor a Rusia y prueban que su país comienza también a participar en el movimiento general de nuestro siglo.⁸¹

Marx –quien solía decir que no era marxista– parece empeñarse en desmentir los cánones de las ortodoxias establecidas. Incluso las acciones de terrorismo individual –que andando el tiempo, como vimos, se convertirían en otra de las piedras de toque que distinguirían a todo “buen marxista” del “populismo pequeño-burgués”– serían expresamente avaladas por el autor de *El capital*, quien el 11 de abril de 1881 le escribía a su hija Jenny:

¿Has seguido el proceso de los asesinos de Petersburgo?; son gente que vale un Perú, sin poses melodramáticas, sencillas, serias, heroicas. Charlar y hacer son cosas totalmente opuestas. El Comité Ejecutivo de Petersburgo, que actúa tan enérgicamente, lanza manifiestos de “moderación” refinada. Esto está muy lejos de la forma pueril en que Most y otros llorones infantiles predicán el tiranicidio como “teoría” y como “panacea” (esto lo hicieron los ingleses inocentes como Disraeli, Savage Landor, Macaulay y Stanfield, el amigo de Mazzini). Por el contrario, ellos tratan de enseñarle a Europa que su *modus operandi* es un método específicamente ruso e históricamente inevitable acerca del cual no hay más razón para discurrir –a favor o en contra– que la que hay a propósito del terremoto en Quíu.

Curiosamente, el “padre del marxismo ruso” no fue acreedor de ningún comentario del tenor de los recibidos por Chernichevsky, Lopatín o Flerovski. Más bien fue al revés. En una carta dirigida a Sorge el 5 de octubre de 1880, Marx criticó con aspereza las

81 Carta de Marx a los miembros de la sección rusa de la Internacional, que funcionaba en Ginebra, con fecha 24 de marzo de 1870. Véase también la carta a Engels del 10 de febrero de 1870, ya citada.

“aburridas doctrinas” del grupo *Cherni Peredel (Reparto Negro)*, en el que militaba Plejanov:

Estos señores están contra toda acción política revolucionaria. ¡Rusia habrá de pasar por medio de un *salto mortale* al milenio anarquista-comunista-ateo! Entre tanto, preparan este salto por medio de un aburrido doctrinarismo cuyos llamados *principes courent la rue depuis feu Bakounine*.

Sin embargo, estas duras apreciaciones no hacen mucho más que probar la relativa ignorancia de Marx sobre el pensamiento de Plejanov y su grupo, que ya carecía de todo acuerdo con Bakunin (quien era, en verdad, uno de los blancos favoritos de sus ataques).⁸² No nos queda, de la pluma de Marx, ninguna valoración explícita ni extensa de Plejanov o de alguna de sus obras. Sí disponemos de los comentarios de Engels respecto a su libro *Nuestras diferencias*, dirigido expresamente contra el populismo. Estos comentarios se encuentran en una carta enviada a Vera Zasulich en 1885, que merece ser citada extensamente:

Ante todo, le repito a usted, que estoy orgulloso de saber que la juventud rusa tiene un partido que acepta francamente y sin ambigüedades las grandes teorías económicas e históricas de Marx, y que ha roto resueltamente con todas las tradiciones anarquistas y levemente esclavófilas de sus predecesores. El mismo Marx se hubiera sentido igualmente orgulloso si hubiese vivido un poco más. Es un progreso que será de gran importancia para el desarrollo revolucionario de Rusia. Para mí, la teoría histórica de Marx es la condición

82 En favor de Plejanov hay que decir que no sólo fue un teórico: durante cinco años vivió la dura vida de la lucha clandestina dentro de la Rusia zarista, acosado por la policía y durmiendo con una pistola debajo de la almohada. Sus primeros años en el exilio estuvieron signados por la miseria: sacrificó sin dudarle su bienestar en favor de la causa del proletariado. Sólo al final de su vida llevó Plejanov una cómoda existencia burguesa. Pero no es necesario recurrir a esto –como hicieron muchos críticos– para explicar la deriva nacionalista y anti-bolchevique de sus últimos años: este posicionamiento era coherente con su creencia en la inviabilidad de un orden socialista en las condiciones económicas de Rusia. Al respecto ver Samuel Baron, *Plejanov: el padre del marxismo ruso*, ob. cit.

fundamental de toda táctica *razonada* y coherente; para descubrir esa táctica sólo es preciso aplicar la teoría a las condiciones económicas y políticas del país de que se trate.

Pero para hacerlo es preciso conocer estas condiciones; y en lo que a mí respecta, conozco demasiado poco la situación rusa actual como para tener competencia, para juzgar los detalles de la táctica que necesita esta situación en un momento dado. Además, desconozco casi completamente la historia interna e íntima del partido revolucionario ruso, especialmente la de los últimos años. Mis amigos *narodovoltsi* nunca me han hablado de esto. Y es un elemento indispensable para formarse una opinión.

Lo que sé o creo de la situación rusa me hace pensar que los rusos se acercan a su 1789. La revolución *debe* estallar ahí dentro de un tiempo; *puede* estallar cualquier día. En esas circunstancias, el país es como una bomba cargada que sólo necesita encender la mecha. Especialmente desde el 13 de marzo. Éste es uno de esos casos excepcionales en que un puñado de gente puede *hacer* una revolución, es decir, hacer que con un pequeño empujón se derrumbe todo un sistema que (para emplear una metáfora de Plejanov) se mantiene en un equilibrio más que inestable, liberando, así de un golpe, en sí insignificante, fuerzas explosivas incontrolables. Porque si alguna vez el blanquismo –la fantasía de revolucionar toda una sociedad por acción de una pequeña conspiración– ha tenido cierta justificación, es, por cierto, en el caso de Petersburgo. Una vez que la chispa toca la pólvora, una vez que han sido puestas en libertad todas las fuerzas y que la energía nacional ha sido transformada de potencial en cinética (otra imagen favorita de Plejanov, y muy buena), la gente que puso fuego a la bomba será barrida por la explosión, que será mil veces más fuerte que esa gente y se abrirá camino por donde pueda, según lo determinen las fuerzas y resistencias económicas.

Y suponiendo que esa gente imagine que puede tomar el poder, ¿qué importa? Siempre que hagan el agujero que haga estallar el dique, la propia avalancha los despojará de sus ilusiones. Pero si por casualidad estas ilusiones tuviesen por resultado una fuerza superior

de voluntad, ¿por qué quejarse? La gente que alardeaba de haber *hecho* una revolución se convencía siempre, al día siguiente, que no tenía idea de lo que estaba haciendo, que la revolución *hecha* no se parecía en lo más mínimo a la que quisieron hacer. Esto es lo que Hegel llama la ironía de la historia, ironía a la que escapan pocas personalidades históricas (...).

Para mí, lo más importante es que en Rusia tendría que darse el impulso para que estalle la revolución. Sea esta o aquella fracción la que dé la señal, ocurra bajo esta o aquella bandera, poco me preocupa. Si fuese una conspiración palaciega sería barrida al día siguiente. Allí donde la situación es tan tirante, donde los elementos revolucionarios se han acumulado en grado tal, donde la situación económica de la enorme mayoría de la población se hace cada día más imposible, donde figuran todas las etapas del desarrollo social, desde la comuna primitiva hasta la industria moderna, en gran escala y las más altas finanzas, donde estas contradicciones son violentamente mantenidas juntas por un despotismo sin precedente, despotismo que se vuelve cada día más insostenible para la juventud en que se unen el valor y la inteligencia nacionales: allí, una vez arrojado un 1789, no tardará en seguirle un 1793.⁸³

Es una carta curiosa. Si Engels al principio parece darle la mano a Plejanov, saludando con entusiasmo el surgimiento de un “partido” que “acepta las teorías de Marx”, en los párrafos siguientes se va distanciando de las posiciones del polemista ruso, hasta el punto de que implícitamente les da la razón a quienes éste pretendía criticar. Sorprendentemente, incluso, Engels defiende que las peculiaridades de la coyuntura rusa avalan una política “blanquista”, del tipo que él y Marx criticaron en otras circunstancias, y ciertamente semejante a la que Tkachev había preconizado tan sólo diez años atrás. La tarea de los revolucionarios en Rusia era acercar la mecha al polvorín; los detalles precisos de la doctrina de aquéllos que acometieran dicha tarea eran para él secundarios. Aun

83 Engels a Zasulich, 23 de abril de 1885.

cuando los análisis de Plejanov fueran más pertinentes y precisos que los de *Narodnaia Volia*, lo que verdaderamente contaba *en las circunstancias concretas de la Rusia de entonces* era la voluntad revolucionaria que manifestaban tener los populistas. A Engels le incomoda, pues, la crítica que ensaya Plejanov. Este malestar, implícito y bien disimulado en la carta de Engels a Zasulich, aparece con mayor nitidez en un documento indirecto pero altamente confiable. Me refiero a la carta que Kautsky –quien se hallaba en contacto con Engels– le enviara a Bernstein el 30 de junio de 1885. Kautsky decía así:

A pesar de lo mucho que le agrada el folleto desde el punto de vista *teórico*, considera no diría equivocadas pero sí inoportunas las apreciaciones *tácticas*. De lo que se trata actualmente en Rusia, sostiene Engels, no es de un programa sino de la revolución. Empero, una vez que ésta se ponga en marcha, no serán los socialistas sino los liberales los que ascenderán a la cúspide. Sólo cuando bajo el impulso de ésta la revolución socialista haya triunfado en Europa Occidental, dicho triunfo podrá repercutir en Rusia y conducir allí al socialismo a la cima. La gente que haga la revolución en Rusia no será la que permanezca en la conducción. No depende tanto de su claridad teórica como de su capacidad de acción. En la actualidad deben reunirse todos los elementos prácticamente efectivos para la acción, sin distinción de programas, y Plejanov comete un error al atacar a la única gente que hace algo en Rusia, esto es, a la *Narodnaia Volia*, aun cuando frente a ellos tenga razón desde el punto de vista teórico. De lo que se trata en la actualidad en Rusia es del derrocamiento del zarismo (...) y Engels se pondrá siempre del lado de los que actúan de acuerdo con esto, aun cuando sus programas sean incompletos.⁸⁴

84 Carta de Kautsky a Berstein, 30 de junio de 1885. Citada por Kurt Mandelbaum, “Introducción a la edición alemana” de K. Marx, N. Danielsón y F. Engels, *Correspondencia 1868-1895*, op. cit., pp. 355-356, nota 14. Hacia esas fechas Potresov, miembro junto a Plejanov del grupo Emancipación del Trabajo, se quejaba en los siguientes términos: “estoy convencido de que aún los más ardientes adversarios del bakuninismo y el blanquismo entre los socialdemócratas (occidentales) están

El panorama es transparente: Engels considera que: 1) una revolución es inminente en Rusia, 2) los revolucionarios rusos deben “encender la mecha de la bomba cargada”, 3) *Narodnaia Volia* es la única organización que realiza auténticas y efectivas acciones revolucionarias, y no mera propaganda, 4) no es lo fundamental el programa político de quienes hagan “estallar la bomba”, 5) el curso de la revolución barrerá con las ilusiones de quienes la desencadenaron, 6) ese curso llevará al poder a la burguesía liberal –no a los revolucionarios socialistas ni al proletariado– y sentará las bases para el pleno desarrollo del capitalismo en Rusia, condición necesaria para el crecimiento del proletariado y el ulterior estallido de una revolución socialista.

Por supuesto, Engels ni menciona la posibilidad de que Rusia evite la etapa capitalista y no le da la menor importancia a las potencialidades del *mir*. Esto ha sido interpretado de dos maneras distintas. Para algunos es una prueba más de que, muerto Marx, el viejo Engels tuvo el camino allanado para abrazar sin cortapisas la concepción evolucionista, progresivista y etapista por la que siempre se sintió atraído.⁸⁵ Para otros, en cambio, es el regreso al “sano juicio”, circunstancialmente abandonado por las ilusiones de un Marx anímicamente agotado.⁸⁶

Desde luego, unos y otros no pueden dejar de reconocer que Engels era auténticamente un revolucionario, y en modo alguno avalaba la “justa comprensión de las necesidades históricas” como

dispuestos a reconciliarse con el uno y el otro en Rusia, y a recibir triunfalmente al diablo en persona, sólo con que logren hacerles creer en su poder para hacer frente al absolutismo ruso, y librar al mundo civilizado de este baluarte de la reacción”. Citado en S. Baron, *Plejanov, el padre del marxismo ruso*, ob. cit., p. 167. Otra muestra de la alta consideración en que los dirigentes socialistas occidentales tenían a los *narodovoltsi* la proporciona la decisión que tomó Liebknecht, en 1890, a la hora de elegir un corresponsal ruso para su periódico *Vorwärts*: el elegido fue Lavrov. Ver Baron, ob. cit., pp. 217-218.

85 Por ejemplo Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ob. cit., cap. 7.

86 Por ejemplo Kurt Mandelbaum, “Introducción a la edición alemana” de K. Marx, N. Danielsón y F. Engels, *Correspondencia 1868-1895*, ob. cit.,

excusa para esperar o firmar la paz con los poderes establecidos. Por eso, meses antes de morir pudo escribir, refiriéndose a los militantes de *Narodnaia Volia*:

La fe en la fuerza milagrosa de la comunidad campesina, de cuyo seno puede y debe venir el renacimiento social –fe de la que no estaba exento del todo, como vemos, el propio Chernishevski–, esa fe ha hecho lo suyo, al estimular el entusiasmo y la energía de los heroicos combatientes rusos de vanguardia. A estos hombres, unos cuantos cientos, cuya abnegación hicieron que el absolutismo zarista llegase a pensar en una capitulación eventual y en las condiciones de la misma, a estos hombres no les pediremos cuentas por haber considerado que su pueblo ruso era el pueblo elegido de la revolución social. Pero no tenemos por qué compartir con ellos su ilusión. El tiempo de los pueblos elegidos ha pasado para siempre.⁸⁷

Muy bien. ¿Pero acaso Marx no se había contado entre quienes creían en una revolución social (socialista) más o menos inmediata en Rusia? Engels sabe que sí, y que su posición difiere de la que tuviera su difunto amigo. En el “Postscriptum de 1894” atribuye las expectativas de Marx en la posibilidad de que los rusos evitaran la etapa capitalista a consideraciones enteramente coyunturales:

A la sazón había en Rusia dos gobiernos: el del zar y el del Comité ejecutivo secreto de los conspiradores terroristas. El poder de este segundo gobierno, el secreto, iba en ascenso cada día. El derrocamiento del zarismo parecía inminente; la revolución en Rusia debía privar a toda la reacción europea de su más poderoso puntal, de su gran ejército de reserva, y dar así un fuerte impulso al movimiento político del Occidente, creando para él, además, unas condiciones de lucha incomparablemente más propicias. No

87 F. Engels, “Postscriptum de 1894” a su trabajo “Acerca de la cuestión social en Rusia” (1875), en *El porvenir de la comuna rural rusa*, ob. cit., vol. II, p. 95.

es de extrañar, por lo tanto, que Marx en su carta (de respuesta a Mijailovski) aconseje a los rusos que no se apresuren con su salto al capitalismo.⁸⁸

Es posible que estos cálculos hayan influido en la perspectiva de Marx, pero los documentos que hemos citado y analizado prueban que el autor de *El Capital* estudió en profundidad las potencialidades del *mir* y de la *obschina*, y que no siempre supeditó el desarrollo del colectivismo ruso a la revolución proletaria en Occidente. Ni en la respuesta a Mijailovsky, ni en la carta a Vera Zasulich, ni en los borradores de ésta última se hace mención a la necesidad de una revolución en Occidente como condición *sine qua non* para que la comuna rural sirviera de base para la regeneración socialista de Rusia. A decir verdad, el único documento firmado por Marx en el que esta condición fue explícitamente mencionada es el prólogo a la edición rusa del *Manifiesto Comunista*, de 1882. Allí podemos leer:

El *Manifiesto comunista* tenía como misión la de proclamar la inminente e inevitable disolución de la propiedad burguesa moderna. Pero en Rusia encontramos, frente a la especulación capitalista en rápido auge y a la propiedad burguesa de la tierra que apenas si está en desarrollo, la mayor parte del suelo en propiedad común de los campesinos. Cabe preguntarse ahora: ¿puede la comunidad rural rusa –aun cuando es una forma fuertemente socavada de la antiquísima propiedad común del suelo– convertirse directamente en la forma superior de la propiedad común comunista? ¿O, por el contrario, deberá recorrer primeramente el mismo proceso de disolución que constituye la evolución histórica del Occidente?

La única respuesta posible hoy en día a este interrogante es la que sigue: Si la revolución rusa se convierte en la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen

88 F. Engels, “Postscriptum de 1894” a su trabajo “Acerca de la cuestión social en Rusia”, ob. cit., p. 93.

entre sí, entonces la actual propiedad común rusa de la tierra podrá servir como punto inicial de un desarrollo comunista.⁸⁹

Estas afirmaciones son cronológicamente la última palabra de Marx sobre esta cuestión. En ellas algunos autores han creído ver la definitiva superación “del misticismo rural de los narodniki. De aquí en más, la transición al socialismo no será llevada a cabo en realidad por Rusia, el *mir* y los campesinos rusos, sino por los países industriales y desarrollados y sus proletariados”.⁹⁰ Un año antes de morir el herético Marx populista habría finalmente hallado el luminoso camino de la ortodoxia.

Pero el Prólogo de 1882, al parecer, es obra exclusiva de Engels, aunque fuera firmado conjuntamente por ambos amigos. Ello ha dado lugar a una polémica entre los especialistas. Para Haruki Wada el “Prefacio a la edición rusa” “expresa más directamente la opinión de Engels que la de Marx”.⁹¹ Fundamenta esta opinión en el hecho de que ningún escrito de Marx anterior incluye esta condición (en la que sí siempre había insistido Engels), y en la circunstancia de que Marx se hallaba por entonces enfermo y con el ánimo caído a causa del reciente fallecimiento de Jenny, su mujer. En apoyo a su posición Wada argumenta también que en la carta que Marx le enviara a Lavrov junto con el manuscrito del Prefacio manifiesta cierta disconformidad con el texto: “Si este escrito –escribe Marx–, que está destinado a ser traducido al ruso, debiera publicarse tal cual en alemán, necesitaría algunos retoques finales de estilo”.

El parecer de Wada ha sido atacado por Sayer y Corrigan. Estos autores señalan con justeza que la disconformidad que muestra Marx en su carta a Lavrov tiene que ver con “retoques” en el “es-

89 K. Marx y F. Engels, “Prólogo a la edición rusa de 1882”, *Manifiesto comunista*. Barcelona: Crítica, 1998, pp. 127-128.

90 K. Mandelbaum “Introducción a la edición alemana” de K. Marx, N. Danielsón y F. Engels, *Correspondencia 1868-1895*, ob. cit., p. 365.

91 H. Wada, ob. cit., p. 98.

tilo”, y no con cuestiones sustantivas. También echan un manto de duda sobre el argumento –que consideran altamente especulativo y no del todo respaldado por la evidencia– de que “Marx estaba demasiado apenado por la muerte de su mujer como para saber lo que estaba haciendo”.⁹²

Es prácticamente imposible determinar con algún grado de certeza quién lleva la razón. Pero el hecho de que Marx pusiera su firma en un documento en el que se colocaba la necesidad de una revolución en Occidente para que la comuna rusa pudiera servir de base para el socialismo, quizás no necesite ser explicado ni con la hipótesis de un cambio de perspectiva (respecto a la que mantuviera en 1877 y 1881), ni apelando a su depresión anímica. Marx creía en 1882 que una revolución rusa era inminente, y esperaba que ella diera impulso a revoluciones en Occidente. La hipótesis de revoluciones que se complementan y potencian mutuamente era la que tenía ante sus ojos al momento de entregar el manuscrito del Prefacio, y en esta relación de potenciación y complementariedad, a Rusia le correspondía el papel de *iniciadora*. Los rusos no debían esperar el levantamiento del proletariado occidental para lanzarse al asalto del poder zarista; en realidad era al revés: la revolución rusa habría de dar la señal a los obreros de Occidente. La hipótesis de qué sucedería si la revolución rusa no tenía lugar o no era acompañada por revoluciones en los Estados industrializados –hipótesis que a Marx le parecía improbable– podía ser dejada de lado, lo cual además permitía el consenso con Engels, quien siempre estuvo convencido de que el futuro del socialismo ruso dependería de las revoluciones occidentales. Este último argumento, desde luego, no es más que una conjetura. Pero creo que es una conjetura plausible y productiva.

La historia posterior es más que interesante. Marx falleció en 1883. Por entonces, la organización revolucionaria en la que él y

92 D. Sayers y Ph. Corrigan, “El último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje”, en *El Marx tardío*, ob. cit., p. 106.

Engels habían puesto tantas esperanzas –*Narodnaia Volia*– había sido diezmada por la represión zarista. Las perspectivas de una revolución inminente en Rusia se fueron alejando. Entretanto, el capitalismo ganaba terreno en el suelo ruso al amparo del absolutismo, mientras las comunas campesinas continuaban su proceso de disolución. Los pequeños grupos de intelectuales y militantes marxistas, dirigidos por Plejanov y con el aval de Engels, orientaron su estrategia decididamente en contra de cualquier forma de “misticismo rural”, al tiempo que renunciaban a la opción de “saltar” la etapa capitalista y también a la peculiar metodología de lucha por la que se había distinguido *Narodnaia Volia*: el terrorismo revolucionario. La *ortodoxia* del marxismo ruso comenzaba a gestarse, con las siguientes notas distintivas: 1) la futura revolución rusa es concebida como una revolución burguesa encargada de sentar las bases de un acelerado desarrollo capitalista, condición necesaria de una ulterior revolución proletaria; 2) los marxistas deben dirigirse a los obreros y organizarlos políticamente; 3) los intentos de construir un socialismo campesino y de “saltar” la etapa de desarrollo capitalista son considerados sueños “utópicos”; 4) el terrorismo revolucionario es contrapuesto a la lucha de masas proletaria.

En lo sucesivo, la concepción marxista “ortodoxa” sería comúnmente interpretada, tanto por partidarios como por detractores, en clave progresivista unilineal. Vale decir: como si el desarrollo histórico fuese inevitablemente progresivo (siendo las regresiones y las calamidades “ironías de la historia” o “astucias de la razón” que a la postre servían –así fuera indirectamente– al progreso); y como si tal progreso implicara que todas las sociedades atraviesan las mismas fases y etapas de la evolución. No hay duda de que ésta ha sido la manera más común de entender al marxismo, al menos entre el gran público; y habitualmente se considera que quienes expusieron y sistematizaron esta interpretación han sido Kautsky, Plejanov y el viejo Engels. De tal cuenta,

para muchos críticos de la “ortodoxia” marxista el gran amigo y sus más inmediatos seguidores habrían “traicionado”, simplificado y tergiversado, las sofisticadas concepciones de Marx. ¿Se corresponde la leyenda con la realidad?

(viii) Engels-Danielsón: cartas cruzadas
(1892-1893)

No hay dudas de que Engels estaba bastante de acuerdo –en líneas generales– con la orientación que Plejanov pretendía dar al movimiento socialista ruso, cuando menos luego de que se disiparan sus esperanzas de una explosión revolucionaria inminente; esperanzas que debieron desvanecerse a fines de 1885 ó 1886. Sin embargo, un análisis atento de su intercambio epistolar con Danielsón nos muestra que si en Engels se hacían sentir ciertas tendencias “progresivistas”, la cosa nunca llegó al punto de que descartara de plano posibles alternativas. Engels creía en el progreso y era sin dudas partidario del evolucionismo; pero no era un evolucionista unilineal: la humanidad podía avanzar por diferentes sendas. El 15 de marzo de 1892 le envió a su interlocutor ruso una carta en la que afirmaba:

Recordará usted lo que dijo nuestro autor [Marx] en la carta sobre Zhukovski en el sentido de que la continuación del curso tomado en 1861 traería consigo la ruina de la obschina campesina. Esta predicción parece cumplirse justamente ahora (...). Temo que pronto nos veamos obligados a ver en la obschina un sueño del pasado irrevocable, y a contar para el futuro con una Rusia capitalista. Con ello se pierde, indudablemente, una gran oportunidad, pero nada se puede hacer en contra de los hechos económicos.

En otro polémico pasaje de la misiva Engels sentenciaba:

Mientras tanto, no nos queda otro remedio que consolarnos con la idea de que todo ha de servir, en última instancia, a la causa del progreso de la humanidad.⁹³

La respuesta de Danielsón es interesantísima. Con mucho tacto, le señala a Engels que la frase arriba citada “no me queda totalmente clara”; y a continuación realiza una larga exposición de hechos económicos, que se pueden sintetizar en tres grandes puntos: 1) los bajos ingresos de las masas populares rusas (sean campesinos o asalariados) impiden la constitución de un auténtico mercado interno, 2) la introducción de nuevas máquinas aumenta a tal punto la producción industrial que no es posible encontrar compradores en el exangüe mercado interno, pero 3) Rusia sale a conquistar mercados externos “precisamente en el momento en el que los esfuerzos de todos nuestros rivales han alcanzado su máxima tensión”. A estos elementos económicos poco promisorios para el desarrollo del capitalismo ruso, Danielsón agregaba las restricciones a la educación científica y técnica, impuestas por el gobierno del Zar. Su conclusión es desalentadora, e interpela directamente a Engels:

Retrocedemos en todos los órdenes. No alcanzo a entender cuál es la causa, de qué manera todo esto, en última instancia, ha de servir a la causa del “progreso de la humanidad”; mientras sale el sol, el rocío carcomerá los ojos.⁹⁴

En la misma carta también escribe Danielsón:

(...) observamos dos corrientes económicas: una de ellas es la forma de economía popular apoyada por la mayoría. Pero si queremos dirigir la producción hacia la satisfacción de las necesidades populares en vez de apoyar al capitalismo, que es la otra corriente económica,

93 Carta de Engels a Danielsón, 15 de marzo de 1892, en *Correspondencia*, ob. cit., pp. 261 y 262.

94 Carta de Danielsón a Engels, 12 (24) de marzo de 1892.

¿no será demasiado tarde que nos sujetemos a nuestras costumbres y hábitos comunales, aunque éstos tengan raíces tan profundas? Todos nuestros esfuerzos están dirigidos hacia el desarrollo del capitalismo: para ello se destinan varios cientos de millones de rublos. No obstante, todos nuestros esfuerzos fracasan. Lo demuestra el año 1891. ¿Acaso es imposible cambiar el propósito de la protección? ¿Variar el “curso”? ¿Acaso la industria moderna sólo es posible sobre la base del capitalismo? Estamos ante la lucha entre dos modos de producción: el campesino cuyo desarrollo se detiene conscientemente, pero que tiene todas las posibilidades de echar raíces más profundas y, como consecuencia, ser más sólido, y otro que es totalmente artificial, cultivado en invernadero, que se desarrolla a expensas del campesinado, o sea de la inmensa mayoría del pueblo y al que, sin embargo, seguimos *apoyando y protegiendo*.

Danielsón no acepta que la oportunidad de emplear a las tradiciones comunales rusas como base de un proceso industrial alternativo al capitalista esté definitivamente perdida; y aunque reconoce que “nada se puede hacer contra los hechos económicos”, entiende que los “hechos” no son concluyentes y que la única ventaja del capitalismo en Rusia es el apoyo que le brinda el Estado. ¿Pero qué pasaría si el Estado apoyase a la otra “corriente económica”, a la “economía popular”?

La respuesta de Engels es cautelosa, defensiva. Lima las aristas más polémicas de su carta anterior, y le concede la razón a Danielsón cuando menos en el campo de las posibilidades:

En realidad, creo que coincidimos totalmente sobre los hechos que determinan la actual situación económica de su país y sobre su importancia. Sólo que aparentemente usted ha tomado en serio algunas expresiones *irónicas* de mi última carta, especialmente en lo que se refiere a ciertos hechos que en última instancia sirven a la causa del progreso de la humanidad. De hecho, nada existe en la historia que no esté al servicio, por uno u otro camino, del progreso humano,

pero muchas veces el rodeo es enorme. Y lo mismo puede ocurrir con la transformación económica de su país.⁹⁵

Es un párrafo desconcertante. Engels afirma que la única diferencia entre ambos es que Danielsón se ha tomado en serio ciertas expresiones irónicas suyas; no obstante, las dos últimas frases son una muestra cabal de que tales expresiones poco tenían de irónicas. Engels cree –y lo dice expresamente– que a la corta o a la larga ¡todo sirve al progreso! Los desastres económicos de la Rusia contemporánea permitirán su ulterior desarrollo, son el “enorme rodeo” al que Hegel hubiera llamado “astucia de la razón”. El problema práctico, claro, es qué hacer mientras uno vive en pleno período de “rodeo”, problema que se agiganta si se pone en duda la inevitabilidad del mismo. Engels piensa, sin embargo, que ciertos hechos económicos son básicamente inevitables, y que poco pueden hacer contra ellos los Estados y los gobiernos:

Por más autocráticos que sean, en última instancia, todos los gobiernos sólo son los ejecutores de las necesidades económicas de su propia situación nacional. Podrán ejecutar esta tarea de diferente manera –bien, mal o regular–; podrán acelerar o detener el desarrollo económico y sus consecuencias políticas y jurídicas, pero, *à la longue* tienen que seguirlo. Si los medios con los que se llevó a cabo en Rusia la revolución industrial fueron o no los más adecuados, ésta es otra cuestión y nos llevaría demasiado lejos discutirla. Para mi objetivo basta la comprobación de que esta revolución industrial era inevitable.⁹⁶

Aún así, permanece en pie el interrogante planteado por Danielsón: ¿Acaso la industria moderna sólo es posible sobre la base del capitalismo? Aceptando que el desarrollo industrial es inevitable –por lo menos en tanto y en cuanto Rusia quiera permane-

95 Carta de Engels a Danielsón, 18 de junio de 1892.

96 Carta de Engels a Danielsón, 18 de junio de 1892, en *Correspondencia*, ob. cit., p. 277.

cer como un Estado independiente con aspiraciones de potencia—, queda por dilucidar si la industria debe asentarse —o no— exclusivamente sobre bases capitalistas. En este campo la respuesta de Engels no es tajante:

Está absolutamente claro que la industria destruirá en Rusia la propiedad comunal rural si no se verifican otras grandes modificaciones que permitirían conservar la *obschina*. La pregunta que se plantea es si quedará tiempo suficiente para que se produzca un cambio en la opinión pública rusa que posibilite injertar a la *obschina* la industria y la agricultura moderna, y al mismo tiempo reorientarla de tal manera que se convierta en un instrumento apropiado y útil para la organización de la producción moderna y para su tránsito de una forma capitalista a una socializada. Antes de que sea posible pensar en una transformación semejante —y esto tendrá usted que reconocerlo— debe producirse un enorme avance en la opinión pública de su país. ¿Quedará tiempo suficiente para eso antes de que la producción capitalista, favorecida por las repercusiones de la crisis actual, destruya irremediabilmente la *obschina*? No dudo de que en numerosos distritos ella se ha recuperado del golpe recibido en 1861 (como lo ha descrito V. V.). ¿Pero podrá soportar los continuos golpes a que se verá sometida por el avance de la revolución industrial, por el capitalismo que se desarrolla a saltos, por la destrucción de la industria doméstica, por la falta de derechos comunales de pastoreo y de bosques, por la transformación de la economía natural campesina en economía monetaria y por el creciente poder de los *kulaks* y de los *miroedy*?

Engels plantea su respuesta bajo la forma de los interrogantes. No hay dudas, sin embargo, de que cada vez tiene menos esperanzas en el porvenir de la *obschina*. La comuna rural parece embarcada en una carrera contra reloj, y Engels cada vez le ve menos chances de sobrevivir. En este diagnóstico, en la presentación de los “hechos”, no hay divergencia entre Engels y Danielsón. Este último observa las mismas dificultades para la supervivencia de la

obschina. La diferencia reside en que Engels ve en el capitalismo ruso mayores perspectivas que Danielsón, quien escribe:

No cabe duda de que tiene usted razón, desde todos los puntos de vista, cuando dice que “cuanto más dejemos de lado nuestras simpatías o antipatías, tanto mejor podremos juzgar los hechos mismos”. Eso es obvio. Pero, ¿qué hacer cuando los propios hechos llevan, al parecer, al desastre total?⁹⁷

En los razonamientos del ruso se entremezclan dos componentes diferentes. El “desastre” al que se refiere tiene dos dimensiones: la primera atañe a las penurias y penalidades a que inevitablemente somete el desarrollo capitalista a las masas campesinas; la segunda concierne a la imposibilidad de un desarrollo capitalista industrial “normal” en las condiciones en que Rusia debe afrontar esa tarea. La primera dimensión posee un indisimulable carácter ético, que se entremezcla con lo fáctico: ¿hay que aceptar “estoicamente” que el desarrollo de las capacidades productivas se realice a tal precio social y humano? ¿Existen alternativas? La segunda dimensión no tiene, en cambio, connotaciones éticas tan explícitas: se trata de la cuestión enteramente fáctica de si Rusia está en condiciones (tanto por su situación “interna” como por las circunstancias del contexto internacional) de lograr un tipo de desarrollo capitalista semejante al alcanzado, por ejemplo, en Inglaterra unas décadas atrás. Aquí lo que sobrevuela es la problemática de la dependencia y del capitalismo periférico: la posibilidad de un desarrollo capitalista no industrial. Danielsón coincide con Engels en que el desarrollo industrial es una necesidad acuciante a fines del siglo XIX, pero no cree que el capitalismo pueda realizar cabalmente esta tarea. En sus escritos, el socialismo –evocado antes que explícitamente nombrado, debido a la censura– es tanto la posibilidad de dotar a Rusia de una auténtica industrialización, cuanto de evitar a sus masas populares (campesinas fundamentalmente) las penurias del capitalismo.

97 Carta de Danielsón a Engels, 7 de julio de 1892.

Engels no veía muy claro la problemática del capitalismo dependiente. Pensaba que, una vez iniciado, el desarrollo capitalista habría de seguir unas pautas universales. Ello no obstante, aceptaba la posibilidad teórica y fáctica de un desarrollo no capitalista (...) sólo que cada día lo veía menos factible *para el caso ruso*, debido a las tendencias económicas que operaban con fuerza al menos desde 1861. Además, claro, las chances de un desarrollo industrial no capitalista dependían, para él, de las revoluciones proletarias occidentales (capaces de acudir en ayuda de los revolucionarios rusos). En la carta que le enviara a Danielsón el 22 de septiembre de 1892 Engels precisa sus acuerdos y diferencias con su interlocutor. El primer y principal punto de coincidencia es “que Rusia no puede existir en 1892 como país meramente agrícola, que su producción agrícola debe complementarse con la producción industrial”. Pero sobre este punto de partida común, Engels cree entrever una diferencia:

Pero yo sostengo que la producción industrial significa hoy día gran industria, vapor, electricidad, hiladoras y telares mecánicos, y finalmente máquinas que fabrican máquinas.

Este pasaje da a entender que Engels creía que Danielsón pensaba que la industria rusa de 1892 podría montarse sobre la base artesanal de las tradiciones populares. No era ésta, sin embargo, la opinión de Danielsón; quien opinaba que las tradiciones comunales y cooperativas podrían servir para introducir una industria en gran escala (con vapor, maquinismo y todo lo demás). En todo caso, lo que Danielsón opinaba era que la vieja industria artesanal debería convertirse gradual y paulatinamente en gran industria, procurando evitar el colapso de las posibilidades de subsistencia de grandes masas de desempleados expulsados de sus medios de vida tradicionales pero incapaces de ser absorbidos por la industria moderna. La diferencia que Engels cree observar en este terreno es, pues, sustancialmente fantasiosa.

Engels señala en su carta otros acuerdos con Danielsón: ambos fijan en torno a 1861 el origen de la nueva era industrial rusa; y coinciden en que Rusia no podría tener una industria propia sin un cierto grado de proteccionismo: el libre comercio conspiraba contra este objetivo. Pero luego de estos acuerdos –de todos modos importantes– Engels aborda los dos grandes puntos que lo distancian del ruso:

También esto es seguro: si Rusia, después de la guerra de Crimea, necesitó una gran industria propia, sólo pudo tenerla en una forma, en la *forma capitalista*. Y junto con esa forma fue obligada a admitir todas las consecuencias que acompañan a la gran industria en todos los demás países.

Engels cree que una industria socializada erigida sobre la base de la *obschina* y los *artels* sólo sería posible en Rusia con el apoyo de las economías socialistas de Occidente. Como la revolución no se produjo a tiempo, Rusia no tuvo más remedio que emprender su industrialización bajo la forma capitalista. Danielsón, por el contrario, opinaba que Rusia podía importar la tecnología industrial (capitalista) e insertarla en la *obschina*: no era necesario esperar los triunfos del socialismo occidental.

El segundo punto en disputa es también muy importante:

Ahora bien, yo no veo que los resultados de la revolución industrial que se está efectuando en Rusia sean en modo alguno diferentes de los que se manifiestan o se manifestaron en Inglaterra, Alemania o Norteamérica.⁹⁸

La respuesta de Danielsón a esta visión engelsiana es muy interesante:

Yo sostengo que la diferencia radica, en primer lugar, en el hecho de que Rusia es el último país en aparecer en la arena del capitalismo, o sea cuando todos los mercados ya habían sido usurpados por los

98 Carta de Engels a Danielsón, 22 de septiembre de 1892.

demás, y en segundo lugar, en que se volvió capitalista cuando la productividad del trabajo alcanzó un nivel de desarrollo extremadamente alto comparado al que sustituyó.⁹⁹

Engels deja sin respuesta estos planteos: el análisis del desarrollo de los capitalismo dependientes escapa a su óptica casi por completo. Ni siquiera parece haberse percatado de la importancia de la cuestión. Por eso escribe que el único punto en el que no acuerdan es con respecto a las posibilidades reales de que Rusia desarrollara un tipo de industria no capitalista:

Somos, según parece, de la misma opinión sobre todos los puntos excepto uno, sobre el que usted habla, aunque desde puntos de vista diferentes, en sus dos cartas del 3 de octubre y del 27 de enero.

En la primera, pregunta usted: la transformación económica que después de 1854 era inevitable, ¿fue de tal naturaleza que, en lugar de desarrollar las instituciones históricas de Rusia debía, por el contrario, atacarlas de raíz? En otras palabras, ¿no podía tomarse la comuna rural como base del nuevo desarrollo económico?

Y el 27 de enero usted expresa la misma idea en esta forma: la gran industria era una necesidad para Rusia, pero ¿era inevitable que se desarrollase en forma capitalista?

Luego de dejar esto sentado, Engels pasa a exponer con claridad su opinión:

Bien, en 1854 o cerca de esa fecha, existía en Rusia por un lado la comuna, y por otro la necesidad de la gran industria. Si usted tiene en cuenta la situación general de su país tal como era entonces, ¿ve usted alguna posibilidad de que la gran industria se injertase en la comuna campesina en forma tal que, por una parte, hiciera posible el desarrollo de esta última, y por otra elevara a la comuna primitiva a la categoría de una institución social superior a todo lo que ha visto hasta hoy el mundo? ¿Y eso mientras todo Occidente seguía viviendo bajo el régimen capitalista? Me parece que tal evolución,

99 Carta de Danielsón a Engels, 27 de enero de 1893.

que habría sobrepasado todo lo conocido en la historia, requeriría condiciones económicas, políticas y culturales diferentes de las que existían en Rusia por aquella época.

Engels es consciente, sin embargo, de que la posibilidad que le plantea Danielsón había sido aceptada por Marx, a quien el sabio ruso gustaba citar en su apoyo en su correspondencia. Es por ello que agrega a continuación:

No hay duda de que la comuna, y en cierta medida el artel, contenían gérmenes que en ciertas condiciones podrían haberse desarrollado ahorrando a Rusia la necesidad de pasar por los tormentos del régimen capitalista. Suscribo sin reservas la carta de nuestro autor sobre Zhukovski. Pero para él tanto como para mí, la primera condición que se necesitaba para realizar esto era el *impulso desde el exterior*, el cambio del sistema económico en Europa occidental, la destrucción del sistema capitalista en sus países de origen.

Y Engels invocaba en su apoyo la afirmación del prólogo a la edición rusa del *Manifiesto Comunista* de 1882, atribuyendo la autoría a Marx. Luego agregaba:

Si en Occidente hubiésemos sido más rápidos en nuestro desarrollo económico, si hubiésemos podido derrocar el régimen capitalista diez o veinte años atrás, Rusia hubiera tenido tiempo de interrumpir la tendencia de su propia evolución hacia el capitalismo ... entre tanto, en Rusia la comuna languidece, y sólo podemos esperar que el paso a un sistema mejor, entre nosotros, llegue a tiempo para salvar, siquiera en alguna remota región de vuestro país, instituciones que, en esas circunstancias, pueden tener un gran porvenir. Pero los hechos son los hechos, y no debemos olvidar que esas posibilidades son más remotas cada año.

La carta finalizaba así:

... la historia es la más cruel de todas las diosas y conduce su carro triunfal sobre montañas de cadáveres, no sólo en la guerra sino

también en tiempos de desarrollo económico pacífico. Y nosotros, hombres y mujeres, somos desgraciadamente tan estúpidos que no sabemos armarnos del coraje necesario para lograr un verdadero progreso, a menos que nos impulsen a hacerlo sufrimientos que parecen casi desproporcionados.¹⁰⁰

El argumento es sólido; y Danielsón parece aceptarlo –cuando menos parcialmente o de modo hipotético– en su carta siguiente. En ella concede que en la década del ‘60 del siglo XIX posiblemente Rusia no hubiera tenido más remedio que emprender una industrialización de tipo capitalista. ¿Pero las cosas deberían seguir siendo así en los ‘90?:

Supongamos –escribe Danielsón– que las condiciones sociales en Rusia después de la guerra de Crimea no hubieran sido propicias para el desarrollo de aquella forma de producción que heredamos de nuestra historia pasada. Pero me parece que en la actualidad, cuando el capitalismo condujo a nuestra economía a una crisis y cuando está imposibilitado de mejorarla, cuando el desarrollo del capitalismo está en estrecha dependencia de: 1) condiciones meteorológicas y otras condiciones naturales que con el tiempo siguen empeorando; 2) mercados interiores que se están reduciendo constantemente, lo cual es consecuencia de la capitalización del ingreso agrícola y de la industria doméstica; cuando el crecimiento de nuestra industria y del ejército de reserva campesino, acompañado de una constante pauperización de toda la población trabajadora, llegó a dimensiones amenazantes, cuando ocurre todo esto, digo, es tiempo ya de sustituir esta forma de producción por otra basada en las verdaderas necesidades de la población y no en las que puedan resultar más provechosas.¹⁰¹

100 Carta de Engels a Danielsón, 24 de febrero de 1893, en *Correspondencia*, ob. cit., pp. 299-301.

101 Carta de Danielsón a Engels, 2 (14) de marzo de 1893.

En los razonamientos de Danielsón se entremezclaban, nuevamente, elementos fácticos referentes a las reales posibilidades de un desarrollo industrial sostenido (con independencia de las consecuencias sociales del mismo), y cuestiones éticas relacionadas con los efectos del capitalismo sobre las masas populares.¹⁰² Esto último sale a la luz con mucha fuerza en una frase del párrafo siguiente de la misma carta: “es tiempo, además, de mostrar que con el desarrollo del modo de producción capitalista se pone en peligro la existencia de todo el pueblo, que es necesario buscar una vía para evitar este peligro amenazador”.

En una carta posterior clarifica un poco más su posición. Él acepta el análisis de Marx sobre el capitalismo, en el que ve elementos progresivos junto con elementos catastróficos. Pero Danielsón estima que los elementos progresivos son prácticamente inexistentes en Rusia: “El hecho de que Rusia haya sido el último país conquistado por el modo capitalista nos quita la esperanza de aprovechar el aspecto positivo de este modo de producción”.¹⁰³

En su respuesta, Engels considera que Danielsón ve las cosas en un tono “demasiado sombrío”. Le concede al ruso que la situación de Rusia no es semejante a la de los Estados Unidos, y muestra su desaprobación por la tesis de Struve, quien en polémica con el propio Danielsón sostenía por entonces que las dificultades del desarrollo capitalista ruso serían solucionadas con la misma facilidad que en Norteamérica: “Struve se equivoca de medio a medio cuando, tratando de refutar lo que él llama pesimismo de usted en cuanto al futuro, compara la actual situación de Rusia con la de los Estados Unidos”.

Sin embargo, las diferencias en que insistía Engels eran más de orden “interno”, que vinculadas al desarrollo del capitalismo a

102 Estas cuestiones éticas, desde luego, no eran ajenas a ciertas cuestiones fácticas, como por ejemplo el establecer la real situación de las clases laboriosas y desposeídas.

103 Carta de Danielsón a Engels, 23 de abril de 1893.

escala mundial. Así, no menciona para nada uno de los argumentos más fuertes de Danielsón: que Rusia llegaba *tarde* al desarrollo capitalista. La carta que Engels enviara a su interlocutor ruso el 17 de octubre de 1893 merece ser citada extensamente:

(Struve) olvida por completo que los Estados Unidos son, por su origen mismo, un país moderno y burgués y que han sido fundados por *petit bourgeois* y por campesinos que habían huido de la Europa feudal para establecer una sociedad puramente burguesa. Mientras que en Rusia tenemos una base de carácter comunista primitivo, una *Gentilgesellschaft* (sociedad gentilicia) anterior a la civilización, que si bien se está desmoronando, es, a pesar de todo, la base y el material que maneja y con el que opera la revolución capitalista (pues se trata de una auténtica revolución social). En los Estados Unidos hace ya más de un siglo que ha quedado plenamente establecida la *Geldwirtschaft* (economía monetaria) mientras que en Rusia dominaba en todas partes, casi sin excepción, la *Naturalwirtschaft* (economía natural). Se comprende, por tanto, que el camino habrá de ser en Rusia mucho más violento y tajante y tendrá que ir acompañado de muchos más sufrimientos que en los Estados Unidos.

Sin embargo, y a pesar de todo eso, estimo que usted ve las cosas en tonos demasiado sombríos, que los hechos no justifican. Es evidente que el tránsito del comunismo primitivo y agrario al industrialismo capitalista no puede efectuarse sin una terrible dislocación de la sociedad, sin que desaparezcan clases enteras y se transformen en otras; y ya hemos visto en la Europa occidental, aunque en menores proporciones, los enormes sufrimientos y el despilfarro de vidas humanas y de fuerzas productivas que ello implica necesariamente. Pero de eso a la ruina completa de una gran nación dotada de tan altas cualidades media un abismo. El rápido crecimiento de la población a que están acostumbrados ustedes puede interrumpirse; la tala insensata de los bosques, acompañada de la expropiación de los antiguos *pomeshchiki*, así como de los campesinos puede ocasionar

un despilfarro gigantesco de fuerzas productivas; a pesar de ello, una población de más de cien millones de almas habrá de constituir, al fin y al cabo, un mercado interno muy considerable para una *gran industria* muy respetable. Y en su país, lo mismo que en todas partes, todo terminará por volver a su cauce... si el capitalismo dura bastante en Europa occidental.

Usted mismo admite que “las condiciones sociales en Rusia después de la guerra de Crimea no eran favorables para el desarrollo de la forma de producción que habíamos heredado de nuestra historia pasada”.

Yo diría más aún: que en Rusia, lo mismo que en cualquier otra parte, no se hubiese podido desarrollar a partir del comunismo agrario primitivo una forma social superior, a menos que esa forma superior *existiese ya* en otro país y pudiese servir de modelo. Y como esa forma superior –siempre que sea históricamente posible– es una consecuencia necesaria del modo capitalista de producción y del antagonismo dualista social creado por ella, no puede desarrollarse directamente a partir de la comunidad agraria más que como imitación de un modelo existente en alguna parte. Si Europa occidental hubiera estado madura para esa transformación en la década del sesenta, si Inglaterra, Francia, etc., hubiesen iniciado entonces esa transformación, los rusos serían llamados a demostrar lo que se podría haber hecho a partir de su comunidad, que en aquella época estaba más o menos intacta. Pero el Occidente permaneció estancado y ni siquiera intentó llevar a cabo esa transformación; y mientras tanto, el capitalismo se desarrollaba con creciente rapidez. Así, pues, a Rusia no le quedaba más que dos caminos: o desarrollar la comunidad agrícola para convertirla en una forma de producción de la que estaba separada por varias etapas históricas y para cuyo establecimiento ni siquiera en el Occidente habían madurado entonces las condiciones –una tarea evidentemente imposible–, o elegir el camino del desarrollo capitalista. ¿Qué otra cosa podía hacer que seguir este último camino?¹⁰⁴

104 Carta de Engels a Danielsón, 17 de octubre de 1893. La carta finalizaba así: “Ninguna calamidad histórica deja de tener por compensación un progreso histórico.

La concepción de Engels es clara. La industrialización es una necesidad histórica. El agente natural de esta necesidad es el capitalismo, cuyo desarrollo es también, dialécticamente, el desarrollo de sus contradicciones y de su enterrador: el proletariado. A largo plazo, pues, la clase trabajadora está llamada a derrocar al capitalismo y montar un sistema de producción socializada, sobre la base material creada por el maquinismo capitalista. Es por ello que, con la mirada dirigida hacia el futuro, Engels se complace en señalar los “revolucionarios efectos” que los conservadores partidarios del capitalismo habrían de sembrar en Rusia. Esta visión dialécticamente optimista se constata con singular elocuencia en una carta fechada el 22 de septiembre de 1892:

La producción capitalista prepara su propia ruina, y usted puede estar seguro de que también hará lo mismo en Rusia. Puede producir, y si dura bastante ciertamente lo hará, una revolución agraria radical; me refiero a una revolución de las condiciones de tenencia de la tierra que arruinará a los *pomeshchiki* como los *mujiks*, reemplazándolos por una nueva clase de terratenientes que se reclutará de entre los *kulaks* de las aldeas o de los especuladores burgueses de las ciudades. Sea como fuere, estoy seguro de que los conservadores que han producido el capitalismo en Rusia se asombrarán terriblemente un día por las consecuencias de sus propios actos.¹⁰⁵

Ahora bien, hay dos cosas en las que sin ninguna duda Engels *no* cree. La primera es que la industria moderna pudiera haberse desarrollado autónoma y originariamente sobre una base colectivista: el capitalismo es la vía “natural” hacia la industria moderna. La segunda es que una economía colectivista pueda introducir en su interior la moderna tecnología creada originariamente por el capitalismo, *antes* del triunfo de al menos una revolución proletaria

Lo único que varía es el *modus operandi*. Que les destinées s’accomplissent”. (Por una errata en *Correspondencia...* esta carta es atribuida a Danielsón).

105 Carta de Engels a Danielsón, 22 de septiembre de 1892.

en algún lugar. Una revolución proletaria a tiempo podría facilitar que una nación no industrializada desarrolle sus industrias bajo formas colectivas de propiedad, evitando de este modo la “etapa” capitalista. Pero Engels se niega a aceptar la posibilidad de un desarrollo industrial no capitalista autónomo, como así también la posibilidad de que una economía colectivista importe e incorpore la tecnología desarrollada por las naciones capitalistas, sin esperar el triunfo de las revoluciones socialistas en los estados industrializados.

En este último punto parece residir la única gran diferencia que se puede documentar entre las opiniones de Marx y de Engels sobre esta vasta problemática. Al igual que Engels, Marx nunca dio crédito a la posibilidad de un desarrollo autónomo y originario no capitalista de la industria moderna; pero a diferencia de su amigo, Marx creyó bastante firmemente en la posibilidad de que la *obschina* rusa importara la moderna tecnología, introduciéndola exitosamente en el seno de sus relaciones colectivistas.

El análisis de esta correspondencia desmiente –o cuanto menos relativiza– una visión habitual: la de un Engels que defiende un evolucionismo unilineal, simplificando y vulgarizando las sofisticadas y mucho más matizadas concepciones de Marx. Engels acepta cierta progresión en el desarrollo social –como también lo hacía Marx–, pero no considera que todas y cada una de las sociedades deban atravesar por las mismas etapas: es posible, en condiciones históricas determinadas, saltar algunas o comprimir otras. Lo que en todo caso debe apreciarse son esas condiciones históricas en su especificidad, y no ningún principio teórico inmutable. Engels también deja espacio para ciertas diferencias dentro de formaciones sociales que corresponden globalmente a una misma etapa. Lo único que se puede decir con certeza de la perspectiva engelsiana es lo siguiente: a) no creía que en la década de 1860 Rusia hubiera podido evitar el capitalismo desarrollando una industria montada sobre la comuna rural, b) estimaba que hacia 1890 la co-

muna se encontraba en un proceso de disolución tan avanzado que era sustancialmente irreversible, por lo que, c) lo único sensato era contar con el desarrollo del capitalismo en el futuro. Si entre 1860 y 1890 se hubieran producido revoluciones socialistas en Europa occidental, la comuna rural rusa hubiera podido ser salvada y el capitalismo evitado, pero no era ése el caso. La única diferencia con los planteos de Marx en la carta al editor de *Otechestvennye Zapiski* y en los borradores y en la respuesta definitiva a Vera Zasluch, es que Marx no menciona en esos textos la condición de una revolución socialista occidental: la comuna rusa toma de Occidente las nuevas tecnologías industriales, pero las monta sobre relaciones de producción cooperativas. Pero aquí es importante hacer notar, nuevamente, que Marx no creía que la industria hubiera podido desarrollarse originariamente sobre la base de las comunas: sólo el capitalismo ha demostrado tener un impulso propio y autogenerado hacia la industrialización, y el desarrollo capitalista supone la desaparición de las comunas rurales (que no poseían ninguna tendencia intrínseca al desarrollo industrial. Pero las circunstancias históricas –lo que Trotsky denominaría luego “desarrollo desigual y combinado”– permitían saltar la etapa capitalista (inevitable para la sociedad que iniciaba el proceso industrializador) y fusionar la moderna industria con las antiguas tradiciones comunales y cooperativas.

El intercambio Engels/Danielsón es un ejemplo prístino de las dificultades que aparecen en cuanto se pretende fusionar o relacionar los discursos político y científico. En el discurso científico (y en este terreno lo dicho también vale para el discurso filosófico) los matices, las aclaraciones, las sutilezas, las dudas, los interrogantes son parte fundamental de la tarea. El buen científico, como el buen filósofo, debe manejar diestramente estas cosas. Para el político, en cambio, lo fundamental son las conclusiones, los imperativos que mueven a la acción. Las sutilezas, los matices, las dudas, son un lastre o un lujo: nunca lo esencial. Los acuerdos

políticos se sustentan más en objetivos compartidos, que en semejanzas teóricas o afinidades filosóficas. Quienes luchan por derrocar un gobierno tenderán a actuar conjuntamente y a hacer acuerdos con todos quienes se propongan el mismo objetivo, y en tal caso poco importarán (usualmente) las bases teóricas, las inspiraciones filosóficas o la doctrina ideológica que los guíe intelectualmente. A la inversa, las bases teóricas, las inspiraciones filosóficas y las doctrinas políticas compartidas serán casi siempre desestimadas cuando los partidarios de una misma teoría, filosofía o doctrina persigan objetivos prácticos encontrados. Los bolcheviques de Lenin se aliaron en 1917 con los Socialistas Revolucionarios (*eseristas*) de Izquierda –herederos de los viejos “populistas” – no porque compartieran su filosofía o sus concepciones teóricas, sino porque coincidían en el objetivo de formar un gobierno soviético. Y ésta fue, paralelamente, la razón que los separó definitivamente de los mencheviques, y no oscuras discrepancias sobre la teoría de la historia o la doctrina marxista.

(ix) Ironías de la historia

En los últimos meses de su vida Engels fue distanciándose cada vez más de Danielsón, como lo atestigua el siguiente pasaje de una carta enviada a Plejanov:

En cuanto a Danielsón creo que no hay nada que hacer con él. Le he enviado por carta las referencias a Rusia del *Internationales aus dem “Volksstaat”* y, sobre todo el postscriptum de 1894, el cual, *en parte*, se halla dirigido directamente a él. Pero, como puede verse, pese a que la ha recibido no le sirvió de nada. No hay forma de discutir con esta generación de rusos a la que él pertenece y que sigue creyendo en la misión comunista espontánea que separa a Rusia, la Rusia verdadera y sagrada, de los demás pueblos profanos. Por lo demás, en un país como el suyo en el que la moderna industria ha

sido injertada sobre la comuna campesina primitiva y en el que se encuentran simultáneamente todas las fases de la civilización, en un país que, además, se halla rodeado, con mayor o menor éxito, por una muralla china intelectual erigida por el despotismo, no hay por qué sorprenderse si se producen las más extrañas e imposibles combinaciones de ideas. Ésta es una fase que todo el país debe atravesar. Progresivamente, con el crecimiento de las ciudades, desapareció el aislamiento de la gente de talento y con él también la confusión de pensamiento que debe ser atribuida a la soledad de estos extraños pensadores y a la carencia de vinculaciones entre sus descubrimientos esporádicos. En el caso de los narodniki, esto debe atribuirse un poco también a la desilusión provocada por la muerte de sus esperanzas. De hecho, un narodniki que ha abandonado el terrorismo termina con mucha facilidad por hacerse zarista.¹⁰⁶

Es un escrito que no le hace justicia ni a Danielsón ni a la extrema izquierda del movimiento populista. Ni aquél ni esta serían nunca zaristas.¹⁰⁷ Los herederos de los terroristas populistas

106 Carta de Engels a Plejanov, 26 de febrero de 1895, citado por Mandelbaum, pp. 373-374.

107 Engels parece haber tenido en mente, al escribir esto, el derrotero político de Tijomirov, quien luego de haber sido un destacado miembro del Comité Ejecutivo de la Voluntad del Pueblo, hizo las paces con el gobierno y editó un diario monárquico: *Moskovskie Vedomosti*. Pero el caso de Tijomirov no es representativo de una tendencia general; aunque sea cierto que la derecha populista —el moderado “populismo legal” de autores como V. Vorontzov y publicaciones como *Russkoe Bogatsvo*— cobró fuerza en la década de los noventa, tras la derrota de *Narodnaia Volia*. Algo semejante sucedió luego de la derrota de la revolución de 1905 con los socialistas revolucionarios. Pero esta deriva parece depender más de las circunstancias que de alguna peculiaridad doctrinaria, como lo sugiere el que luego de 1905 también cobraron fuerza las tendencias moderadas (incluso “liquidadoras”) entre los socialdemócratas. En cualquier caso, no hay ningún vínculo necesario entre la teoría populista sobre la potencialidad de la comuna rural y una política determinada: se puede intentar aprovechar y salvar a la comuna tanto por medios revolucionarios, como reformistas e incluso conservadores. Cabe señalar, por último, que la acritud con que trata Lenin a los populistas en su libro *¿Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?* está fuertemente determinada por la crítica a este “populismo legal”, lo que hace a esta obra unilateral, ya que, al decir de Fernández Buey “el poso de verdad teórica, la verdad a medias contenida en la argumentación de los populistas, se mostraba a la luz de la

de finales del siglo XIX, agrupados en el Partido Socialista Revolucionario, apoyarían a la revolución de febrero; en tanto que su ala izquierda participó de la insurrección de octubre y formó parte del primer gobierno soviético. Recién romperían con los bolcheviques como consecuencia de la firma de la “Paz de Brest-Litovsk”, circunstancia en la que reclamaban (como la izquierda bolchevique) una “guerra santa revolucionaria” contra la Alemania imperialista. Sería Plejanov, paradójicamente, quien devendría chovinista en sus últimos años, apoyando al Zar, primero, y a Kerenski, luego, durante la Primera Guerra Mundial; para culminar sus días condenando a la revolución de octubre que llevó al poder al partido al que había dedicado los esfuerzos de toda una vida (actitud, sin embargo, que resultaba coherente con su convicción de la inviabilidad de establecer una economía socialista en Rusia).¹⁰⁸

No hay dudas de que las posiciones de Plejanov eran revolucionarias de palabra, pero reformistas de hecho. O mejor dicho, Plejanov nunca abandonó la perspectiva de una revolución burguesa para Rusia; revolución en la que el proletariado habría de tener un rol más bien auxiliar, y los socialistas deberían convertirse en maestros de la espera. El siguiente pasaje es típico de esa posición:

(...) ¿a qué hablar tanto sobre los *resultados* de la conquista del poder por nuestros revolucionarios? ¿Es probable, es posible tal conquista? Creemos que es muy, muy poco probable; tan poco probable, que se la puede considerar absolutamente imposible (...).

(...) el único objetivo no fantástico de los socialistas rusos sólo puede ser en la actualidad, por un lado, el logro de instituciones políticas libres, y del otro, la elaboración de los elementos necesarios para crear el futuro *partido socialista obrero* de Rusia. (...) Sin asustar a

práctica política inmediata como una miserable falsedad”. Ver F. Fernández Buey, *Conocer Lenin y su obra*. Barcelona: Dopesa, 1977, p. 29.

108 Menos coherente con sus planteos “ortodoxos”, si es que se puede hablar de coherencia en absoluto, fue la decisión de Plejanov de brindar su apoyo a Rusia durante la Primera Guerra Mundial.

nadie con el “fantasma rojo”, por ahora lejano, tal programa político atraería hacia nuestro partido revolucionario la simpatía de todos los que no se cuentan entre los enemigos sistemáticos de la democracia; junto con los socialistas, podrían suscribirlo muchísimos representantes de nuestro liberalismo. (...) [La parte] menos asustadiza y más sensata de la sociedad liberal, dejaría de considerar a los revolucionarios como jóvenes carentes de sentido práctico, entregados a planes irrealizables y fantásticos.¹⁰⁹

Con todo, esta perspectiva contraria a cifrar esperanzas en una inminente transformación socialista de la economía rusa, no es fundamentada por Plejanov (como tantas veces se le reprochara) recurriendo a una filosofía evolucionista unilineal de la historia, sino invocando “las concretas circunstancias”. No descarta la posibilidad de saltar o comprimir etapas, pero considera que Rusia se encuentra firmemente encaminada por la senda capitalista, por lo que las chances de edificar una economía socialista sobre la estructura colectiva del *mir* son poco menos que nulas, debido al fuerte proceso de disolución en que está envuelta la comuna rural.

En los escritos de Plejanov existe *cierta* tendencia a convertir al marxismo en una de esas teorías histórico-filosóficas de la marcha de la humanidad que Marx repudiara hacia el final de sus días; tendencia que se veía agudizada en escritores y polemistas menos sutiles. Pasajes como el siguiente han sido interpretados corrientemente en esa clave:

Las ideas filosófico-históricas de Marx guardan exactamente la misma relación respecto de la Europa occidental moderna, que respecto de Grecia y Roma, India y Egipto. Abarcan toda la historia cultural de la humanidad, y sólo resultarían inaplicables en Rusia si fueran infundadas en general.¹¹⁰

109 G. Plejanov, *El socialismo y la lucha política*, en *Obras escogidas*, ob. cit., Tomo II, 1966, pp. 55 y 56-57.

110 G. Plejanov, “El socialismo y la lucha política” (1883), en *Obras escogidas*, ob. cit., Tomo II, 1966, p. 26.

Y ciertamente algunas afirmaciones polémicas de Plejanov abonaban esta interpretación: por ejemplo cuando sostenía que su propósito era convertir “*El capital* de Marx en el lecho de Procasto de los dirigentes revolucionarios rusos”.¹¹¹ Pero no habría que exagerar, como hacen algunos autores en su afán por distanciar a Marx de Engels y Plejanov.¹¹² En Plejanov, como en Engels, también existían contra-tendencias. En el mismo párrafo del que se ha extraído la cita sobre “las tendencias filosófico-históricas”, nuestro autor escribió que los críticos atribuyen a la doctrina de Marx “la ridícula conclusión de que Rusia debe pasar exactamente por las mismas fases del desarrollo histórico-económico que fueron recorridas por Occidente”; y que “la historia de las relaciones existentes en Europa occidental fue expuesta por Marx sólo como base de la *historia de la producción capitalista*” (y no como un modelo válido para cualquier tipo de producción). Aquí es evidente que el carácter universal que Plejanov atribuía a las ideas filosófico-históricas de Marx no tiene que ver con un evolucionismo ineluctable y unilineal (como el que éste rechazara): más bien tiene que ver con el primado de la economía en la vida social (tesis que Marx nunca

111 Ver S. Baron, *Plejanov. El padre del marxismo ruso*, ob. cit., pp. 107 y 117.

112 Un ejemplo claro de esta actitud lo tenemos en Enrique Dussel, quien sistemáticamente descalifica a Engels y a Plejanov, convirtiendo en abismales las *teóricamente sutiles* diferencias entre ellos y Marx. Ver *El último Marx (1863-1882) y la liberación de América Latina*, ob. cit. Allí, por ejemplo, tras citar la carta de Engels a Vera Zasulich del 23 de abril de 1883 en la que Engels comenta el escrito “Nuestras diferencias”, de Plejanov, Dussel escribe: “Engels habla claramente de ‘las grandes teorías económicas e históricas de Marx’ ¿Qué hubiera dicho Marx de esas ‘grandes teorías’ ¿No las hubiera ridiculizado defendiéndose de que él hubiera producido una ‘teoría histórico-filosófica’ (...)?”. Dussel no advierte, sin embargo, que en esa misma carta Engels no convalida ningún esquema unilineal y universal de desarrollo, insistiendo en la peculiaridad de cada situación. Dice de hecho: “Para mí, la teoría de Marx es la condición fundamental de toda táctica *razonada* y coherente; para descubrir esa táctica sólo es preciso aplicar la teoría a las condiciones económicas y políticas del país de que se trate”. Como es claro, las “grandes teorías” a las que se refiere Engels no tienen que ver con una supuesta “teoría histórico-filosófica de la evolución fatalmente impuesta a todos los pueblos”, sino con una serie de hipótesis de carácter más o menos general, pero empírico: como la primacía de la economía o las leyes de la acumulación del capital.

rechazó, aunque creo que la entendía de un modo radicalmente diverso al de Plejanov). Tal y como él los entendía, los principios marxistas no postulaban que todos los pueblos tuvieran que recorrer la misma historia, puesto que “al entrelazarse y combinarse diferentemente en diferentes sociedades, producen resultados por entero diversos, al igual que las mismas leyes de gravedad producen en un caso la órbita elíptica del planeta, y en otro la órbita parabólica del cometa”.¹¹³ Ni en Engels ni en Plejanov, por lo demás, se encuentra nada semejante al marxismo completamente “desubjetivado” que podemos hallar, por caso, en Germán Avé-Lallemant o en José Ingenieros.¹¹⁴ De hecho, hay fuertes evidencias de que son razones empíricas, antes que filosóficas, las que llevaron a Plejanov a perder la fe en las potencialidades de la *obschina* y a dirigir sus naves rumbo a lo que consideraba “marxismo”. Samuel Baron ha mostrado que fue el estudio de los trabajos de Kovalevsky sobre el derrotero de las comunas campesinas y, sobre todo, la obra de Orlov, *La propiedad comunal en la comuna de Moscú*, lo que lo convenció que la desintegración de las *obschina* era ya un fenómeno irreparable. La esposa de Plejanov, Rodaliia Markovna, recordaría años después:

113 Citado en Baron, *Plejanov. El padre del marxismo ruso*, ob. cit., p. 73.

114 Parece imposible una versión del materialismo histórico más evolucionista, lineal y desubjetivada que la expuesta por J. Ingenieros en 1900, y sobre la que H. Tarcus llamara recientemente la atención: “Comprendemos ya que el socialismo no será un hecho por la acción que despliegan los socialistas organizados con el propósito de realizarlo, ni dejaría de serlo si ellos no la desplegaran. El socialismo nace de los hechos mismos; donde hay civilización hay Socialismo. Todo el que hace obra de civilización hace obra de Socialismo: aunque crea ser anti-socialista. Y, en ciertas condiciones, el Socialismo avanzaría aún a pesar de los socialistas... Un católico que inventara una máquina haría más por el Socialismo que un obrero huelguista que pronunciara doce discursos sobre la revolución social que levantará el glorioso edificio de la Sociedad Futura sobre las ruinas de la infame sociedad burguesa, etc., etc. Este último podría, en cambio, llamarse socialista, y pertenecer a todas las cofradías revolucionarias del universo: de hecho no lo será sin embargo”. J. Ingenieros, “La acción útil y los sueños inútiles de los socialistas”, en *Almanaque Socialista de La Vanguardia para 1901*, citado por H. Tarcus, *Marx en la Argentina*, ob. cit., p. 431. Ni Engels ni Plejanov (y creería que tampoco Kautsky) llegaron nunca a tanto.

Leímos el libro juntos, deteniéndonos ante cada nuevo dato. Recuerdo los apasionados comentarios de Plejanov sobre estos datos, que no discutía; pero estaba fervientemente convencido de que todavía podría evitarse aquella desventura (...). J. V. estaba completamente absorbido por la lectura; parecía como si la cuestión de la supervivencia de la comuna –si iba o no a desintegrarse– fuese para él una cuestión de vida o muerte.¹¹⁵

Cuando en 1895 Plejanov respondió a quienes sostenían que la carta que Marx enviara al editor de *Otechestvennye Zapisky* desmentía a los “discípulos rusos” (es decir, al propio Plejanov y sus compañeros), su argumento partía de constatar que la conclusión de Marx era condicionada: Rusia se había embarcado en una senda capitalista que aniquilaría a la comuna, aunque aún podía ser salvada. Entonces Plejanov se pregunta: ¿continuará marchando por esa senda?, ¿no existen datos que permitan esperar que abandone esta senda? Y a continuación agrega:

Para contestar a esta pregunta hay que acudir, una vez más, al estudio de la situación efectiva del país, al análisis de su actual vida interna. Los discípulos rusos de Marx, *basados en este análisis*, afirman: sí, *¡habrá de continuar! ¡No hay datos que permitan abrigar la esperanza de que Rusia habrá de abandonar pronto la senda del desarrollo capitalista, por la cual se había encaminado después de 1861! ¡Eso lo es todo!*¹¹⁶

Plejanov, como se ve, no fundamenta su posición en una super-teoría filosófica: la funda en lo que entiende es un análisis realista de la situación rusa. Por supuesto, cabe dilucidar qué tan correcto era ese análisis; pero no se puede acusar a Plejanov de defender una filosofía especulativa y teleológica de la

115 S. Baron, *Plejanov. El padre del marxismo ruso*, ob. cit., p. 78.

116 George Plejanov, “La concepción monista de la historia”, *Obras escogidas*, ob. cit., Tomo I, pp. 183-84.

historia.¹¹⁷ Y como siempre sucede en estos casos, resulta muy difícil dilucidar si su posicionamiento político es consecuencia de su análisis histórico-social, o si este análisis es meramente la *justificación racionalizadora* de una decisión tomada por otros motivos, acaso incluso inconscientes. Pero esta duda es inherente a todos los posicionamientos de los hombres y las mujeres que pretenden actuar conscientemente en política (y no meramente siguiendo tradiciones o dejándose guiar por su “instinto”). Y como ya hemos visto que ningún imperativo se deduce mecánicamente del indicativo, que ninguna conclusión política rigurosa se deduce de un diagnóstico científico de la situación, entonces resulta claro que la decisión política que se tome nunca estará exclusivamente fundada en el análisis, ni éste será únicamente una excusa para justificar aquélla.

No era así, sin embargo, como Plejanov veía las cosas. Para él su política se *deducía plenamente* de su estudio histórico-social de la situación rusa. O más bien: *debía* deducirse. Y por ello se veía fuertemente tentado (al igual que le ocurriera a Lenin) a sobreevaluar todo indicio del fortalecimiento de las tendencias capitalistas, y a subestimar toda tendencia contraria. Es por ello que, si bien en *principio* reconoce la existencia de múltiples posibilidades, en los *hechos* sólo reconoce una como absolutamente probable. Es esta actitud de *hecho* –antes que las generalidades de *principio*– lo que da a los escritos de Plejanov un tinte evolucionista unilineal: aunque en *principio* sería posible saltar etapas, nunca cree que esa situación sea *ahora*.¹¹⁸

117 Samuel Baron ha escrito unas muy sugestivas y atinadas líneas sobre lo que considera una cierta “ambivalencia” en los escritos filosóficos de Plejanov, que combinan contenidos y motivos cuasi-religiosos, con motivos y contenidos científicos. Ver S. Baron, *Plejanov. El padre del marxismo ruso*, ob. cit., p. 379.

118 La contraposición que estableciera Aricó entre la concepción de Lenin, por un lado, y la de Plejanov y el resto del marxismo de la Segunda Internacional, por el otro, me parece exagerada. Ver José Aricó, *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, ob. cit., pp. 148-156. Aunque la interpretación del marxismo como una filosofía de la historia fue indudablemente popular y generalizada entre los militantes, los textos de sus grandes teóricos son menos claros: como vimos,

En las discusiones entre marxistas y populistas se mezclaron abusivamente las dimensiones científica y política, prefigurándose una de las lacras del marxismo venidero: el poco tiempo dedicado al estudio sereno y minucioso de la “realidad concreta”, la tendencia a “forzar los datos” para que encajen en esquemas preconcebidos, y el trazado de una línea divisoria clara, tajante, entre el análisis “verdadero” y los análisis “falsos”, en circunstancias en las que los estudios efectivos eran escasos y las pruebas fácticas ambiguas y controvertidas.

• • •

La historia posterior estaría plagada de ironías y paradojas. Los marxistas, siguiendo a Plejanov, insistirían en la solidez del desarrollo capitalista, y mayormente se inclinarían a pensar que la futura revolución rusa sería una revolución burguesa. No pondrían en el *mir* y en la *obschina* las esperanzas que depositaron los populistas, sí, pero también Karl Marx. Siempre podían argüir

Plejanov podía argumentar sus conclusiones apelando a hechos empíricos local y espacialmente localizables, sin invocar ninguna tendencia histórico-filosófica de carácter universal (aunque sus análisis concretos pudieran ser compatibles con la misma). A la inversa, todo el énfasis leninista en el estudio concreto de formaciones económico-sociales y situaciones concretas no excluye de modo necesario a la convicción de que, a la larga, el socialismo habría de triunfar (aunque su triunfo no estuviera garantizado en ninguna situación concreta). De hecho, si bien Lenin excluye toda perspectiva finalista en sus análisis (siempre hay distintos finales posibles), considera al socialismo un objetivo incuestionable, al tiempo que condena los intentos de fundarlo éticamente. Pero, como es obvio, si el socialismo no es una necesidad histórica inevitable, entonces su fundamentación ética es ineludible. No se trata, desde luego, como creía Aricó, de que el análisis de las formaciones económico-sociales “permite a Lenin superar la distinción irreductible establecida por Bernstein entre ciencia o ideología concebidas como elementos absolutamente contradictorios” (*Nueve lecciones*, p. 156). Ciencia e ideología son elementos diversos, diferentes, pero no necesariamente contradictorios: sólo lo son cuando los objetivos que fija una ideología determinada resultan completamente incompatibles con todas las tendencias y posibilidades científicamente observables o deducibles. Por lo demás, el leniniano análisis de las formaciones económico-sociales, al determinar distintos resultados posibles, no proporciona elementos para elegir entre uno de ellos. Lenin elegía colocarse del lado de la clase obrera y dentro de una perspectiva socialista, está claro, pero nunca se ocupó de fundamentar esta opción.

que las esperanzas de Marx eran condicionales, y que la evolución de los años posteriores a sus famosas cartas era desfavorable para la comuna rural. Los populistas, desde luego, no necesitaban negar este aserto, aunque algunos sí lo hacían. Sus pensadores más rigurosos se limitaban a decir que siendo efectivamente así las cosas, de todos modos la comuna no estaba definitivamente perdida, y que en cualquier caso el desarrollo del capitalismo ruso no se encaminaba a convertir a Rusia en una potencia industrial, sino que empobrecía a su pueblo y generaba un desarrollo dependiente.

Sólo un intelectual auto-proclamado marxista y miembro de las organizaciones marxistas rusas consideró que la revolución rusa podría evolucionar rápidamente para convertirse en una revolución socialista: naturalmente, se trata de Trotsky. Pero el sustento de la trotskysta teoría de la “revolución permanente” no era la potencialidad de la comuna rural, sino la situación del sistema capitalista mundial, que había entrado en la etapa de transición al socialismo.¹¹⁹ Esta posición (o una posición *prácticamente* equivalente aunque con ciertas diferencias *teóricas*)¹²⁰ sería a la postre adoptada por Lenin poco después de la revolución de febrero de 1917 (más precisamente en abril), y tras varios lustros de defender una perspectiva estratégica semejante a la de Plejanov. Por intermedio de Lenin y de sus “Tesis de abril” la perspectiva de una revolución permanente o ininterrumpida se convertiría en la orientación política del partido Bolchevique, que fundado en ella se encaminó a tomar el poder en octubre de 1917, en lugar de brindar un apoyo crítico al gobierno “burgués” surgido de la revolución de

119 Un excelente estudio histórico, político y teórico dedicado a la revolución permanente se encuentra en Alain Brossat, *En los orígenes de la revolución permanente. El pensamiento político del joven Trotsky*. Madrid: Siglo XXI, 1976.

120 Sobre las semejanzas y diferencias entre la “revolución permanente” de Trotsky y la “revolución ininterrumpida” de Lenin (polémico tema sobre el que han corrido ríos de tinta mayormente olvidables) véase el conciso y equilibrado análisis de Charles-Olivier Carbonell en *El gran octubre ruso*. Madrid: Guadarrama, 1968, pp. 93-99.

febrero (como habían hecho los bolcheviques antes del retorno de Lenin del exilio).¹²¹

Pero fuera cual fuese el pensamiento de los marxistas rusos, lo cierto es que el desarrollo del capitalismo en Rusia siempre sería enclenque, hasta que una revolución socialista lo extirpara de su suelo por siete décadas. Quienes dirigieron esa revolución no serían, sin embargo, los herederos de los *populistas*, sino los hasta hacía muy poco camaradas de Plejanov. La construcción del socialismo ruso la iniciaron marxistas que, paradójicamente, se habían formado cuestionando lo que consideraban “ilusiones populistas de saltar la etapa capitalista”.¹²² No le faltaba una buena dosis de razón al viejo Plejanov cuando hacia el final de sus días escribió:

Lenin, Trotski, y otros, que durante veinte años hicieron causa común con los marxistas, después de la Revolución de febrero, se han convertido, en esencia, en unos *naródniks*. Están actuando de acuerdo con el programa de L. Tijomírov y siguiendo las indicaciones de Bakunin, que defendía que la revolución no debe confiarse a los

121 La perspectiva de una “dictadura democrático-revolucionaria de obreros y campesinos”, tradicionalmente defendida por Lenin y los bolcheviques, era una fórmula ambigua y en parte auto-contradictoria: al tiempo que postulaba el carácter burgués de la revolución y la imposibilidad de dar paso inmediatamente a tareas socialistas, no contaba para nada con la burguesía ni con los liberales, quienes tampoco eran considerados candidatos posibles a integrar un gobierno revolucionario. Obviamente, al estallar la revolución la táctica efectiva no podría mantener fácilmente esa ambigüedad, debiendo orientarse hacia la “derecha”, buscando algún tipo de coalición con los liberales y la burguesía (que era la conclusión más lógica si se aceptaba el carácter irremediablemente capitalista de la situación, y que fue el sendero tomado por los mencheviques y, más claramente aún, por Plejanov), o hacia la “izquierda”, aceptando que era posible algún tipo de transición inmediata, aunque fuera parcial, hacia formas socialistas (la vía adoptada por Lenin y los bolcheviques a partir de abril de 1917, y por Trotsky desde 1905).

122 Paradoja dentro de la paradoja: el decreto sobre la tierra aprobado en los primeros días de la revolución, a propuesta de Lenin, era una copia literal del programa agrario del Partido Socialista Revolucionario, al que se habían opuesto hasta ese momento los bolcheviques, enemigos del reparto de las tierras expropiadas a los terratenientes en pequeñas parcelas y partidarios de la nacionalización de la tierra y su puesta en producción por medio de gigantescas granjas colectivas (política esta última que sería con el tiempo implementada a sangre y fuego por Stalin).

obreros organizados, que están infectados de estatismo, sino a las masas inconscientes, los elementos criminales, etc.¹²³

Sin embargo, el socialismo en cuestión no se erigió apoyándose en el campesinado y sus tradiciones comunitarias (que entre tanto habían disminuido enormemente), sino aplastando a los campesinos e imponiéndoles por la fuerza una agricultura mecanizada y colectivista, cuando los campesinos defendían la pequeña propiedad privada. El triunfo bolchevique fue posible por el abandono de la perspectiva de una revolución burguesa –que había sido un punto en común de bolcheviques y mencheviques– vindicando la perspectiva de la “revolución permanente” esbozada por Trotsky, pero también, al menos parcialmente, la vieja tesis populista sobre la posibilidad de evitar la fase capitalista.

Vencido políticamente por los fervorosos bolcheviques, Plejanov, el teórico, pudo apuntarse un paradójico triunfo póstumo. Al iniciar su carrera como “marxista”, en polémica abierta con los *narodovoltsi*, Plejanov había lanzado una dura advertencia que resultaría profética. Si se intentase organizar la producción social antes de que estuvieran dadas las condiciones objetivas (desarrollo industrial adecuado) y subjetivas (consenso popular en favor de la socialización), entonces –escribió– “habría que buscar salvación en los ideales del ‘comunismo patriarcal y autoritario’, introduciendo en dichos ideales un único cambio: que la producción nacional fuera dirigida por una casta de socialistas, en lugar de serlo por ‘los hijos del Sol’ peruanos y sus ministros”.¹²⁴

Otra paradoja, no menos significativa, es que el modelo de partido expuesto por Lenin en el *¿Qué hacer?* se asemejaba más a la organización clandestina, rigurosamente cerrada y deliberadamente reducida que caracterizó a los populistas de *Zemlia i Volia* y *Narodnaia Volia*, que a los partidos de masas –amplios y abiertos–

123 Citado por Baron, ob. cit., p. 470.

124 Citado por Baron, ob. cit., p. 145.

que defendiera Marx y que caracterizaran a la socialdemocracia de Europa occidental.¹²⁵

La revolución bolchevique, como es obvio, no dio lugar a un socialismo democrático, sino que evolucionó hacia un colectivismo autoritario y policial (...) que es lo que Plejanov advirtió que sucedería si se insistía en construir el socialismo sobre bases materiales insuficientes. Aunque aislado casi por completo y políticamente aplastado, el viejo Plejanov dio muestras de gran clarividencia. Como expusiera Baron:

125 Hay autores que han llamado la atención sobre este punto, en algunos casos llegando a sostener que Lenin era populista, y no marxista. Que esta postura contiene elementos ciertos pero es sustancialmente exagerada se ve con claridad cuando se aprecia que si bien Marx propició en general la creación de amplios partidos de masas, dentro de los cuales los “comunistas” intentarían ganar a la mayoría para sus posiciones, también defendió las tácticas terroristas y la estructura cerrada de *Narodnaia Volia* para el caso ruso. El propio Engels y muchos socialdemócratas occidentales creyeron que las tácticas blanquistas podrían ser adecuadas en Rusia. Simon Clarke ha sostenido que el pensamiento político de Lenin tiene hondas raíces populistas, que él localiza en cuatro aspectos: a) enfatizar el papel activo de las ideas revolucionarias en la determinación del curso histórico, b) la apuesta por una organización centralizada de revolucionarios dedicados, c) el rechazo radical al Estado, d) fe en el papel revolucionario del campesinado, que en Lenin se habría manifestado en expectativas en el proletariado rural. S. Clarke, “¿Era Lenin marxista? Las raíces populistas del marxismo-leninismo”, ob. cit. Aunque es innegable la influencia del populismo en Lenin, creo que Clarke exagera. La importancia concedida a las ideas y la voluntad revolucionarias no es exclusiva del populismo, aunque es cierto que el marxismo ortodoxo las destacó mucho menos. La organización centralizada es claramente una deuda de Lenin con los populistas, pero no con todos ellos (muchos cuestionaron este tipo de organización). El rechazo al Estado también está presente en Marx y en el marxismo ortodoxo, y son poco convincentes los argumentos de Clarke por trazar una frontera en este campo (ver p. 105-106). Por último, no le veo sentido al intento de asociar a Lenin con la fe en el campesinado. La tesis de Clarke es que “Lenin propuso una crítica del populismo que paradójicamente mantuvo el papel atribuido por los populistas al campesinado, al sostener que el punto de desarrollo capitalista de la agricultura rusa era tal que ya estaba bien avanzado el proceso de destrucción del campesinado ruso. Así como esto significaba que ya no era posible ver a la comuna rural como la base del socialismo, también significaba que la población rural todavía podía desempeñar un papel revolucionario” (p. 106-107). Sin embargo, la fe de Lenin se funda en el proletariado rural (no en los campesinos), y no se ve por qué los marxistas ortodoxos hubieran de oponerse a esta perspectiva si creyeran, como creía Lenin, que los proletarios rurales eran mayoría.

En un incisivo análisis, el viejo guerrero demostraba que, aunque políticamente vencido, todavía comprendía perfectamente la dinámica social. Una dictadura del proletariado, sostenía, sólo podía mantenerse cuando la clase obrera comprendía a una mayoría de la población. El apoyo de los campesinos no podría compensar la debilidad de la clase obrera rusa. Pues lo que los campesinos querían era tierra, no el derrocamiento del capitalismo. Dado que su propia actividad económica tenía un carácter capitalista, se opondrían a la construcción del socialismo dejando al proletariado aislado e impotente para lograr sus objetivos. Ni tampoco podría compensar la inferioridad numérica de la clase obrera rusa una revolución socialista en Alemania; tal revolución no se produciría; por consiguiente, una toma prematura del poder tendría consecuencias desastrosas: no una revolución socialista, sino una guerra civil que provocaría la pérdida de las preciosas posiciones conquistadas con la Revolución de febrero. Las hostilidades con Alemania, no interrumpidas, y la división interna aumentaban la probabilidad de una derrota devastadora para el proletariado y de la mayor desgracia para el país en general. La situación en Rusia descartaba la toma del poder por una clase, y mucho menos un partido; exigía, en cambio, la coalición de todas las fuerzas opuestas a la restauración del viejo régimen.¹²⁶

Pero por clarividentes que nos resulten hoy estas palabras, deberíamos tener cuidado y no apresurarnos a dictaminar que tenía Plejanov toda la razón. El curso efectivamente seguido por la Rusia soviética se asemejó sorprendentemente a lo que él previera; pero ello no significa que fuera el único resultado posible. Además, no todos los argumentos en los que fundaba su previsión tienen el mismo peso ni parecen igualmente convincentes. La necesidad de una mayoría proletaria es un argumento de enorme fuerza; pero lo es mucho menos su previsión de que los campesinos son capitalistas en potencia y carecen de interés en

126 Citado por Baron, ob. cit., p. 462.

derrocar al capitalismo. Quizá esto último fuera cierto en el caso ruso; pero la evidencia de otras experiencias históricas es menos concluyente. En Rusia la revolución se inició en las ciudades, y aunque el campesinado la apoyó en sus comienzos, se convertiría en su enemigo después, rechazando violentamente la colectivización del campo (aunque es difícil determinar si se opuso —u opondría— a cualquier forma de colectivismo agrario, o sólo a las formas burocráticas y autoritarias que impuso el gobierno de Stalin). Por el contrario, en China la revolución se apoyó antes, durante y luego de la toma del poder en los campesinos¹²⁷; en tanto que en Cuba y en otras revoluciones hubo apoyo campesino a las formas colectivistas de propiedad y producción. La previsión de Plejanov sobre el papel de los campesinos, pues, pudo resultar certera; pero es discutible si acertó por las razones correctas. En todo caso, su apreciación de la conducta de los campesinos se fundaba en consideraciones demasiado generales como para vindicar sin dudas la corrección de su análisis. Por último, aunque retrospectivamente pueda parecer acertada, su convicción de que una revolución alemana no se produciría de ninguna manera era bastante temeraria: de hecho hubo intentos revolucionarios, aunque fracasaron.

Una mirada retrospectiva a la historia de las revoluciones y de los revolucionarios parece acumular una ironía tras otra. En todos los casos se combinan aciertos y errores, triunfos y derrotas; mientras las paradojas se suceden ininterrumpidamente. Rara vez resultan políticamente vencedores los que muestran mayor agudeza teórica o superior poder de previsión a largo plazo. Con perspicacia, Samuel Baron escribió en el último párrafo de su gran obra:

127 Lo cual no impidió que su evolución a largo plazo implicara una paulatina urbanización y un declive creciente del campesinado y de su influencia, pero ésta es otra discusión. La existencia contemporánea de organizaciones como la internacional *Vía Campesina* es otra prueba concluyente de que los campesinos no son necesariamente contrarios a la socialización del campo.

Tanto en Occidente como en Rusia, el curso de los acontecimientos se burlaba de la firme fe de Plejanov en la historia como proceso objetivo sometido a leyes conocibles, e independiente de la voluntad del hombre. No obstante, con esa ambigüedad característica en la historia humana, Plejanov había acertado en cierta forma. En Occidente, el reformismo modificó el capitalismo pero no efectuó la transformación socialista defendida por sus antagonistas. Y en Rusia las advertencias de Plejanov contra una toma prematura del poder, demostrarían posteriormente su acierto frente a los “proscritos” que le derrotaron en 1917.¹²⁸

El marxismo intentó basar la política en la previsión científica; pero esta previsión se demostró mucho más compleja y ambigua de lo que los marxistas imaginaron. Marx vio con claridad que la historia es hecha por los hombres (y las mujeres) en circunstancias que no eligen, pero mostró un optimismo exagerado en las posibilidades (en un futuro inmediato) de que pudiera ser hecha de acuerdo a las intenciones humanas. Los resultados imprevistos, las ironías históricas, la “astucia de la razón”, las paradojas más asombrosas han seguido dominando la escena. Aún así, el anhelo de que la historia sea la consecuencia de acciones humanas conscientes capaces de lograr, al menos a grandes rasgos, sus objetivos, sigue siendo un ideal perfectamente defendible, aunque ahora seamos mucho más conscientes de las dificultades que acechan a su realización. Así como apreciar los límites de la razón no equivale a echarse en manos del irracionalismo, percibir los límites y tensiones de una política fundada en un conocimiento riguroso no es lo mismo que ceder a una política de la pasión irracional.

El estallido de la URSS y de las democracias populares europeas, junto al creciente desarrollo de formas capitalistas en China, vuelven a plantear la pregunta de cuáles pueden ser las bases, las vías y los apoyos de un orden socialista. Las respuestas intelectuales y prácticas

128 S. Baron, ob. cit., p. 473.

ensayadas durante el siglo XX se muestran indudablemente insuficientes. Estudiarlas y conocerlas, sin embargo, es indispensable.

(x) Excursus: marxismo e indianismo en José Carlos Mariátegui

De manera independiente a las polémicas rusas, y desconociendo los intercambios de Marx y Engels con los *narodnovoltsi*, José Carlos Mariátegui desarrolló para el caso peruano una interpretación muy semejante a la de los populistas rusos y el último Marx.¹²⁹ En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en 1928, Mariátegui adoptó una postura que contravenía los postulados de la III Internacional, organización que consideraba que el sujeto de la revolución socialista era indiscutiblemente el proletariado industrial, sin hacer lugar para particularidades nacionales y regionales.

Mariátegui partía de reconocer la cuestión indígena –lo que era una verdadera rareza en los años veinte– como un problema fundamental. Una vez identificado el problema indígena como tal, el teórico peruano se da a la tarea de explicarlo y resolverlo de manera materialista. Es por ello que una de sus primeras afirmaciones lo liga al régimen de la propiedad de la tierra: “La cuestión indígena –escribe– arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra”.¹³⁰ Siguiendo esta línea argumental se ocupa de mostrar la inviabilidad de los proyectos que pretenden solucionar la problemática indígena con medidas de administración o policía. También se opone a visualizar la cuestión indígena como un problema racial. “La degeneración del indio peruano –afirma– es una barata invención de los leguleyos de la mesa

129 Al respecto consúltese la reciente obra de Miguel Mazzeo, *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de “socialismo práctico”*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 319-327.

130 Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, s/d, p. 25.

feudal”.¹³¹ Asimismo, rehúsa considerar el problema indígena desde una óptica estrechamente moral, señalando que en este terreno se había ubicado la acción religiosa, que se demostró incapaz de alterar la suerte de los indígenas.

Para Mariátegui en la sociedad peruana de comienzos del siglo XX “sobrevive el feudalismo, en el cual se asienta, sin imponerle todavía su ley, un capitalismo larvado e incipiente”.¹³² Su visión del impacto económico de la colonización española es altamente desfavorable. Considera que la destrucción de la economía incaica “es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores”.¹³³ Sin embargo, a su juicio la introducción del régimen feudal¹³⁴ latifundiarío no hizo desaparecer a las comunidades, las que fueron toleradas (aunque no amparadas más que formalmente). Más tarde, el liberalismo de las leyes de la República, impotente para destruir la feudalidad y para crear el capitalismo, habría de negarles el amparo formal que les concediera el absolutismo de las leyes de la colonia. Por otra parte, la política republicana de desvinculación de la propiedad agraria (que se proponía formar un mercado libre de tierras) no atacó a los latifundios, pero sí “atacó, en cambio, en nombre de los postulados liberales a la comunidad”.¹³⁵

Mariátegui evalúa crudamente las consecuencias de la política liberal en relación a los indígenas. “Destruir las comunidades –escribe– no significaba convertir a los indígenas en pequeños

131 Mariátegui, ob. cit. p. 29.

132 Mariátegui, ob. cit., pp. 35-36.

133 Mariátegui, ob. cit., p. 37.

134 Es interesante detenerse en el carácter feudal (y retrógrado) que Mariátegui atribuye a la gran propiedad latifundiaria en el Perú, que es una tesis que puede generar escozor en muchos historiadores especializados. Utiliza el adjetivo “feudal” con dos sentidos: haciendo referencia a una producción no destinada a la valorización del valor (aunque produzca para el mercado), y destacando la no utilización de trabajadores asalariados. Si esto es así, el término feudal no alude a un concepto específico como puede ser el de “modo de producción feudal”.

135 Mariátegui, ob. cit., p. 48.

propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela. El latifundista encontraba así, más fácilmente, el modo de vincular al indígena al latifundio”.¹³⁶ Pese a ello, a ojos de Mariátegui la respuesta que las comunidades dieron a la legislación dirigida a desarrollar el individualismo agrario en favor de los latifundios, no hace más que demostrar “la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación”.¹³⁷ Por ello piensa que son las comunidades, y no el latifundio, el verdadero factor del progreso técnico y social del campo peruano. Para Mariátegui el individualismo agrario del Perú no ha desarrollado una pujante y progresista economía de pequeños capitalistas, sino lo opuesto, una retrógrada y regresiva economía feudal. Por tal motivo su defensa de la “comunidad indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social”.¹³⁸ Desde su punto de vista la comparación de la comunidad y el latifundio como empresas de producción agrícola, es desfavorable para el latifundio. Mariátegui pensaba que si la expropiación y disolución de las comunidades hubiera sido realizada por un capitalismo en vigoroso y autónomo crecimiento habría aparecido como una imposición del progreso económico. En consecuencia, “el indio habría pasado de un régimen mixto de comunismo y servidumbre, a un régimen de salario libre. Este cambio lo habría desnaturalizado un poco, pero lo habría puesto en grado de organizarse y emanciparse como clase por la vía de los demás proletariados del mundo”.¹³⁹ Pero considera que los indicadores de la realidad peruana señalan otra cosa. No es el capitalismo sino el latifundio de carácter feudal lo que se expande sobre la sierra

136 Mariátegui, ob. cit., p. 53.

137 Mariátegui, ob. cit., p. 58.

138 Mariátegui, ob. cit., p. 60.

139 Mariátegui, ob. cit., p. 55.

peruana. Frente a él se encuentra una institución económico-social más eficiente y capaz de incorporar a las nuevas tecnologías: la “comunidad”. Es esta situación la que, según Mariátegui, abría la posibilidad de una evolución no capitalista de la economía peruana, basada en el desarrollo del vital comunismo indígena.

Abordar el análisis de la situación de los indígenas a partir de las relaciones de propiedad de la tierra constituye, sin dudas, un punto de partida materialista. Pero el pensamiento de Mariátegui va más allá, su conclusión es que son las propias comunidades indígenas el sujeto revolucionario del Perú, frente a quien deben subordinarse el proletariado y los intelectuales. Esta opinión, como ya lo señaláramos, se contraponía con la que por ese entonces reivindicaba la voz oficial del Tercera Internacional (en América Latina: Victorio Codovilla). Las tesis mariateguianas, pues, aparecieron en su época como un atentado a la ortodoxia marxista: en la Tercera Internacional de las “21 condiciones” no había mucho espacio para la heterodoxia, aún cuando fuera una heterodoxia que le estrechaba la mano al mismísimo Karl Marx.

(xi) La opción ética del viejo Trotsky

Hemos visto que tanto Marx como Engels se colocaron reiteradamente del lado de los oprimidos derrotados, sin importarles que la “necesidad” histórica favoreciera a los opresores. Ninguno de ellos, sin embargo, abrigó jamás duda alguna respecto a que el proletariado sería el vencedor de la moderna lucha de clases, y que su victoria conduciría al socialismo. Ambos estaban convencidos de que en el marco creado por el capitalismo la opción por los oprimidos sería –tarde o temprano– la opción por los vencedores; y que esta victoria realizaría los más caros anhelos de las utopías sociales. Ni Marx ni Engels se plantearon nunca –al menos de manera

explícita— la posibilidad de que el triunfo del proletariado fuera imposible, o que del mismo no emergiera el socialismo y la transición a la sociedad comunista, sino un nuevo sistema de explotación y opresión. Consecuentemente, pues, tampoco abordaron el dilema que tal situación crea: el deber de los revolucionarios, ¿es alinearse con la “necesidad histórica” y colaborar con el nuevo sistema opresor? ¿O su deber es resistir con todas sus fuerzas al nuevo sistema de opresión, aun a sabiendas de la imposibilidad de derrotarlo? A León Trotsky, más de medio siglo después de la muerte de Marx, le tocaría abordar frontalmente estos interrogantes.

En septiembre de 1939 Trotsky escribió un artículo titulado “La URSS en guerra”. Se trata de una pieza literaria prácticamente desconocida. No fue incluida en la compilación titulada *En defensa del marxismo* (publicada en vida de Trotsky), aunque fuera escrita en la misma época que el resto de esos artículos y tratase de los mismos temas. Llamativamente, “La URSS en guerra” tampoco puede ser hallada en los *Escritos* de Trotsky, publicados luego de su muerte. Y sin embargo se trata de un texto de suma importancia, que arroja mucha luz sobre todo lo que hemos venido discutiendo. Afortunadamente, lo esencial de ese viejo escrito ha sido rescatado por Isaac Deutscher, en el tercer tomo de su biografía sobre Trotsky, titulado *El profeta desterrado*. Le doy, pues, ampliamente la palabra a quien juzgo como el mejor biógrafo del siglo XX:

(...) al término de sus días, Trotsky se interrogó sobre el significado y el propósito de toda su vida y su lucha, y, en verdad, de todas las luchas de varias generaciones de luchadores, socialistas y comunistas. ¿Se desmoronaba acaso todo un siglo de esfuerzos revolucionarios? Una y otra vez aludió al hecho de que los obreros no habían derrocado al capitalismo en ningún lugar fuera de Rusia. Una y otra vez examinó la larga y desalentadora secuencia de derrotas que la revolución había sufrido entre las dos guerras mundiales. Y se vio arrastrado a la conclusión de que si a ese historial se añadían nuevos

fracasos capitales, toda la perspectiva histórica trazada por el marxismo quedaría en entredicho. Entonces incurrió en una de esas afirmaciones exageradamente enfáticas e hiperbólicas que de cuando en cuando hace cualquier gran polemista y hombre de acción, pero que tomadas al pie de la letra crean una confusión sin término. Trotsky declaró que la prueba final para la clase obrera, para el socialismo y para el marxismo era inminente: se produciría con la Segunda Guerra Mundial. Si la guerra no daba lugar a la revolución proletaria en el Occidente, entonces el lugar del capitalismo en decadencia no sería ocupado efectivamente por el socialismo, sino por un nuevo sistema burocrático y totalitario de explotación. Y si las clases trabajadoras del Occidente tomaban el poder, pero luego demostraban ser incapaces de conservarlo y se lo entregaban a una burocracia privilegiada, como habían hecho los obreros rusos, entonces en verdad sería necesario reconocer que las esperanzas que el marxismo había puesto en el proletariado habían sido falsas. En ese caso, el ascenso del stalinismo en Rusia aparecería también bajo una nueva luz: “nos veríamos obligados a reconocer que (...) (el stalinismo) no tenía sus raíces en el atraso del país ni en el medio ambiente imperialista, sino en la incapacidad congénita del proletariado para convertirse en clase gobernante. Entonces sería necesario establecer retrospectivamente que (...) la URSS de nuestros días fue la precursora de un nuevo sistema universal de explotación (...) Con todo lo onerosa que esta (...) perspectiva pueda ser, si el proletariado mundial llegare a demostrar realmente que es incapaz de cumplir su misión... no quedaría más remedio que reconocer abiertamente que el programa socialista basado en las contradicciones internas de la sociedad capitalista, se habría esfumado como una utopía”.

Tal vez sólo los marxistas –prosigue Deutscher– pudieron intuir plenamente la trágica solemnidad que estas palabras tenían en la boca de Trotsky. Ciertamente es que él las pronunció en el contexto de una polémica, pero aún en tal contexto nunca había contemplado tan de cerca hasta entonces la posibilidad de un fracaso total del

socialismo; insistió en que la “prueba” final tendría lugar en los años inmediatamente próximos, y definió los términos de la prueba con dolorosa precisión. Añadió seguidamente: “Resulta evidente que (si el programa marxista resultara ser impracticable) se necesitaría un nuevo programa mínimo para defender los intereses de los esclavos del sistema burocrático totalitario”. El pasaje era característico del hombre: si la esclavitud burocrática era todo lo que el futuro le deparaba a la humanidad, entonces él y sus discípulos estarían del lado de los esclavos y no de los nuevos explotadores, no importa cuán “históricamente necesaria” pudiera ser la nueva explotación. Habiendo vivido toda su vida con la convicción de que el advenimiento del socialismo era una certeza científicamente comprobada, y de que la historia estaba de parte de quienes luchaban por la emancipación de los explotados y los oprimidos, él exhortaba ahora a sus discípulos a permanecer junto a los explotados y los oprimidos, aun cuando la historia y todas las certezas científicas estuvieran contra ellos. Él, en todo caso, estaría con Espartaco, no con Pompeyo y los Césares.¹⁴⁰

No tenemos manera de saber con certeza si Marx o Engels hubieran adoptado la misma respuesta, pero el posicionamiento de Trotsky de cara al futuro es del mismo tenor que la posición de los dos amigos de cara al pasado (y al presente), como hemos visto en los casos de Espartaco, Müntzer, la Comuna de París y el populismo ruso.

Es evidente, con todo, que el escrito de Trotsky presenta algunos flancos débiles: no ofrece razones por las cuales la Segunda

140 Isaac Deutscher, *Trotsky: el profeta desterrado*. México: Era, 1988, pp. 420-421. Luego de que esta parte del presente libro fuera escrita, pude dar con una versión entera de “La URSS en guerra”, incluida en una reciente recopilación de escritos de L. Trotsky, *Guerra y revolución. Una interpretación alternativa de la Segunda Guerra Mundial*. Buenos Aires: CEIP, 2004. Me he resistido, con todo, a reemplazar el fragmento de Deutscher, en el que encuentro una fuerza literaria excepcional que en nada altera el pensamiento de Trotsky. Valga como un homenaje a quien considero un maestro.

Guerra Mundial debiera ser el test definitivo;¹⁴¹ la “necesidad histórica” de la que habla tiene un aire de inevitabilidad; y continúa prisionero de una visión tendencialmente unívoca¹⁴² del desarrollo social, según la cual se avanza por etapas definidas: si el socialismo no habrá de suceder al capitalismo, entonces este último será sucedido por el totalitarismo burocrático, sin que se contemple la posibilidad de un desarrollo en abanico (con múltiples formaciones sociales), ni tampoco que el capitalismo logre sobrevivir. Pero sean cuales fueran las debilidades del artículo, estas páginas del viejo Trotsky tienen el enorme y casi excepcional mérito de plantear abierta y claramente la posibilidad de que la humanidad no se halle a las puertas de construir una sociedad emancipada, que la explotación y la opresión no sean erradicables en el corto o mediano plazo; en suma, que algunos de los presupuestos básicos del marxismo sean falsos. Lo vemos, pues, a Trotsky tratando como hipótesis lo que muchas veces considerara certeza absoluta. Planteándose sin rodeos y sin artificios escapistas la posibilidad de que se presente una situación tal en que la “necesidad histórica” marche en contra de la emancipación de las masas populares. Y puestas así las cartas sobre la mesa; obligado a optar entre apoyar

141 Cabe destacar que este punto desmiente el carácter “infalsable” –y en consecuencia pseudocientífico– del marxismo, con tanta pasión denunciado por Popper. Trotsky se encarga de precisar qué condiciones desmentirían el pronóstico revolucionario de Marx. También desmiente la creencia de Elías Palti, explicitada en *Verdades y saberes del marxismo*, ob. cit., pp. 78-80, según la cual no es posible aceptar la imposibilidad de la concreción del socialismo dentro del horizonte político y seguir siendo marxista. Trotsky no sólo evalúa esa posibilidad, sino que además sugiere un programa mínimo para militar en tal contexto. En otro orden de cosas, cabe señalar la ambigüedad del resultado histórico de la Segunda Guerra Mundial, que implicó una expansión territorial del comunismo pero ningún avance hacia la constitución de una democracia soviética por medio de la cual los trabajadores pudieran auto-gobernarse, sin padecer el poder autoritario –cuando no totalitario– de una burocracia gobernante. He discutido más ampliamente este punto en A. Petruccelli, “El marxismo después del marxismo”, *Políticas de la Memoria*, n° 10/11/12, verano 2011/2012.

142 Digo “tendencialmente unívoca” porque ante situaciones históricas más concretas –es decir, cuando no se trata del desarrollo histórico a largo plazo– Trotsky contempla múltiples hipótesis de desarrollo.

la “histórica necesidad” o mantenerse del lado de los explotados y oprimidos, elige lo segundo. Una elección que no está fundada en ninguna certeza científica. Una elección que se basa y sólo puede basarse en una opción *ética*. Vale decir, en cierta concepción de lo que es justo y bueno con independencia de su factibilidad, porque no todo lo racional es real, ni todo lo real es racional.

Trotsky presenta al totalitarismo burocrático como una necesidad histórica aparentemente ineludible. Se lo podría pensar, sin embargo, como el desarrollo más probable junto a otros también posibles, uno de los cuales podría ser el socialismo. Y desde luego, siempre se puede encontrar algún argumento que haga aunque más no sea remotamente posible al socialismo. Aceptando esto (la remota posibilidad), cualquier objetivo podría ser posible en cualquier momento. Pero ninguna política razonable y responsable puede fundarse en la más remota de las posibilidades. Así, si el triunfo del totalitarismo burocrático no es concebido como una necesidad histórica ineludible, sino tan sólo como la más probable de las alternativas, la elección de colocarse del lado de los oprimidos sigue siendo una elección fundada en la ética, y no en lo que el frío análisis indica como lo más probable.¹⁴³

La opción de Trotsky por los modernos Espartaco es, al igual que la preferencia de Marx por el Espartaco histórico, una opción ética.

143 No son raros los casos en que grupos sociales o individuos aislados abrazaron causas irremediabilmente perdidas –ya por dignidad, ya por temor a las represalias–, y a veces con plena conciencia de la inevitabilidad de su derrota inmediata. Como escribiera Federico Mare en una comunicación personal: “La historia abunda en ejemplos: desde los antiguos zelotas sitiados en Mesada por los romanos hasta el contemporáneo ‘Rebelde Desconocido’ de la Masacre de Tiananmen (1989), pasando por los campesinos *conselheiristas* de la Guerra de Canudos (1897) y los judíos insurgentes del Ghetto de Varsovia (1943)”.

Capítulo IV

¿Una ética marxista?

Él mismo [Marx] vivió la “vida peligrosa, combativa” (Croce) a que se entregan los bienes; él mismo despreció la vida prudente y precavida de los males como una existencia ruin y vil.

Eugene Kamenka¹

(...) Marx siguió un código moral sumamente riguroso y (...) exigió a sus colaboradores un alto nivel moral.

Karl Popper²

(i) Historia y ética

Tanto Marx como Engels se expresaron muchas veces –lo hemos visto– con franco desdén respecto a los ideales, negaron que el proletariado los tuviera, y escribieron como si la única y suficiente justificación del socialismo fuera la de ser una “necesidad histórica”. Adoptaron una actitud explícita que oscilaba entre la indiferencia y la hostilidad respecto de la ética. La imagen de un Marx a-moral –si no directamente inmoral– capaz de hacer cualquier

1 E. Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, ob. cit., p. 186.

2 K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, ob. cit., p. 416.

cosa por el triunfo del socialismo, ha sido defendida por partidarios y detractores. El degradado marxismo estaliniano y el asustado conservadurismo burgués coincidían en este punto. Sin embargo, Engels y Marx eran conscientes de que la ciencia proporciona hipótesis antes que certezas; y llegado el caso se colocaron políticamente del lado de los explotados y oprimidos, independientemente de cuán “socialmente necesaria” pudiera ser su explotación y su opresión. Esta paradoja abre necesariamente el interrogante sobre la existencia de una ética –nunca reconocida y siempre silenciada, pero efectivamente actuante– en los escritos y en la acción política de Engels y de Marx.

Es cierto que Marx se expresó a menudo como si los ideales no contaran para nada. Como si la única fuente de legitimidad del socialismo fuera su inevitabilidad, el ser una “necesidad”. Sin embargo, ni Marx ni Engels tenían una concepción fatalista del desarrollo social (o natural). Sus pronósticos eran hipótesis, y las leyes de las que hablaban eran “leyes tendenciales”, de corte estadístico o probabilístico.³ Desde luego que ambos siempre estuvieron convencidos de que el capitalismo no sería capaz de sobrevivir, y que un nuevo orden socialista (basado genéricamente en formas colectivas de propiedad y en la planificación democrática de la producción y la distribución) habría de ser su sucesor. Pero este convencimiento era el convencimiento de los hombres de acción; el convencimiento del sujeto político que evalúa una hipótesis como posible y se lanza con todas sus fuerzas a con-

3 Cuando generaliza Marx suele emplear expresiones cuasi fatalistas, como en ese famoso pasaje del prólogo a la primera edición de *El capital* en que sentencia: “Se trata de esas leyes mismas, de esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad. El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro” (*El capital*, I, 1, ob. cit., p. 7). Pero al analizar con minuciosidad un proceso histórico o el funcionamiento de un modo de producción es más cauto. En el mismo *El capital*, por ejemplo, al analizar las causas que engendran la tendencia a la baja de la tasa de ganancia se encarga de indicar la existencia de seis causas contrarrestantes. De todos modos, todo hombre es hijo de su tiempo: el cientificismo imperante en su época dejó su huella en la obra de Marx.

vertirla en realidad. Alguna vez Mihailo Markovic observó que para Marx el socialismo es “el resultado necesario del desarrollo histórico *si* los hombres actúan en esa dirección”.⁴ Pero este *si* condicional es, para Markovic, fundamental. Sólo quienes lo olvidan o lo niegan pueden sostener que la ética es incompatible con el marxismo.

¿Hasta qué punto esta interpretación encuentra sustento en los escritos de Marx o de Engels? Cuando se está convencido de que la “histórica necesidad” coincide con el *ideal* que uno persigue, es fácil defender al ideal invocando su (supuesta) necesidad. Y no es difícil concluir que el ideal al que se aspira constituye una necesidad, sobre todo si se está dispuesto (y es indudable que tanto Engels como Marx lo estaban) a dar la vida por él. Por otra parte, las necesidades históricas de las que hablaba Marx son históricamente acotadas. El socialismo es una necesidad dadas las contradicciones generadas por el desarrollo del capitalismo, no es ni el desarrollo fatal e inevitable del desarrollo social, ni tampoco una posibilidad abierta en cualquier situación histórica.

No existe duda alguna respecto al carácter histórico del pensamiento de ambos amigos. Los dos eran plenamente conscientes del carácter cambiante e históricamente determinado de las formas de organización de la producción, de las relaciones de propiedad, de las constituciones políticas, de las estructuras de parentesco y de cualquier práctica humana en general. Es por ello que insistieron siempre en la relatividad e historicidad de las morales concretas realmente existentes; relatividad e historicidad que utilizaron muchas veces para desenmascarar las pretensiones de universalidad de las morales o las ideologías dominantes. Tanto Marx como Engels procuraron revelar los intereses particulares que suelen esconderse tras la fachada de los derechos universales y el interés general.

4 M. Markovic, *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972, p. 64.

Ahora bien, ¿se sigue de todo esto que Marx y Engels creían que no existen criterios de justicia ni valores universales? En otros términos: ¿son relativos todos los criterios éticos o morales, todas las concepciones de justicia, todos los ideales por los que los seres humanos han luchado a lo largo de los siglos? ¿Era Marx, en fin, un relativista ético?

(ii) Ética y marxismo

La cuestión de la ética siempre representó un problema dentro del marxismo; un problema muchas veces silenciado implícita o explícitamente. En los millares de páginas escritas por los “padres fundadores” no hallaremos ningún libro, ni tan siquiera artículo, dedicado a tratar el asunto. La discusión sobre la “cuestión ética” se abrió con la primera generación de “marxistas”.

Cuando el siglo XX se iniciaba la socialdemocracia europea –y especialmente la alemana– se desarrollaba vertiginosamente bajo el estandarte de Marx; pero también atravesaba lo que se dio en llamar la primera crisis del marxismo. Sería en el contexto de esta crisis –teórica y política– cuando un grupo de intelectuales socialistas indagaron por vez primera los vínculos entre el materialismo histórico y la ética. Luego de la toma de posición de dos eminentes universitarios neokantianos –Cohen y Natorp– en favor de un socialismo ético, Karl Vorländer iniciaría la discusión de la ética en términos marxistas en una conferencia titulada “Kant y Marx”, pronunciada en 1904. Vorländer, universitario y militante socialista (combinación no muy corriente por aquellos años), presentó en público lo que sostendría durante el resto de su vida. Afirmaba que el socialismo no podía ser deducido de ninguna ciencia objetiva, extraña por naturaleza a cualquier valoración, ni tampoco de ninguna técnica política, cuyo fundamento, por el contrario, constituía. Pese a ello, todo socialismo tenía irremediabilmente carác-

ter ético; y Vorländer sostenía que la ética socialista de Marx era implícita e involuntaria. Positivamente, Vorländer proponía complementar el marxismo con la ética kantiana.⁵

La respuesta “ortodoxa” no tardó en aparecer. En 1906 Karl Kautsky publicó el folleto *Ética y concepción materialista de la historia*, dirigido expresamente contra los neokantianos. El escrito de Kautsky, sin embargo, no respondía a la objeción fundamental planteada por Vorländer, a saber, que ninguna ciencia objetiva permite una conclusión en el imperativo. Lo más sólido y convincente de su argumentación era la insistencia en el carácter histórico y relativo de todos los principios morales. Kautsky intentaba mostrar que el desarrollo histórico crea diferentes morales que responden a situaciones distintas, y que una vez que la sociedad se divide en clases sociales antagónicas cada clase desarrolla su propia moral. De este modo, el ideal moral era considerado un mero *medio*, cuya función consistía en facilitar la realización de ciertos *finés*. ¿Pero qué validaba a los fines? En este terreno Kautsky sólo podía apelar al desarrollo histórico, presuponiendo que el mismo generaba orgánicamente sus fines. Cuando la sociedad se divide en clases, los fines progresistas son los que defienden las clases progresistas. La concepción defendida por Kautsky se halla brillantemente resumida en las últimas páginas de *Ética y concepción materialista de la historia*:

Sólo la concepción materialista de la historia destronó al ideal moral como factor normativo del desarrollo social y nos enseñó a derivar nuestros objetivos sociales exclusivamente del conocimiento de las bases materiales dadas. Así, por primera vez en la historia, señaló el camino para que se puedan evitar, ya sea la inadecuación de la realidad revolucionaria con respecto al ideal social, o bien ilusiones y desilusiones. Que tales ilusiones logren ser efectivamente evitadas depende del grado de comprensión alcanzado en cuanto a las leyes

5 Este párrafo se basa en un artículo publicado en 1957 por Lucien Goldmann, “Hay una sociología marxista”, en *Investigaciones dialécticas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962.

del desarrollo y del movimiento del organismo social, de sus fuerzas y de sus órganos.

Con esto el ideal moral no queda despojado de su eficacia en la sociedad, sino que tal eficacia se reduce simplemente a su justa medida. Al igual que el *instinto* social y el moral, tampoco el *ideal* moral es un *fin*, sino una fuerza, o bien un arma en la lucha social por la existencia; el ideal moral es un arma particular en la particular situación de la lucha de clases.

Tampoco la socialdemocracia, como organización del proletariado en la *lucha de clases*, puede abstenerse del ideal moral contra la explotación y el dominio de clase. Pero nada tiene que ver este ideal con el socialismo *científico*, que es la búsqueda científica de las leyes del movimiento y de desarrollo del organismo social emprendida para conocer las *necesarias* tendencias y los necesarios fines de la lucha de clase proletaria.

Por cierto que en el socialismo, el investigador siempre es un combatiente también, y el hombre no puede ser dividido artificialmente en dos partes, una de las cuales nada tiene que ver con la otra. Así, por ejemplo, incluso para un hombre como Marx, se hace sentir el efecto de un ideal moral en la búsqueda científica. Pero él siempre se esfuerza, y con razón, por excluirlo en la medida de lo posible. En la ciencia, efectivamente, el ideal moral se convierte en fuente de errores cuando pretende querer indicarle sus fines. La ciencia tiene que ver siempre y únicamente con el conocimiento de lo necesario. En cambio la ciencia debe negarse a excogitar un deber ser que no se pueda reconocer como una necesidad motivada en el “mundo de los fenómenos”. La ética puede ser únicamente y siempre un *objeto* de la ciencia; ésta debe indagar y volver comprensibles los instintos morales como los ideales morales, pero no aceptar de ellos ninguna indicación sobre los resultados a los que tiene que llegar. La ciencia está por encima de la moral; sus resultados son tan poco morales o inmorales como moral o inmoral es la necesidad.⁶

6 K. Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*. México: Pasado y Presente, N° 58, 1980, p. 134-135.

Si algo destaca en este escrito es la distinción tajante establecida entre la ciencia y la moral, y la prioridad otorgada a la primera sobre la segunda, que no es considerada ni siquiera una disciplina legítima. Pero la concepción de la ciencia en que se basa es muy simple, de una simplicidad que hoy hace sonreír. Para Kautsky el socialismo científico “es la búsqueda científica de las leyes del movimiento y de desarrollo del organismo social emprendida para conocer las *necesarias* tendencias y los necesarios fines de la lucha de clase proletaria”. Lo que subyace es la idea de que el desarrollo histórico es unívoco y preordenado, y que el mismo desarrollo genera de manera automática las morales que necesita. Aquí aparece con claridad meridiana la idea de una Historia que persigue sus propios fines, idea que Marx rechazó. La consecuencia inevitable del posicionamiento de Kautsky es una concepción de la ética y la moral meramente instrumental.⁷

7 Coincidiendo con la interpretación de Kautsky (aunque juzgándola negativamente), Karl Popper escribió: “(...) creo que Marx habría expuesto su credo moral en los siguientes términos, que forman la médula de lo que hemos llamado su teoría moral historicista: como investigador social, podría haber dicho, sé que nuestras ideas morales son armas en nuestra lucha de clases. Como hombre de ciencia puedo considerarlas sin adoptarlas. Pero como hombre de ciencia también encuentro que no puedo dejar de tomar partido en esta lucha, que cualquier actitud, aun la indiferencia, significa tomar partido de una u otra manera. Mi problema asume entonces la forma siguiente: ¿Qué partido habré de tomar? Cuando haya escogido un bando determinado habré decidido también, por supuesto, mi moralidad. Tendré que adoptar el sistema moral necesariamente ligado a los intereses de la clase que he decidido defender. Pero antes de adoptar esta decisión fundamental no habré adoptado ningún sistema moral en absoluto (suponiendo que haya podido mantenerme libre de la tradición moral de mi clase); sin embargo, éste es, por supuesto, un requisito previo indispensable para tomar cualquier decisión consciente y racional con respecto a los sistemas morales en conflicto. Pues bien, dado que la decisión sólo es ‘moral’ en relación con algún código moral previamente aceptado, mi decisión fundamental no puede ser ‘moral’ en absoluto, aunque sí puede ser científica. En efecto, como investigador social soy capaz de prever lo que sucederá en el futuro. Soy capaz de advertir que la burguesía, y con ella su sistema moral, está condenada a desaparecer y que el proletariado, y con él un nuevo sistema moral, está destinado a la victoria. Veo que esta transformación es inevitable y sería locura intentar resistirse a ella, así como lo sería tratar de resistirse a la ley de la gravedad. He aquí, pues, por qué mi decisión fundamental se inclina a favor del proletariado y su moralidad. Y esta decisión sólo se basa en la predicción científica, en la profecía

Desde una perspectiva marxista-kantiana, Otto Bauer respondió a Kautsky de forma sagaz y prudente. Una sagacidad y una prudencia que, en el contexto de la lucha de “ortodoxos” contra “revisionistas” y de reformistas *versus* revolucionarios, sería prontamente pisoteada. ¿Cómo planteó Bauer la relación entre marxismo y kantismo? Bauer comenzó mostrando que la comprensión del carácter histórico o sociológicamente determinado de cada sistema moral concreto no proporciona ninguna respuesta al interrogante “¿qué debo hacer?” Ilustra este punto con un ejemplo: un obrero socialista consciente del origen histórico-social de todas las morales, incluida la proletaria, pero que se enfrenta ante el dilema de quedar en la calle sin techo ni medicinas para sus hijos, o convertirse en rompehuelgas. Ante circunstancias como éstas, en la que los intereses históricos de su clase no coinciden con sus necesidades inmediatas como individuo, la comprensión sociológica resulta vana, porque “una cosa es convertir los fenómenos morales en objeto de la ciencia, investigar cómo fenómenos morales determinados en su contenido deben originarse necesariamente bajo ciertas condiciones naturales y sociales, y otra muy distinta es responder a un interrogante moral de la vida, a esa pregunta apasionada (...). ¿Qué debo hacer?”.⁸ Es para responder a esta pregunta que el imperativo moral kantiano resulta útil; una utilidad que se agiganta a la hora de enfrentar al escepticismo ético, que amparado en el

histórica científica. Aunque no es en sí misma una decisión moral, puesto que no se basa en ningún sistema moral, conduce a la adopción de cierto sistema moral”. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, ob. cit., pp. 416-417. Popper, sin embargo, luego de criticar las derivaciones de esta concepción afirma: “No me cabe ninguna duda de que si Marx hubiera tenido en cuenta estas derivaciones, habría repudiado la teoría moral historicista. Son muchas las observaciones y los actos que nos muestran que no fue un juicio científico sino un impulso moral –el deseo de ayudar a los oprimidos, el deseo de liberar a los miserables trabajadores explotados desvergonzadamente– el que lo condujo al socialismo”. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 419. Por mi parte estoy completamente de acuerdo.

8 O. Bauer, “Marxismo y ética”, en K. Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*, ob. cit., p. 165.

carácter cambiante y diverso de los sistemas morales, concluye que ninguna moral y ninguna decisión está justificada o, en el mejor de los casos, que lo único que la justifica es su capacidad factual para imponerse: morales son los deseos y las acciones de los fuertes. Una moral, pues, de los hechos consumados, como la que expusiera Hegel.⁹ Una moral subordinada a la facticidad histórica –a la que no se puede enjuiciar– y que se enfrenta además a las aporías a que da lugar la pretensión de deducir el *deber ser* a partir del *ser*. El siguiente pasaje de Bauer es verdaderamente clave:

¿Para qué sirve entonces aún la doctrina de Kant? ¿No es entonces completamente inútil en el terreno práctico? No del todo. Es el último punto de apoyo al cual nos retiramos cada vez que el escepticismo ético impide aquella ingenua evaluación moral de las máximas de clase descubiertas por la ciencia. Actualmente no es éste un caso raro.¹⁰

Sin en tiempos de Bauer no era éste un caso raro, ¡cuánta mayor vigencia tienen estas palabras en la actualidad!

La relación de apoyo y simpatía de los socialistas éticos con el revisionismo de Bernstein y sus consecuencias reformistas hizo que, de manera prácticamente unánime, todos los partidarios del marxismo revolucionario rechazaran de forma más o menos tajante cualquier posibilidad de fusión entre Marx y Kant, e incluso negaran la importancia y relativa autonomía de la reflexión ética.¹¹ Se creía que la infusión de premisas kantianas en el cuerpo

9 G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Claridad, 2008, pp. 32-36.

10 O. Bauer, “Marxismo y ética”, p. 182. Por entonces Max Adler también escribía imborrables páginas en las que discutía el lugar de la ética en el marxismo. En relación a Vörländer, Adler permanecía fiel a la “ortodoxia”, negándose a completar el pensamiento de Marx con el de Kant. Pero a diferencia del “ortodoxo” Kautsky, rechazaba toda mezcla de darwinismo y marxismo.

11 Una excepción fue A. Lunacharsky, miembro de la fracción bolchevique del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso que reconocía la autonomía relativa de la dimensión ética y exploró su vínculo con la hegemonía. Ver A. Lunacharsky, *Religión y socialismo*. Salamanca: Sígueme, 1976, pp. 21-31.

marxista sólo podía conducir a un revisionismo reformista.¹² Y las críticas de Marx a los socialistas éticos de su época no podían más que reforzar esta impresión. La insistencia en la dimensión ética constituiría un retroceso con respecto al recién conquistado bastión del socialismo científico, conduciendo a los socialistas a un insulso discurso moralista que los alejaba del estudio realista del mundo social y sus tendencias de desarrollo. Sin embargo, si se medita con calma parece obvio que no existe ninguna relación necesaria, consustancial, entre un enfoque kantiano de la moral y el reformismo político. Los vínculos entre socialismo kantiano y reformismo fueron reales, pero contingentes. Y el marxismo revolucionario pagaría un elevado precio por su infundada creencia en que las preocupaciones éticas son una marca distintiva del reformismo: lo hizo menos sensible de lo conveniente a las dimensiones éticas de todo proyecto político, favoreciendo tácticas basadas en la premisa “el fin justifica los medios”, tanto o más implacables cuanto más estuvieran convencidos sus partidarios de la inevitabilidad del socialismo (garantizada por las “leyes de la historia”).

Este era, sintéticamente, el estado de la cuestión “ética y marxismo” cuando Lukács ingresó en la escena. En *Historia y conciencia de clase* el húngaro atacó los dos supuestos fundamentales y compartidos por las diferentes corrientes recién comentadas: la existencia de una sociología marxista objetiva, y la legitimidad de separar hechos y valores.

El marxismo hegeliano de Lukács tenía como piedra de toque el concepto de *totalidad*, distinguiéndose por su negativa a escindir sujeto y objeto, hechos y valores, individuo y sociedad, ciencia e ideología. El problema es que en el hegelomarxismo lukacsiano la saludable intención de *ligar* unos términos con otros se transmuta en

12 Por lo demás, el reformismo no se asociaba exclusivamente al revisionismo: marxistas “ortodoxos” como Kautsky y Plejanov, que fustigaros sin descanso a Bernstein y al revisionismo, sostendrían una práctica y una concepción mucho más reformista que revolucionaria.

fusión indiferenciada. Para Lukács el marxismo no es ciencia sino conciencia. Lleva toda la razón Lucien Goldmann cuando escribe:

(...) si las concepciones éticas del socialismo llegan a una ideología liberal que subordina el fin a los medios y el grupo al individuo mientras que las concepciones de la acción socialista como técnica social subordinan inversamente los medios al fin y el individuo a la colectividad, la posición dialéctica de Lukács se caracteriza precisamente por la negativa de subordinación de los medios al fin, del fin a los medios, del grupo al individuo, del individuo al grupo, etc.¹³

El problema, por supuesto, reside en que Lukács no proporciona ninguna indicación de cómo llevar a la práctica estos principios. O mejor, su postura supone que siempre es posible una vía de acción en la que el individuo no se subordine al grupo (o viceversa) y en la que los medios no se lleven de patadas con los fines. Lo corriente, sin embargo, es que las relaciones entre individuo y grupo y entre fines y medios sean complejas y ambiguas. De hecho, la contraposición individuo / grupo es engañosa, porque cada individuo está modelado por la sociedad en la que vive y forma parte de varios grupos simultáneamente. Tampoco la separación fines / medios es nítida, puesto que lo que era un medio se puede trocar en un fin, y viceversa.

La negativa de Lukács a reconocer la existencia de una ciencia marxista “objetiva”, cuando menos parcialmente diferente de la visión del mundo o de los valores marxistas, no tenía más remedio que desembocar en lo que Manuel Sacristán denominara “pan-ideologismo”: la presunción de que todas las ideas y teorías no son más que manifestaciones ideológicas, pensamiento interesado cuyo fin es favorecer a determinados grupos.¹⁴ Del mismo modo, su concepción

13 L. Goldmann, “¿Hay una sociología marxista?”, en L. Colletti y L. Goldmann, *Marxismo y sociología*. México: Ediciones Quinto Sol, 1981, p. 95.

14 Ver M. Sacristán, “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács”, en *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit., p. 107, donde escribe: “Y como el mundo filosófico culturalista le mueve a creer que todo contenido doctrinal es de

del marxismo como *conciencia*, y no como *ciencia*, implicaba un teleologismo extremo –de inequívocas raíces hegelianas– que sólo podía concebir a la libertad como conciencia de la necesidad. Finalmente, la crítica a la separación de medios y fines desembocó en la fusión indiferenciada de estos dos polos, con consecuencias prácticas que no se distinguían de las que era posible extraer de la separación extrema de medios y fines. Lukács, por ejemplo, culminó convalidando o tolerando al stalinismo: aquella política que aceptaba cualquier medio en pos de unos fines cada vez más dudosos.

La voluntad de no escindir fines y medios sólo puede realizarse reconociendo que fines y medios no son lo mismo, pero tampoco constituyen mundos sin comunicación. De hecho, el posicionamiento práctico respecto a qué medios o qué fines son aceptables depende más de las circunstancias particulares que de abstractos principios filosóficos. Aceptando que no todo medio resulta compatible con determinados fines, resulta sin embargo posible discutir interminablemente respecto a cuáles medios sí conducirían a la realización de tales fines.¹⁵

(ii) Principios éticos de Marx y Engels:
¿libertad, igualdad, justicia?

Luego de esa primavera de los años veinte, en la que floreció la controversia en torno a la relación del marxismo con la ética, el debate se estancó. La ortodoxia staliniana dominó fatalmente el cam-

la misma naturaleza, igual la epistemología que los ideales personales o culturales, Lukács comete el paso a otro género, el sofisma característico del pan-ideologismo: deducir la concepción del mundo de un pensador a partir de su ciencia, o su ciencia a partir de su concepción del mundo, considerando las diversas proposiciones como pertenecientes todas a un medio intelectual homogéneo”.

15 Una muestra clara de ello, entre mil posibles, es el agrio intercambio epistolar entre Víctor Serge y León Trotsky en relación a la revolución rusa y la represión del alzamiento de Kronstadt, magníficamente retratado por Richard Greeman en “La correspondencia entre Víctor Serge y León Trotsky (1936-1940)”, *El Rodaballo*, año 1, Nº 2, 1995.

po, e incluso las corrientes marxistas anti-stalinistas poco hicieron para mejorar la situación. La ética era claramente un tema espinoso y complicado para los marxistas. La mayoría lo eludió, y los pocos que escribieron algo al respecto lo hicieron a la defensiva. Las páginas de Trotsky en *Su moral y la nuestra* son filosóficamente toscas y están impregnadas de un consecuencialismo semejante al de Kautsky. Al igual que casi todos los marxistas clásicos, Trotsky –para decirlo con las certeras palabras de Callinicos– “muestra su adscripción a una meta-ética confusa y errónea, tanto porque niega a los principios morales cualquier validez universal, como porque busca inferir de la estructura del mundo los principios sobre los que se apoyan sus propios juicios éticos”.¹⁶ En el favorable escenario de la segunda posguerra, los primeros escritos de Galvano Della Volpe como marxista afrontaron impostergables problemas éticos; pero no pasaron de esbozos preliminares, rápidamente olvidados por el pasaje intelectual a un crudo cientificismo.¹⁷ Por entonces Sartre y, siguiendo su estela, el llamado humanismo socialista, insuflaron al marxismo –desde una perspectiva existencialista– un mayor respeto por el individuo y una mayor conciencia de la responsabilidad; pero a la postre abandonaron el intento de desarrollar sistemáticamente una ética marxista.¹⁸ Bertolt Brecht

16 A. Callinicos, “Leninismo en el siglo XXI. Lenin, Weber y la política de la responsabilidad”, en S. Budgen, S. Kouvelakis y S. Zizek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*. Madrid: Akal, 2010, p. 36.

17 Al respecto ver F. Fernández Buey, *Contribución a la crítica del marxismo científico*, ob. cit., cap. 1.

18 El “humanismo” y el existencialismo sartreano fue objeto de distinto tipo de réplicas, muchas de ellas tan puramente dogmáticas que no ameritan mención. Dos obras que lo discuten algo más seriamente desde perspectivas marxistas no del todo ortodoxas son: A. Schaff, *Filosofía del hombre (Marx o Sartre)*, México, Grijalbo, 1963, y W. Odajnyk, *Marxismo y existencialismo*. Buenos Aires: Paidós, 1966. Aunque de dudosas credenciales marxistas, cabe hacer mención aquí a la ética y la filosofía de la liberación que Enrique Dussel viene desarrollando desde los años setenta. Se trata de una obra dispersa en varios volúmenes, abstracta, oscura y de gran complejidad. En relación a Marx, Dussel sostiene que “*El capital* es una ética”, lo cual, si bien tiene el mérito de procurar hacer una lectura ética de Marx, acarrea el fatal inconveniente de oscurecer las ambigüedades, tensiones y

procuró, con escaso éxito, establecer una moral marxista con su teatro. Hasta los años ochenta, pues, la cuestión “ética y marxismo” no avanzó casi nada.¹⁹

Por fortuna, en los últimos años el problema de la justicia y de la ética ha cautivado a un número considerable de pensadores marxistas. Los denominados marxistas analíticos han estado a la vanguardia de este proceso. Pero no han sido los únicos. Un dirigente trotskysta como Alex Callinicos ha reconocido sin tapujos –pero con plena justeza– que el marxismo posee un déficit ético y que Marx tenía una meta-ética equivocada (producto de su hegeliánismo anti-kantiano), que le impidió reconocer la autonomía de la reflexión normativa en relación a la explicación causal.²⁰ En líneas

problemas del abordaje marxiano de la ética. Ver E. Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación de América Latina*. México: Siglo XXI, pp. 429-449. Sobre la filosofía y la ética de Dussel puede consultarse, entre otros libros, *La ética de la liberación*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, *Introducción a la filosofía de la liberación* (1977), *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana* (1977), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tres volúmenes. México: Siglo XXI, 1973. Sobre los vínculos entre marxismo, ciencia y ética he mantenido una polémica con Dussel, que puede ser hallada en A.A.V.V., *Marxismo y epistemología*. Buenos Aires, Cuadernos de Herramienta, 1, 2001.

19 Quizá los mejores trabajos sobre ética y marxismo fueran fruto de académicos poco conocidos entre los círculos militantes, como Eugen Kamenka, cuya obra *Los fundamentos éticos del marxismo* es de una erudición que todavía hoy impresiona (recordemos lo poco conocida que era buena parte de la obra de Marx a comienzos de los años sesentas) y cuyo original y equilibrado análisis lo hace todavía un libro valioso. También son dignas de mención las páginas que dedica al marxismo y la ética Alfred Stern en *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, ob. cit.; obra sagaz y equilibrada en años de pasiones poco dadas a la ecuanimidad. Como muestra del estado y del calibre de la discusión marxista sobre la ética y la moral hacia los años sesentas puede consultarse la obra colectiva *La concepción marxista del hombre*. Buenos Aires: Arandu, 1966 (que incluye textos de Leontiev, Schaff, Kisik, Agosti, Mlynar, entre otros).

20 Mis deudas intelectuales en esta sección y en la siguiente con los escritos de Fernando Lizárraga y con las conversaciones mantenidas con él son sencillamente invaluables, aún cuando tengamos ligeras diferencias en algunos aspectos puntuales. Ver Fernando Lizárraga, “Marxistas, igualitaristas y liberales: variaciones en torno a un diálogo necesario”, en *Contra-tiempos*, Nº 0, 2013; “Por un diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal”, *Revista electrónica Ruth*, Nº 1, 2008; *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006, especialmente el cap. “Una teoría marxiana de la

generales los intérpretes se han escindido entre quienes niegan la existencia de una teoría marxiana de la justicia, y aquellos que reivindican su presencia, así sea de modo implícito. Hay buenos argumentos a favor de ambas tesis. Marx negó reiteradamente que el socialismo debiera basarse en ideales de ninguna especie, y cuestionó como mitificaciones las ideas de igualdad y de justicia. Pero muchas de sus posiciones intelectuales y de sus opciones prácticas resultan ininteligibles si no se le imputa un conjunto de ideales implícitos. Distintos autores han reparado en esto, exponiéndolo bajo diferentes fórmulas, algunas muy elocuentes. Norman Geras, por ejemplo, ha escrito que “Marx pensaba que el capitalismo era injusto, pero no pensaba que pensaba así”;²¹ en tanto que Jon Elster se ha referido al asunto sosteniendo que el autor de *El capital* “argumenta en prosa contra la posibilidad de hablar en prosa”.²²

Ahora bien, para hacer inteligible esta faceta de la vida y la obra marxiana es necesario distinguir a los *ideales* en general de los *principios de justicia* en particular. Porque si bien es verdad que ciertos principios de justicia pueden formar parte de los ideales o valores de una persona, no es menos cierto que tales valores o ideales en modo alguno se reducen a sus ideas sobre la justicia. Todos los autores que han escrito en los últimos años sobre la ética en Marx convienen en que él poseía ciertos ideales. Lo que los distancia es cuán implícitos o explícitos los consideran; pero sobre todo difieren en torno a si la *justicia* y la *igualdad* se cuentan entre esos *ideales*.²³ Dando cuenta de estas controversias, John Rawls ha apuntado:

justicia”. Los trabajos de Callinicos a que se hace referencia son *Equality*. Cambridge: Polity Press, 2000, y “Having your cake and eating it”, *Historical Materialism*, N° 9, 2001.

21 N. Geras, “The Controversy about Marx and Justice”, en A. Callinicos, *Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 245.

22 J. Elster, *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1991, p. 101.

23 Entre quienes se niegan a reconocer la presencia de ciertos criterios de justicia en Marx destaca Allen Wood, quien sostiene que si bien es indudable que Marx condenó al capitalismo, no lo hizo en nombre de la justicia, sino en nombre de otros ideales, como la libertad y la realización personal. Ver A. Wood, *Karl Marx*. Londres: Routledge, 1981 y “Marx y la igualdad”, *Zona Abierta*, N° 51-52, 1989.

(...) ambos “bandos” dan por descontado que él [Marx] condenó al capitalismo. Esto es obvio y salta a la vista con solo hojear las páginas de *El capital*. Lo que está en cuestión son los valores particulares en los que se basó para tal condena: es decir, si esos valores incluyen una determinada concepción de lo correcto y lo justo, o si se expresan en términos de otros valores, como, por ejemplo, los de la libertad, la realización personal y la humanidad.²⁴

Si bien las discusiones de los últimos años han estado concentradas, en buena medida, en la existencia o inexistencia de una teoría de la justicia en Marx; no hay que olvidar que lo que Marx rechazó reiteradamente de forma expresa fue que él defendiera *ideales* de ninguna especie; ideales que, como tales, pueden (o no) incluir una determinada concepción de la justicia. A mi modo de ver, Marx se equivocaba al afirmar que él personalmente o el proletariado en tanto clase carecieran de ideales: muchas posiciones tuyas son incomprensibles si no se le atribuyen ciertos ideales implícitos. Pero, como se dijo, la existencia de tales ideales no implica necesariamente que los mismos incluyeran una concepción de la justicia (implícita o explícita).²⁵

Como recordara Rawls en el texto arriba citado, numerosos pasajes de *El capital* contienen explícita o implícitamente una condena ética al capitalismo. Repetidamente Marx llama a la plusvalía “robo”, “trabajo ajeno no retribuido” o “no pagado”, y obviamente considera que se trata una forma de explotación (término que en sí mismo posee una fuerte carga moral). Sin embargo, el objetivo fundamental de *El capital* es entender el funcionamiento del modo capitalista de producción y las razones de su necesaria o muy posible (el parecer de Marx osciló en este punto) caída y reemplazo por

24 J. Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós, 2009 (2007), p. 413.

25 John Rawls, para citar a un autor clásico, ha señalado que una concepción de la justicia es sólo una parte de un ideal social. Ver J. Rawls *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004 (1971), pp. 22-23.

un nuevo modo de producción. Es indudable que Marx sentía, a la vez, repugnancia ética por un sistema social basado en el egoísmo y la explotación y una gran admiración por el desarrollo tecnológico que el capitalismo había hecho posible. Desde su óptica, el capitalismo era ciertamente explotador y, en su seno, los enormes logros científicos, técnicos e inclusive artísticos se lograban a expensas de una enorme mayoría de trabajadores explotados, que no gozaban de ninguno de esos logros, o sólo lo hacían a cuentagotas. Abordando esta difícil cuestión con la claridad, el rigor y la honestidad intelectual que lo caracterizan, Gerald Cohen escribió:

El capitalismo fue un medio esencial para elevar el poder productivo humano desde un nivel bastante bajo a uno muy alto, y lo hizo precisamente en lo que los marxistas conceden que fue su fase progresiva. Pero si tuvo esa fase progresiva, luego, dirán algunos, seguramente no es injusto en sí mismo, sino como máximo injusto en su fase reaccionaria, cuando ya no se lo necesita como medio para incrementar el poder productivo y, además, ya no lo hace bien. ¿No hay acaso una inconsistencia entre la idea de que el capitalismo es una sociedad inherentemente injusta y algunas de las principales tesis de mi libro *Karl Marx's Theory of History*?

Esa es una pregunta difícil, y la dificultad no es sólo mía. Karl Marx dijo que “el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social es la tarea histórica y la justificación del capital(ismo)”; sin embargo está claro de qué lado habría estado él en la lucha de clases en cada una de las etapas del desarrollo capitalista. Porque si las condiciones de trabajo de la revolución industrial eran necesarias para el progreso productivo, sigue siendo verdad que los trabajadores que sufrían esas condiciones eran víctimas de injusticia, y que sus patrones eran explotadores. Hay una tensión entre el compromiso marxista con el avance del poder productivo y el compromiso marxista con aquellos a expensas de quienes tal avance ocurre. No puedo despejar la tensión completamente aquí, pero voy a establecer cuatro proposiciones lógicamente independientes que, adecuadamente

relacionadas entre sí, creo, lo lograrán: (i) toda explotación, incluso la que contribuye a la liberación, es injusta. (ii) la liberación requiere progreso productivo y el progreso productivo requiere explotación. (iii) fuese o no inevitable el progreso productivo, la explotación lo fue. Esto es, la explotación no fue solo inevitable para el progreso productivo, sino inevitable *tout court*. La justicia sin progreso productivo no era una opción históricamente factible, porque la justicia no era una opción históricamente factible. Y finalmente (iv) las clases dominantes siempre explotan a las clases subordinadas a un mayor grado que el requerido por el progreso productivo.²⁶

Por mi parte coincido punto por punto con este fragmento de Cohen. En él se expone con transparencia el simultáneo compromiso marxiano con el realismo (la explotación fue necesaria para el desarrollo productivo) y con la evaluación ética (la explotación siempre es injusta).

Ahora bien, el texto que habitualmente invocan quienes sostienen la inexistencia de una teoría de la justicia en Marx es, paradójicamente, el mismo que se puede emplear a favor de la tesis contraria. Se trata de un conocido pasaje de la *Crítica del programa de Gotha*. Allí establece Marx la célebre distinción de las dos etapas del comunismo, y los distintos principios que rigen en ellas: el principio de *contribución*, en la primera; y el de las *necesidades*, en la segunda. En la primera etapa, de transición, reina el *principio de contribución*, según el cual cada quien recibirá de acuerdo al trabajo que haya aportado. Pero Marx señala que es este principio el que “regula el intercambio de mercancías”, por lo cual “a pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa”, debido a que “unos individuos son superiores, física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo

26 G. Cohen, “Freedom, Justice and Capitalism”, *New Left Review*, I/126, 1981, pág. 16. Debo agradecer a mi gran amigo Fernando Lizárraga por haberme llamado la atención sobre éste escrito coheniano, y por una traducción del pasaje citado infinitamente más bella y justa de la que yo hubiera sido capaz.

tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo”, de modo que “este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual (...). *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad*”. Y prosigue Marx: “un obrero está casado y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual”. Estos “defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento”. Pero “en una fase superior de la sociedad comunista (...) podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!”.²⁷

Si bien es cierto que en este escrito Marx parece meramente *describir* lo que habrá de suceder, la referencia a los “defectos” e “inconvenientes” del principio de contribución parecen presuponer un criterio de justicia alternativo, esto es, un principio superior de justicia. El pasaje, lejos de ser meramente *descriptivo*, parece contener un irreductible componente *evaluativo*. Como escribiera Elster: “Para rechazar un principio, Marx debe apelar a otro. El principio de contribución es evaluado a la luz del principio de las necesidades”, principio que entraña la exigencia de que los bienes sean distribuidos “de modo que se iguale el bienestar. Ésta es

27 K. Marx, *Crítica del programa de Gotha*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979, pp. 17-19. Al igual que Cohen y Rawls, entiendo que en este contexto Marx piensa efectivamente el comunismo como una sociedad de abundancia irrestricta (“a cada quién según sus necesidades”), y que esta creencia ha sido una de las razones fundamentales por las que nunca creyó necesario detenerse en los problemas de la justicia distributiva. En este punto difiero con Lizárraga, quien piensa que la idea del comunismo como abundancia sin límites es más una invención estalinista que una concepción genuinamente marxiana. Ver F. Lizárraga, “Marxismo, auto-propiedad y abundancia”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 45, n° 134, 2013.

una bien conocida teoría de la justicia, que ciertamente no puede servir para refutar la posibilidad de una teoría de la justicia”.²⁸ Si el argumento de Elster es correcto, quedaría bien establecido que Marx tenía una teoría de la justicia, aunque no creyera que la tuviera. Pero, ¿es correcto el argumento elsteriano? No del todo. La sociedad en la que regiría el principio de las necesidades es una sociedad de abundancia, una sociedad en la que, puesto que todo el mundo puede tener todo lo que necesita, no se plantea ningún dilema respecto a cómo distribuir los bienes.²⁹ En los términos de Rawls (o de Hume) no habría allí “circunstancias objetivas de justicia”; la justicia distributiva, sencillamente, se habría tornado superflua.³⁰ Por consiguiente, la sociedad comunista puede ser el ideal social de Marx; pero ni esa sociedad ni ese ideal incluyen un principio de justicia distributiva: simplemente, en tal contexto, la justicia (distributiva) es innecesaria. Nos queda, desde luego, el principio de contribución; pero el mismo no se aplica al ideal social de Marx: el comunismo plenamente desarrollado. Es, pues, un principio transicional, que debería ser reemplazado *no* por otro principio de justicia, sino por un sistema social que no requiera de ellos.

28 J. Elster, *Una introducción a Karl Marx*, ob. cit., p. 101.

29 Esto no se ve alterado, como a veces se piensa, por el hecho de que Marx aceptaba que el reino de la necesidad se iría reduciendo gradualmente, pero nunca llegaría a extinguirse. Si bien los hombres deberán trabajar siempre para producir su sustento, en la sociedad comunista que imagina Marx no se plantearían dilemas distributivos porque habría de todo para todos (a cada quien según su necesidad) y, en tal contexto, nadie tendría razones para negar su colaboración laboral (de cada quien según su capacidad).

30 J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ob. cit., pp. 126-129. El pasaje especialmente pertinente incluye entre las condiciones objetivas de justicia una situación de “escasez moderada”, en la cual “los recursos, naturales y no naturales, no son tan abundantes que los planes de cooperación se vuelvan superfluos; por otra parte las condiciones no son tan duras que toda empresa fructífera tenga que fracasar inevitablemente” (pág. 127). Dicho de otro modo: tanto la plena abundancia como la escasez atroz no son circunstancias de justicia; esto es, circunstancias en que algún criterio de justicia sea a la vez necesario (en la abundancia sería superfluo) y posible (en condiciones extremadamente duras la justicia no es realizable; impera el todos contra todos).

John Rawls ha expuesto con vigor y claridad, aunque un tanto polémicamente, en qué sentido se puede decir que el comunismo de Marx es una sociedad más allá de la justicia:

(...) la sociedad comunista (...) parece trascender los límites de la justicia. Y es que, aunque consiga ser justa en el sentido que acabamos de definir [es decir igualitaria], lo hace sin depender en absoluto del sentido de la ética o de la justicia de las personas. Los miembros de la sociedad comunista no son personas movidas por los principios y los preceptos de la justicia (es decir, por la disposición a actuar conforme a principios y preceptos de justicia). Puede que sepan lo que es la justicia y puede que recuerden que sus antepasados sí estuvieron movidos por aquélla, pero ni el interés o la preocupación por la justicia, ni los debates sobre lo que esa justicia requiere para que se materialice, forman parte de la vida normal de esas personas. Éstas nos son, pues, extrañas: nos resulta difícil describirlas.³¹

La situación que así describe, por lo demás, le resulta a Rawls “tan indeseable por principio como por práctica”. A su juicio:

La ausencia de un interés por la justicia es indeseable en sí porque tener un sentido de la justicia (y de todo lo que ésta implica) forma parte de la vida humana y de nuestra comprensión de las demás personas y de nuestro reconocimiento de lo que les corresponde por derecho. Actuar siempre como nos plazca sin preocuparnos por otras personas ni ser conscientes de sus demandas o necesidades sería una vida vivida sin tener conciencia de las condiciones esenciales de una sociedad humana digna.³²

Hay mucho para decir sobre estas palabras de Rawls. Incluso en un escenario de plena abundancia como el que llegó a imaginar Marx los bienes no caen del cielo: deben ser producidos, y la sociedad tiene que destinar una cierta cantidad de horas al trabajo para producir lo necesario. Éste es el *reino de la necesidad*, que

31 J. Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, ob. cit., p. 453.

32 J. Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, ob. cit., p. 454.

Marx pensaba iría disminuyendo en favor del *reino de la libertad* (la producción como un fin en sí mismo, y no como un medio para satisfacer otras necesidades), pero que nunca desaparecería por completo. Aún cuando la justicia distributiva de bienes dejara de ser un problema debido a la abundancia, ello no significa, como piensa Rawls, que vayan a desaparecer todos los criterios de justicia. Por lo pronto, el principio “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” implica que todos los individuos deben aportar una cuota de trabajo necesario acorde a sus capacidades; lo cual entraña la posibilidad de que algunos elijan retacear sus capacidades (si bien Marx tendió a minimizar esta posibilidad).³³ Pero por sobre todas las cosas, cuando los seres humanos piensan en la justicia no tienen en cuenta solamente la distribución de bienes y los esfuerzos necesarios para producirlos. Hay injusticias simbólicas, afectivas y de reconocimiento que escapan a la dura materialidad de la producción/distribución de bienes. Ninguna de

33 Desde luego, Rawls podría afirmar, como lo hiciera Gerald Cohen, que en la fase inferior del comunismo “ya que el trabajo es su único medio de vida, no hay peligro de que no contribuyan. En la fase superior, el trabajo, habiéndose ‘ennoblecido’, es ahora ‘la primera necesidad vital’: por lo tanto, de nuevo, no hay peligro de contribución deficiente”. Desde esta óptica la sentencia *de cada quien según su capacidad* “no es un imperativo sino parte de la autodescripción del comunismo: dado que el trabajo es la primera necesidad vital, así es cómo ocurren las cosas aquí. Las personas se autorrealizan en el trabajo que emprenden por una cuestión de preferencia incondicional y no por obediencia a una regla obligatoria”. G. Cohen, “Self-ownership, Communism and Equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 64, pp. 36-37. Pero esta afirmación no parece convincente. Como escribiera Fernando Lizárraga: “La valoración de Cohen sobre la fase inferior del comunismo es, por lo menos, incompleta. Si bien es cierto que el trabajo es el único medio de vida, de esto no se sigue que no haya ‘peligro de contribución deficiente’. Cabe la posibilidad de que algunos prefieran no producir al máximo de sus talentos y adopten estrategias extorsivas hacia del resto de la comunidad, o que decidan simplemente no trabajar, declarándose incapaces de hacerlo a la espera de recibir el sustento de los demás (Cohen conoce muy bien los casos de retaceo de las contribuciones óptimas). Dado que la primera fase del comunismo lleva las marcas de nacimiento de la vieja sociedad, no es absurdo anticipar todo tipo de estrategias individualistas. Por supuesto que también es posible que baste con el hecho de que el trabajo sea el único medio de vida, pero ésta es sólo una de las alternativas”. F. Lizárraga, “Marxismo, auto-propiedad y abundancia”, *ob. cit.*, p. 51.

ellas desaparecería en el comunismo, incluso cuando en él hubiera una abundancia ilimitada de bienes (cosa que, de todos modos, hoy parece impensable, a la luz de la catastrófica situación ecológica de nuestro planeta). Los seres humanos del comunismo imaginado por Marx, pues, no nos resultarían tan extraños e indeseables como Rawls piensa.³⁴

Como conclusión de lo hasta aquí expuesto, se puede decir que el comunismo imaginado por Marx sería una sociedad que estaría más allá de la justicia distributiva de bienes (y servicios); pero en modo alguno más allá de otros problemas o criterios de justicia: como la contribución en el esfuerzo social, el reconocimiento individual y colectivo, las justas relaciones inter-individuales, etc.³⁵ Los individuos del comunismo no carecerán de criterios de justicia, como tampoco careció Marx de ellos, a pesar de su profunda desconfianza ante los discursos éticos, y de sus reiteradas afirmaciones en el sentido de que el proletariado no tenía ni necesitaba ideales de ninguna especie (ideales, por lo demás, que tenía el proletariado real, y que necesitaba y necesitará). Hoy en día se torna difícil creer en la posibilidad de una sociedad de abundancia irrestricta. Pero incluso en una sociedad así, como la imaginó Marx, sus ciudadanos no carecerían por completo de criterios de

34 La presunción rawlsiana de que los individuos del comunismo actuarían como los plaza, sin preocuparse por las necesidades de los demás, se halla estrechamente relacionada con la tesis de la auto-propiedad defendida por los filósofos morales libertaristas (asociados a la derecha política). Esta tesis sostiene que cada individuo es plenamente dueño, sin límite alguno, de su propio cuerpo. Gerald Cohen, enemigo acérrimo de esta tesis postulada por la derecha, ha pensado que Marx la validaba, y que en ese campo se imponía una necesaria revisión. Para hacer debidamente frente al desafío libertarista, sostiene Cohen, el marxismo debe abandonar la tesis de la auto propiedad. Sin embargo Fernando Lizárraga ha mostrado, a mi juicio convincentemente, que es incorrecto adjudicarle a Marx adhesión a la tesis de la auto-propiedad. Ver. F. Lizárraga, "Marxismo, autopropiedad y abundancia", ob. cit., pp. 43-78.

35 A título meramente indicativo, quisiera mencionar la distinción que realiza Nancy Fraser entre injusticias de redistribución e injusticias de reconocimiento. Ver N. Fraser, "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista'", en *New Left Review* (Edición en castellano), nº 0, 2000.

justicia: simplemente, para ellos, los dilemas de la justicia no versarían sobre el reparto de bienes. Carecerían solamente de criterios de justicia distributiva material. Pero indudablemente tendrían criterios de justicia sobre el reconocimiento social de las propias pautas culturales, el adecuado trato en las relaciones de amor y amistad o la valoración de las acciones de cada quien. Por consiguiente, no nos resultarían individuos tan “extraños”. Es ciertamente sintomático que Rawls restrinja su noción de justicia –a la hora de evaluar a los individuos del comunismo– a la justicia distributiva de bienes materiales. Puede ser un descuido. Pero no deja de ser llamativo. Por otra parte, la “extrañeza” que siente ante individuos que no se muestran preocupados por la distribución de los bienes revela cierta falta de imaginación, cosa inusual en él. Me veo en este punto tentado a reproducir las siguientes palabras de Michael Harrington:

En las sociedades del desierto –incluso el sudoeste de los Estados Unidos– el agua es tan preciosa que vale dinero. Las personas luchan y mueren por ella; los gobiernos la codician, se hacen y deshacen matrimonios por el agua. Si habláramos con una persona que no ha conocido más que el desierto y le dijéramos que en la ciudad hay fuentes públicas y que a veces hasta se les permite a los niños en el verano abrir los hidrantes y jugar en el agua, pensaría, indudablemente, que estábamos locos. Pues sabe, con una certidumbre existencial, que está en la naturaleza humana luchar por el agua.³⁶

Y no quisiera privarme del placer de citar las siguientes palabras de Fernando Lizárraga:

¿De dónde saca Rawls que en el comunismo las personas no se preocuparán ni serán conscientes de los reclamos de los demás? En realidad, la suprema indiferencia hacia lo justo no es propia del comunismo sino del capitalismo, sistema en el cual el sentido de justicia está irremediabilmente perdido y en el que, por definición, nadie

36 M. Harrington, *Socialismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1978, vol. 2, p. 559.

debe ocuparse de la suerte de los demás. Es el capitalismo y no el comunismo el que predica que cada uno puede y debe hacer lo que se le da la gana. El capitalismo es el sistema que merece no sólo ser considerado como injusto, sino como aquél que no reúne las “condiciones esenciales de una sociedad humana decente”.³⁷

En cierto sentido, sin embargo, con la teoría de la justicia en Marx (en el acotado sentido de la justicia distributiva material de bienes y servicios, y no de la justicia simbólica o de reconocimiento) sucede algo semejante que con su concepción del Estado. En ambos casos dispone de teorías *descriptivas* que elucidan qué tipo (de normas o de Estado) se corresponde con determinadas circunstancias sociales; pero no defiende ninguna concepción *normativa*, porque en la sociedad comunista tanto el Estado como la justicia serían superfluos. No hay ni puede haber, para Marx, ni Estado libre ni principios de justicia compatibles con la realización de sus dos ideales fundamentales: la libertad y la autorrealización. Mientras haya Estado y “justicia” no podrá existir ni plena libertad ni completa autorrealización. En una sociedad auténticamente humana no habría sitio para la ley³⁸, para el Estado, ni tampoco para el mercado. Éste es, desde luego, uno de los costados menos realistas de los escritos de Marx. Se trata del anhelo de una sociedad en la que no fuera necesario ningún tipo de institucionalidad, en la que los individuos libremente asociados se relacionen entre sí y tomen decisiones sin ningún marco

37 F. Lizárraga, “Marx según Rawls. El comunismo como sociedad más allá de la justicia”, trabajo presentado en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, Buenos Aires, 28-30 de julio de 2010.

38 Tenía toda la razón Eugene Kamenka cuando escribió: “La afirmación aparente de códigos positivos de derecho natural queda confinada a las primeras obras de Marx. No volvemos a toparnos con ella. En cambio su punto de vista fundamental de que la ‘ley auténtica’ es la libertad, la conciencia moral interna del hombre auténticamente humano y auténticamente autodeterminado, sigue siendo el núcleo de la creencia, en su madurez, de la desaparición del Estado y de la doctrina comunista oficial de que, bajo el comunismo, la ley ha de desaparecer, para ser reemplazada por la conciencia moral íntima del ciudadano comunista”. E. Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, ob. cit., p. 69.

estructural condicionante. En este sentido lleva toda la razón Gerald Cohen cuando escribe:

Marx deseaba que los individuos se enfrentaran entre sí y a sí mismos “en cuanto tales”, sin la mediación de las instituciones (...). No resulta exagerado decir que los individuos libremente asociados de Marx constituyen una alternativa a la sociedad, y no una forma de sociedad.³⁹

Esta perspectiva, aunque encomiable, parece sumamente irrealista. Al menos en cualquier futuro previsible. La perspectiva de una sociedad de plena abundancia llevó a Marx a subestimar los difíciles problemas de la justicia distributiva. Hoy no podemos darnos ese lujo.⁴⁰

Un problema relacionado es el que se presenta con la igualdad. El socialismo siempre se ha sentido atraído por la igualdad. Para los socialistas una sociedad justa suele ser concebida como una sociedad de iguales. La igualdad, tanto o más que la libertad, ha sido la bandera de los movimientos socialistas del siglo XX. Cuando Bobbio trazó una ya célebre distinción entre derecha e izquierda, postuló que las diferencias entre ambas tradiciones residen en su visión de la igualdad;⁴¹ y nadie lo impugnó por em-

39 G. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx*, Madrid: Siglo XXI/Pablo iglesias, 1989, p. 147.

40 No es este el lugar para desarrollar esta cuestión, pero asumo que los niveles de consumo de los actuales países centrales no pueden ser expandidos al conjunto del planeta. Unos cuantos datos bastan para probar esta tesis. Por ejemplo, según los expertos de Global Footprint Network de California, en la actualidad la humanidad ya utiliza el equivalente a los recursos de 1,5 planetas Tierra. Se trata, desde luego, de un consumo no-sustentable. Y no hay ninguna garantía de que futuras tecnologías puedan revertir la situación, sobre todo cuando la tendencia contemporánea es de un aumento vertiginoso del consumo: se estima que para 2050 se necesitarían los recursos de 3 planetas. (Datos disponibles en <www.footprintnetwork.org/7EN/INDEX.PHL/GFN/page/world_footprint/>). Las problemáticas concomitantes de la generación de basura, contaminación y desequilibrios ambientales no son menos graves. Desde luego, el abismalmente desigual reparto de los bienes del planeta inherente al capitalismo hace que el hambre y la miseria extrema todavía no hayan sido erradicados a nivel global.

41 N. Bobbio, *Derecha e izquierda*. Madrid: Punto de lectura, 2001 (1995).

plear ese criterio. Marx, sin embargo, nunca fue un igualitarista confeso, y en no pocas ocasiones disparó sus dardos o mostró gran desconfianza ante las vagas ideas y demandas igualitarias de su época, en las que veía, a veces con bastante razón, un estrecho horizonte capitalista, un taparrabos para ocultar y/o justificar la opresión de clase. Explorando los vínculos entre Marx y el igualitarismo, Allen Wood sostuvo que “igualdad” es “una noción bastante oscura”. Entre otras muchas acepciones posibles, puede ser entendida como un derecho o como un objetivo social. Y piensa que la actitud de Marx hacia la igualdad como objetivo es de indiferencia, en tanto que se muestra muy crítico hacia el ideal de los derechos iguales, como consta en las páginas de la *Crítica al programa de Gotha*.⁴² Engels también se mostró crítico de la “igualdad en general”. En *Anti-Dühring*, ante la parafernalia ambigua y confusa de la igualdad en general que había caracterizado al socialismo romántico y utópico, expuso que “el contenido real de la demanda proletaria de igualdad es la demanda de la *abolición de las clases*”.⁴³ Aunque este pasaje a primera vista parece implicar una vindicación teórica del igualitarismo, Wood piensa que esta apariencia es falsa. En su opinión:

Engels piensa que la demanda de igualdad es confusa y está desfasada porque viene formulada mediante conceptos que han sido superados por los conceptos científicos y realistas de la teoría social marxista. Antes de que existiera esta teoría y, especialmente, durante el período en que la burguesía era la clase social más progresista, el concepto de igualdad puede haber sido el mejor concepto disponible para el objetivo de combatir las relaciones sociales opresivas (especialmente las feudales). Pero ahora ya no hay sitio en el movimiento del proletariado para la noción de igualdad o para demandas que se expresan haciendo uso de ellas.⁴⁴

42 A. Wood, “Marx y la igualdad”, ob. cit., pp. 158-59.

43 K. Marx, “Crítica del programa de Gotha”, ob. cit.

44 A. Wood, “Marx y la igualdad”, ob. cit., p. 164.

Esta interpretación se ve refrendada por lo que Engels escribió en una carta dirigida a August Bebel en marzo de 1875:

La concepción de la sociedad socialista como el reino de la *igualdad*, es una idea unilateral francesa, apoyada en el viejo lema de “libertad, igualdad, fraternidad”; una idea que tuvo su razón de ser como *fase de desarrollo* en su tiempo y en su lugar, pero que hoy debe ser superada, al igual que todo lo que hay de unilateral en las escuelas socialistas anteriores, porque sólo origina confusiones y, porque además, se han descubierto fórmulas más precisas para exponer el problema.⁴⁵

Este pasaje contiene toda la fuerza y toda la debilidad de la pretensión de convertir al socialismo en una ciencia. Busca precisión y claridad, dos virtudes esenciales de la buena ciencia; pero se muestra poco sensible ante la potencia de los símbolos, cuya eficacia expresiva y movilizadora se basa en buena medida en los múltiples significados que puede generar una imagen o una idea. A la inversa de lo que previera Engels, la igualdad siguió y sigue siendo una idea que atraviesa de cabo a rabo la sensibilidad de las izquierdas, por razones muy entendibles: la fuerza de las ideologías suele residir justamente en la ambigüedad e “incoherencia” de sus motivos e imágenes, antes que en una estricta precisión científica. Porque aunque las ideologías contienen ciertamente ideas y conocimientos más o menos rigurosos —y apelan a ellos— también incluyen y apelan a emociones, imágenes y símbolos. Este es un tema arduo y que plantea enormes dificultades para quienes intentamos llevar a cabo una política racional. Pero no es razonable ignorar la presencia y la fertilidad política de las emociones, los símbolos y las pasiones.⁴⁶

45 F. Engels “Carta a Bebel”, marzo de 1875, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vol. 2. Madrid: Akal, 1975, p. 36. Citada en A. Wood, “Marx y la igualdad”, ob. cit., pp. 164-165.

46 Para una elocuente defensa del valor de la igualdad radical para la izquierda véase E. Adamovsky, “Por una ética radical de la igualdad”, en *Más allá de la vieja izquierda*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Careciera o no Marx de una concepción sobre la *justicia* (todo depende, aquí, del concepto de justicia que se tenga en mente y de la amplitud del mismo) y creyera o no en la *igualdad*, no sucede lo mismo con otros *ideales*. Hay indudablemente al menos dos ideales que atraviesan la vida y la obra de Marx de principio a fin. O mejor dicho, un ideal fundamental y una manera especial de concebirlo. El ideal fundamental es la *libertad*, y la específica manera marxiana de concebirlo es la *autorrealización*. Vale decir, el principio rector de Marx era la libertad, a la que concebía como *autodeterminación*, como autorrealización del individuo por medio del desarrollo de sus capacidades productivas en todos los terrenos (materiales e ideales).⁴⁷ La libertad de Marx, y su moral, era una libertad y una moral de los productores, de los sujetos creativos que se realizan en y por medio de sus creaciones, concebidas como fines en sí. No era la suya, pues, ni una libertad ni una moral de los consumidores, de los individuos pasivos que aspiran a consumir antes que a crear. En los comienzos mismos de su carrera adoptó estos valores, y como escribiera Eugen Kamenka:

Durante los siguientes cuarenta años Marx iba a luchar por las condiciones sociales que darían origen al hombre libre. En la intensidad de la lucha ya no volvió a preguntarse por el significado del “reino de la libertad”. Creía haber resuelto ese problema antes del comienzo de la lucha. Desde 1844 en adelante el principal interés

47 Desde luego, aunque la libertad fuera el ideal o el valor fundamental para Marx, no fue el único que mantuvo: su compromiso con la fraternidad ha sido muy fuerte, como se desprende, por ejemplo, del siguiente pasaje: “Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y *lo que parecía medio se ha convertido en fin*. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. *La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo*”. K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1999, p. 165.

de Marx no fue la naturaleza de la libertad, sino los cambios que le darían origen.⁴⁸

Efectivamente, en sus obras más tempranas Marx realizó encendidos alegatos en favor de la libertad:

La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana.

Nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros.⁴⁹

La prensa censurada seguirá siendo mala aunque cree buenos productos, pues estos productos sólo son buenos en cuanto representan la prensa libre dentro de la censurada y en cuanto que no forma parte de su carácter el producto de la prensa sujeta a censura. Y la prensa libre seguirá siendo buena aun cuando cree productos malos, ya que estos productos son una apostasía con respecto a la naturaleza de la prensa libre. Un castrado seguirá siendo malo en cuanto hombre aunque tenga buena voz. La naturaleza no deja de ser buena porque produzca abortos.⁵⁰

El último Marx también reafirmó su ideal de libertad. El pasaje más destacado es el siguiente:

(...) el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y producir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se

48 E. Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, ob. cit., p. 65.

49 K. Marx, "Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta", en K. Marx y F. Engels, *Obras Fundamentales*, ob. cit., vol. I, p. 194.

50 Ídem, p. 197.

amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.⁵¹

Esta concepción, que atribuye al socialismo y al proletariado la tarea de realizar el “salto del reino de la necesidad al reino de la libertad”, es reiterada por Engels en *Anti-Dühring*:

Al posesionarse la sociedad de los medios de producción, cesa la producción de mercancías, y con ella el imperio del producto sobre los productores. La anarquía reinante en el seno de la producción social deja el puesto a una organización planificada y consciente. Con ello, en cierto sentido, el hombre se separa definitivamente del reino animal, sale de las condiciones animales de existencia y entra en unas condiciones de vida realmente humanas (...). Sólo a partir de este momento el hombre comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace. Y sólo a partir de este momento las causas sociales, puestas en movimiento por él, comienzan a producir predominantemente, y cada vez en mayor medida, los efectos apetecidos. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad. La realización de este hecho, que redimirá al mundo, es la misión histórica del proletariado moderno.⁵²

51 K. Marx, *El capital*, 3/8, ob. cit., p. 1044.

52 F. Engels, *Anti-Dühring*, ob. cit., p. 230.

La presencia del ideal de la libertad es tan grande en la obra de Marx que incluso los marxistas “ortodoxos”, los más fervientes partidarios del “socialismo científico” y los menos interesados por las cuestiones éticas, deben reconocerlo. Tal es el caso de Plejanov:

Marx y Engels tenían un ideal, y un *ideal* muy definido, como es el de la sumisión de la *necesidad*, a la *libertad*, de las *fuerzas económicas* ciegas, a la *fuerza de la razón humana*. Es también partiendo desde este ideal, como orientaron su actividad práctica, la cual consistió, por supuesto, no en la prestación de servicios a la burguesía, sino en el desarrollo de la conciencia de los mismos productores, quienes, con el tiempo, habrían de llegar a ser dueños de sus productos.⁵³

No hay duda pues: la ética de Marx es una ética de la libertad, de la autodeterminación, de la libre creatividad. El valor supremo que guió la vida y la obra de Marx es el de la libertad. Con perspicacia, Terry Eagleton escribió:

Si se nos pidiera caracterizar la ética de Marx, podríamos, entonces, considerarla como “estética” y no sería lo peor que podríamos hacer. Pues toda estética es tradicionalmente aquella forma de praxis humana que no requiere justificación utilitaria, sino que procura sus propias metas, fundamentos y razones. Es un ejercicio de energía de por sí autograticante; y el socialismo para Marx es exclusivamente el movimiento práctico de hacer surgir un estado de cosas en el cual algo similar se encuentre a disposición del mayor número posible de individuos. Donde estaba el arte debería estar la humanidad.⁵⁴

Marx imaginó una sociedad verdaderamente libre, pero, con gran realismo, supuso que el reino de la libertad se expandiría a expensas del reino de la necesidad, el cual nunca habría de desaparecer por completo. Con menos realismo llegó a imaginar una

53 George Plejanov, “La concepción monista de la historia”, en *Obras escogidas*. Buenos Aires: Quetzal, 1964, Tomo I, p. 177.

54 T. Eagleton, *Marx y la libertad*. Bogotá: Norma, 1999 (1997), p. 31.

abundancia sin límite. En atención a sus otros méritos, podemos perdonarlo por ello.

(iv) Normatividad ética y normatividad moral:
relativismo y universalismo ético

A partir de las obras de Ricoeur y Habermas se ha tornado cada vez más usual la distinción entre una normatividad ética y una normatividad moral.⁵⁵ La ética y la moral, para esta perspectiva, tienen en común el referirse a los valores. Sin embargo, mientras que los valores éticos son relativos (válidos sólo para ciertos estados o formas de vida) y empíricos, los valores morales son universales y abstractos.⁵⁶ En última instancia, lo que se juega aquí es la existencia de valores trans-históricos y trans-culturales. Un valor de este tipo puede ser definido –como lo hizo Yvon Quiniou– de la siguiente manera:

Sea, pues, la tesis: es moral y escapa a la pura y simple ideología de contenido ético todo valor que escapa a sus condiciones históricas

55 Aunque usual, esta distinción no es unánime, ni tampoco su terminología. Enrique Dussel, por ejemplo, traza una diferencia semejante y empleando el mismo vocabulario, pero dando un sentido inverso a los términos. Para Dussel, la moral incluye “las prácticas concretas (...), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del ‘horizonte’ de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase, etc.”. Por el contrario, por ética entiende “la crítica trascendental de las ‘morales’ (o de la ‘moral’), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado juicio) de la dignidad absoluta, trascendental, ‘metafísica’, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu (...)”. E. Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ob. cit., p. 431.

56 Una distinción asociada a los mismos sostiene que los valores éticos carecen de carácter obligatorio, mientras que los valores morales son inherentemente obligatorios. Por mi parte, pienso que el reconocimiento de ningún valor (ético o moral, si hemos de usar esta distinción) entraña obligación (sigo en esto a Eugen Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, ob. cit., pp. 147-152). Pero si hubiéramos de aceptar un vínculo entre valor y obligación, no veo por qué se lo deberíamos imputar sólo a los valores morales y negar a los éticos.

de aparición y desde ese momento vale universal y definitivamente, incluso si, de hecho, su proceso de reconocimiento universal y definitivo no está realizado o es todavía frágil.⁵⁷

Ahora bien, cuando se discute sobre el carácter universal o relativo de los valores aparecen dos problemas fundamentales. El primero es el de perseguir valores que rigen en nuestra comunidad o medio social, pero que difícilmente podrían ser justificados rigurosamente. El segundo consiste en reclamar una universalidad irrealizable. Por otra parte, parece claro que una cosa es explicar o entender las causas y razones que entronizaron a ciertos principios éticos en determinadas circunstancias históricas; y otra muy distinta postular y defender el carácter universal de ciertos valores. Son ciertamente empresas muy distintas la del científico que procura explicar por qué en un contexto social determinado se adoptan tales o cuales criterios éticos, y las del filósofo que busca justificar una ética o una moral determinada. Marx y Engels se ocuparon muchas veces de la primera de estas empresas, en tanto que se mostraron más bien hostiles a la segunda: siempre desconfiaron de los discursos moralistas. Antes que en elevados ideales, prefirieron sustentar su socialismo en tendencias reales del desarrollo histórico. Y aunque explícitamente rechazaron la necesidad de tener ideales, implícitamente los tuvieron, y muy fuertemente. Por lo demás, aunque sensibles a la relatividad de los criterios éticos o morales actuantes en diferentes sociedades, reconocieron, para decirlo con las palabras de Alfred Stern, la existencia de un “patrón transhistórico y absoluto de bondad moral, del que la ética social de la sociedad ‘sin clases’ constituye la aproximación histórica más cercana”.⁵⁸ Esto resulta patente en la siguiente cita de Engels:

57 Y. Quiniou, “Marxismo, ética y filosofía. ¿Qué normatividad para la crítica del capitalismo: ética o moral?”, en *Actual Marx, Congreso Marx Internacional II*, vol. 1, Buenos Aires, 2000, p. 29.

58 A. Stern, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, ob. cit., p. 196.

Es indudable que se ha efectuado, en rasgos generales, un progreso en la moral, así como en las demás ramas del conocimiento humano. Pero, no hemos salido todavía de la moral de clase. Una moral realmente humana, sustraída a los antagonismos de clase o a reminiscencias de ellos, únicamente será factible cuando la sociedad alcance un grado de desarrollo en que no sólo se haya superado el antagonismo de las clases, sino que también el mismo se haya olvidado en las prácticas de la vida.⁵⁹

Se puede decir, con bastante corrección, que tanto Marx como Engels priorizaron –por buenas razones en su momento, pero también con graves falencias y riesgos a futuro– la indagación científica por sobre la reflexión moral. En cierta medida, creyeron poder prescindir de esto último porque pensaron en un desarrollo histórico de necesidad ineluctable. Sin embargo, cuando se hicieron más sensibles a las dificultades de la previsión del futuro y a las limitaciones de la ciencia, no creyeron que debieran desarrollar explícitamente una reflexión ética. Hoy esto se nos presenta como un error. Y sin embargo, en la obra de ambos autores hay abundantes elementos implícitos, insinuados o inacabados (muchos de los cuales ya hemos explorado) como para sustentar una ética socialista. El pasaje que cito a continuación –perteneciente a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*–, es una de las mejores muestras del doble compromiso que el marxismo debiera mantener con el conocimiento riguroso y la pasión ética:

¡Admirable institución esta de la gens, con toda su ingenua sencillez! Sin soldados, gendarmes ni policías, sin nobleza, sin reyes, virreyes, prefectos o jueces, sin cárceles ni procesos, todo marcha con regularidad. (...) No puede haber pobres ni necesitados: la familia comunista y la gens conocen sus obligaciones para con los ancianos, los enfermos y los inválidos de guerra. Todos son iguales y

59 F. Engels, *Anti-Dühring*, ob. cit., p. 80.

libres, incluidas las mujeres. No hay aún esclavos, y por regla general, tampoco se da el sojuzgamiento de tribus extrañas. (...) Qué hombres y qué mujeres ha producido semejante sociedad, nos lo prueba la admiración de todos los blancos que han tratado con los indios no degenerados ante la dignidad personal, la rectitud, la energía de carácter y la intrepidez de estos bárbaros.

Tal era el aspecto de los hombres y de la sociedad humana antes de que se produjese la escisión en clases sociales. Y si comparamos su situación con la de la inmensa mayoría de los hombres civilizados de hoy, veremos que la diferencia entre el proletario o el campesino pequeño de nuestros días y el antiguo libre *gentilis* es enorme.

Este es un aspecto de la cuestión. Pero no olvidemos que esa organización estaba llamada a perecer. No fue más allá de la tribu; la federación de las tribus indica ya el comienzo de su decadencia (...) suponía una producción en extremo rudimentaria y, por consiguiente, una población muy diseminada en un vasto territorio, y, por lo tanto, una sujeción casi completa del hombre a la naturaleza exterior, incomprensible y ajena para el hombre, lo que se refleja en sus pueriles creencias religiosas. La tribu era la frontera del hombre, lo mismo contra los extraños que para sí mismo (...). Por más imponentes que nos parezcan los hombres de esa época, apenas si se diferenciaban unos de otros; estaban aún sujetos, como dice Marx, al cordón umbilical de la comunidad primitiva. El poderío de esa comunidad primitiva tenía que quebrantarse, y se quebrantó. Pero se deshizo por influencias que desde el principio se nos aparecen como una degradación, como una caída desde la sencilla altura moral de la antigua sociedad de las gens. Los intereses más viles –la baja codicia, la brutal avidez por los goces, la sórdida avaricia, el robo egoísta de la propiedad común– inauguran la nueva sociedad civilizada, la sociedad de clases; los medios más vergonzosos –el robo, la violencia, la perfidia, la traición–, minan la antigua sociedad de las gens, sociedad sin clases, y la conducen a su perdición. Y la misma nueva sociedad, a través de los dos mil quinientos años de su existencia, no ha sido nunca más que el desarrollo de una ínfima minoría, a expen-

sas de una inmensa mayoría de explotados y oprimidos; y eso es hoy más que nunca.⁶⁰

Ahora bien, aceptando que son dos tareas intelectuales diferentes la explicación causal y la evaluación moral, subsiste el interrogante de cuál es el origen de los criterios que permiten un determinado juicio moral. La desconfianza de Marx y Engels ante criterios éticos que tras una fachada universal esconden intereses particulares (en ocasiones sórdidos), se halla plenamente fundada. Pero entonces, ¿cómo se puede justificar un criterio ético determinado? Y sobre todo, ¿cómo se puede justificar un criterio *crítico* de la sociedad en que se vive? Rolando Astarita ha planteado claramente esta cuestión fundamental:

(...) si la moral individual se moldea de acuerdo a los valores culturales y éticos predominantes en la sociedad, ¿cómo es posible trascender esa moral y esa sociedad? ¿No caemos en el relativismo moral? Si toda moral es propia de su tiempo, pareciera que no hay crítica moral posible a determinada sociedad. Si aceptamos esta visión, caemos en el conservadurismo. ¿Cómo criticar la relación capital-trabajo desde algún principio moral, si esa relación es aceptada por la moral dominante? Además, si los criterios morales de Marx, o de cualquier otro individuo, están formados por su entorno social, y si esos criterios morales avalan ese contexto social, ¿cómo puede surgir una crítica moral de la sociedad? ¿Se ubicaría por fuera de la sociedad de su tiempo?

Antes de avanzar su propia solución a este problema, Astarita evalúa y descarta tres soluciones posibles. La primera consiste en criticar a la moral dominante en nombre de una moral futura. El inconveniente de esta perspectiva reside en que “habría que plantear la posibilidad de establecer una moral (y una ética) por encima y por fuera de los condicionamientos sociales en los que estamos

60 F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ob. cit., pp. 90-92.

inmersos”. Y esto le parece acarrear todos los inconvenientes que Marx y Engels reprochaban al socialismo utópico. En este caso, “el problema es que de nuevo caeríamos en lo contingente y arbitrario”, ya que “cualquier idea es posible en el terreno de la ensoñación; cualquier moral futura y superadora sería posible, *porque no estaría anclada en lo real*”. En fin, el problema de esta primera solución es que, al menos para Astarita, sería fatalmente irrealista. Una segunda solución –en realidad una variante de la primera, aplicable a las sociedades de clase– consiste en criticar la moral dominante en nombre de la moral de la clase oprimida. Sin embargo, esta alternativa

deja planteada la pregunta de cómo se forma esa moral proletaria – aun si se trata de una vanguardia “esclarecida”– si las ideas dominantes en materia de moral son las ideas de la clase dominante. ¿Cómo puede hacer el proletariado (o sus ideólogos) para superar los límites de la moral burguesa en la que todos nos hemos educado? Parece que estamos condenados a no salir de la jaula ideológica y moral en que nos encerró la clase dominante, a no ser que formemos otra moral, completamente nueva, desde una posición externa a la sociedad.

La tercera solución consiste en la posibilidad de negarse a tener una moral, renunciar, pues, a fundar la crítica en criterios morales (como lo hicieron Marx y Engels en repetidas ocasiones). Sin embargo Astarita argumenta muy sensatamente que esto es imposible: “no es posible no tener ideas morales. Aunque sea de forma implícita, todos poseemos algún criterio de qué está bien, y qué está mal”.

La solución que Astarita propone se funda en lo que llama “crítica inmanente”, concebida en los siguientes términos:

La crítica de Marx (...) pone en evidencia que el trabajo asalariado es explotado por el capitalista. *Este hecho está en contradicción con la ley moral que el propio capitalismo ha proclamado*. La demostración científica de la generación de la plusvalía por el trabajo, y su apropiación por el capital, implica entonces en sí misma una crítica

también moral al modo de producción capitalista. Pero es una crítica inmanente, derivada de la propia lógica del sistema, y de los principios que ha proclamado; en particular, de que “lo moral” es que haya intercambio de equivalentes.⁶¹

Y Astarita concluye que:

la respuesta a la cuestión de la ética en Marx está en consonancia con la idea que han destacado los autores de Frankfurt, acerca de que Marx critica al capitalismo porque éste no puede llevar a la práctica los principios de igualdad, fraternidad, libertad, abolición de la explotación, pleno desarrollo de las capacidades de los seres humanos; principios que la burguesía proclamó en su batalla contra el Antiguo Régimen, y que de alguna manera sigue formalmente estableciendo como objetivo a cumplir. La crítica marxista demuestra que el sistema capitalista nunca podrá acabar con la explotación; de manera que los principios morales del propio capitalismo son irrealizables dentro del capitalismo.⁶²

Aunque sugestiva, esta solución al dilema suscitado entre el *esci-la* de la a-historicidad y la *caribdis* de la relatividad es problemática.

61 R. Astarita, “La cuestión de la ética en Marx”, edición digital, 2009.

62 R. Astarita, “La cuestión de la ética en Marx”, edición digital, 2009. La deriva de Astarita hacia una perspectiva “inmanente” se explica por la voluntad de evitar la crítica desde el “exterior” de la sociedad, que es en su opinión un presupuesto del enfoque kantiano. A su juicio, por lo demás, “el formalismo kantiano no da respuesta a qué debemos hacer frente a las situaciones concretas que debemos afrontar los seres humanos. Pensemos, por ejemplo, en el imperativo moral ‘no matarás’, que a primera vista parece generalizable. Pero... ¿es aplicable esta máxima a un judío que intenta escapar, o salvar a su familia, de la cámara de gas?”. Sin embargo, aunque ciertamente no exento de problemas, el universalismo de raíz kantiana podría contemplar circunstancias concretas, que obligan, por ejemplo en nombre del principio de prudencia, a atenuar o modificar los principios básicos. Es lo que sucede, por caso, con la igualdad en la teoría de la justicia de Rawls. Por otra parte, es obvio que los principios morales, al igual que las leyes teóricas, sólo se aplican en ciertas condiciones ideales. La máxima de “no matar” puede contemplar excepciones razonables para circunstancias especiales, como la expuesta por Astarita. El vínculo entre principios éticos y decisiones prácticas es de naturaleza semejante a la relación entre modelos teóricos y realidades empíricas (o entre leyes generales y casos concretos).

Aún cuando sea una estrategia inteligente y viable reprochar a los adversarios su incapacidad para cumplir con los objetivos que se proponen o para vivir de acuerdo con sus propias normas, subsiste el interrogante sobre el origen histórico de los valores proclamados por el capitalismo (libertad, igualdad, fraternidad)⁶³. Después de todo, ni la *Ilustración* ni el liberalismo se contentaron con reprochar al pensamiento feudal-absolutista la imposibilidad de realizar sus propios postulados. Por el contrario, invocaron nuevos y poderosos valores. ¿De dónde surgieron? Surgieron, en gran medida, de un proceso inmanente de reflexión moral de contenido altamente universalizante; pero sólo se generalizaron porque de alguna manera “encajaban” con las necesidades de ciertos grupos sociales: son dos cosas distintas el *cómo* se originan intelectualmente ciertas ideas, doctrinas o valores, y el *cómo y por qué* son aceptados socialmente.

Astarita también parece tomarse demasiado a pecho y hacer una lectura injustificadamente estricta de la tesis marxiana respecto a que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante: no hay por qué pensar que la misma implica que las clases y grupos oprimidos carezcan por completo de ideas propias. Es indudable que las tienen, aunque ellas no sean inmunes al contacto con las ideas de las clases explotadoras (y aunque habitualmente carezcan de aceptación generalizada). Por ello exagera cuando afirma que:

parece que estamos condenados a no salir de la jaula ideológica y moral en que nos encerró la clase dominante, a no ser que formemos otra moral, completamente nueva, desde una posición *externa* a la sociedad.

63 Estos tres son los grandes valores proclamados por la revolución francesa, y asumidos en general por el liberalismo. Pero el listado de Astarita es incompleto y relativamente arbitrario. La burguesía nunca planteó la abolición de la explotación, y adoptó también valores menos defendibles que las tres grandes consignas de la revolución francesa, como por ejemplo la aprobación de la ganancia, la legitimidad de la propiedad privada o el derecho de herencia.

Por otra parte, si bien es cierto que la opción de criticar al orden existente en nombre de la hipotética moral de una sociedad futura entraña el riesgo de carecer de realismo; no es menos cierto que se trata sólo de un riesgo, de ninguna manera es una fatalidad. El diseño de alternativas a un orden existente puede hacerse desentendiéndose de las condiciones de factibilidad y realización del mismo (que es lo que Marx y Engels reprochaban a los utopistas), pero también puede ser acometido con plena responsabilidad en este sentido. Por último, es cierto que el socialismo no debería desdeñar el asumir como propios al menos algunos valores imperantes bajo el capitalismo, mostrando como los mismos son violados en esta sociedad y argumentando que sólo pueden ser realizados en un orden socialista. Pero la alternativa de plantear valores distintos alternativos no puede ser desdeñada. Si se trata de la libertad, la igualdad y la fraternidad, la primera estrategia es seguramente preferible. ¿Pero qué pasa con la competencia, la libertad de empresa, la compulsión al crecimiento o la supervivencia del más apto? Ante estos valores capitalistas, todo parece sugerir que los socialistas haríamos mucho mejor en oponer valores alternativos.

En síntesis, tanto la evaluación de un orden social y ético existente como la defensa de un orden y una ética alternativos deben contemplar y conjugar: a) criterios normativo-evaluativos universales (o que puedan razonablemente ser universalizados); b) criterios empírico-realistas sobre la factibilidad de las alternativas posibles. Si se asume que no tenemos manera de alcanzar ninguna certeza respecto al futuro, entonces no hay más remedio (para los marxistas o para cualquier tradición política) que argumentar en estos dos planos a la vez: en favor de la *factibilidad* de nuestras opciones, y en defensa los *valores* que las orientan. El marxismo, pues, no puede rehuir la defensa del socialismo como algo en sí mismo valioso, como un objetivo deseable (y no sólo posible, ni mucho menos inevitable); justamente el tipo de defensa

que los marxismos ortodoxos hicieron generalmente a un lado en nombre del “socialismo científico”. Guste o no, Kant no es un perro muerto.

Epílogo

El *corpus* teórico elaborado por Marx pretendía ser (¡y vaya si lo sería en el futuro!) la dimensión *ideal* del movimiento revolucionario *real* (o, mejor dicho, *material*). Pero estas teorías “hechas a medida” de los intereses y aspiraciones del proletariado revolucionario, tenían a la vez una impronta científica: servían para brindar a los trabajadores una auto-comprensión del proceso histórico y de la lucha de clases en los que se hallaban inmersos. Se trataba de una nueva alianza entre un movimiento social y un determinado conocimiento científico. El carácter moralizante y despreocupadamente utópico del socialismo contemporáneo facilitó que, por reacción, se erigiera un auto-denominado socialismo científico junto al ya existente socialismo utópico.

¿Implicaba el carácter científico de la doctrina socialista elaborada por Engels y por Marx que debía desaparecer de la misma toda dimensión utópica?

Los ideales de justicia, igualdad, comunidad de bienes y abundancia son antiquísimos. Se los puede hallar en los textos

bíblicos, en las revueltas campesinas medievales, en las comunidades de esclavos fugados en América, o en los escritos de Babeuf durante la Gran Revolución Francesa –para no dar más que algunos ejemplos. Formas más o menos toscas de ideales y reivindicaciones comunistas han acompañado a todas las sociedades de clase (se ha llegado a hablar, inclusive, de la “invariante comunista”). Marx nunca rechazó ni renegó de esos anhelos. Siempre defendió la causa de los oprimidos, sin importar lo históricamente condenados a la derrota que pudieran estar. Prueba de ello es su defensa de la derrotada Comuna de París, la simpatía que sentía por Thomas Müntzer –jefe de los insurrectos campesinos alemanes del siglo XVI– y el que considerase a Espartaco uno de sus dos héroes personales.

El pensamiento de Marx –esto es indudable– tuvo una poderosa orientación realista, tanto en el sentido filosófico cuanto en el práctico de la palabra. Pero el suyo fue siempre un *realismo revolucionario*. Nunca reprochó a los comuneros de París haber lanzado un levantamiento que no podía triunfar, ni cuestionó a Espartaco por haberse rebelado contra un modo de producción –el esclavista– que todavía tenía mucho tiempo por delante. Tampoco criticó a los utopistas por defender los ideales de la libertad, la igualdad o la comunidad de bienes. Los consideraba plenamente legítimos, y de hecho los daba por sentados. Criticaba a los utopistas por no ser capaces de vislumbrar que las condiciones para la realización de esos ideales se estaban desarrollando junto con el capitalismo.

En el pensamiento y en la obra de Marx conviven en fabulosa tensión el realismo y los ideales. Pero el ensamblaje entre realismo político e idealismo revolucionario siempre se mostró complejo y problemático. Como ha escrito Giovanni Arrighi, “obligado a elegir, tanto teórica como políticamente, entre un movimiento obrero fuerte pero reformista en Gran Bretaña y uno revolucionario pero débil en Francia, Marx eligió no elegir y dejó la cuestión en el

aire”.¹ Sus epígonos no tendrían el panorama mucho más claro, pero como tarde o temprano había que elegir, ellos eligieron, y el movimiento se escindió en dos grandes alas, la una reformista y la otra revolucionaria. Los revolucionarios hicieron revoluciones y llegaron al poder en muchos países, pero todos ellos periféricos dentro de la economía-mundo capitalista y en los cuales el proletariado era sólo una minoría social. Esas revoluciones, pues, lejos de socializar la riqueza –como previera Marx– debieron concentrarse en la creación de esa riqueza y contentarse con socializar la pobreza –una alternativa que el joven Marx previera con horror en sus *Manuscritos de París*. Los reformistas, por su parte, se hicieron fuertes en los grandes centros industriales capitalistas y ciertamente fueron capaces de imponer reformas dentro del capitalismo: pero esas reformas no condujeron, como esperaban, a la transformación radical del orden social ni a la eliminación del modo capitalista de producción. Los movimientos obreros poderosos no fueron revolucionarios (o lo fueron en países periféricos, como España o Argentina); en tanto que los partidos revolucionarios hicieron pie (y en ocasiones tomaron el poder) en países campesinos. Ni unos ni otros fueron capaces de construir algo parecido a la sociedad de los productores libremente asociados que preconizara Marx. Aquí radica buena parte de las causas de la tragedia del siglo XX y de los fracasos del socialismo.

¿Implican los fracasos revolucionarios del siglo XX la conclusión de que en el futuro tampoco podrá construirse una sociedad genuinamente socialista? Desde luego que no: afirmarlo sería teóricamente imprudente. Entretanto, si entendemos al marxismo como la teoría y la práctica que quiere comprender el funcionamiento del mundo capitalista para transformarlo de acuerdo a los ideales socialistas, resulta evidente que la convivencia

1 G. Arrighi, “Siglo XX: siglo marxista, siglo americano: la formación y transformación del movimiento obrero mundial”, en *New Left Review*, N° 0, enero de 2000, p. 22.

tempestuosa pero ineludible entre los ideales y el realismo habrá de serle consustancial. Como totalidad, el marxismo es tanto una filosofía y una política que persigue fines, cuanto una teoría que formula análisis y realiza pronósticos; tanto una utopía por la que luchar, cuanto una ciencia de la historia y la sociedad; un ideal subjetivo tanto como una búsqueda de objetividad descriptiva y explicativa. Hubo y habrá marxismos que insistan unilateralmente en los ideales, en los fines, en la subjetividad; y hubo y habrá marxismos que hacen hincapié en la terca realidad, en los medios, en la objetividad. Pero el marxismo de Marx es aquél que anuda ambos cabos. No en vano a lo largo de toda su vida rechazó consecuentemente la opción de ser exclusivamente un investigador despreocupado de la política, o un político desentendido de la ciencia. Pero por sobre todas las cosas despreció en lo más profundo de su ser tanto a aquellos dispuestos a callar sus voces ante el poder a cambio de que éste les dejara realizar libremente sus investigaciones, cuanto a aquellos capaces de ignorar deliberadamente hechos o falsificar datos en pos de “servir” a una causa política (sea ésta cual fuera). Aunque es indudable que en la mayor parte de su obra manifestó Marx un respeto y un interés por la ciencia, así como un cierto desprecio o desinterés por la ética y la justicia, no es menos evidente que en su práctica concreta valoró por igual a la ciencia y a los ideales. Podemos decir que el Marx científico se manifiesta plenamente tanto en lo que *decía* como en lo que *hacía*, mientras que el Marx ético/utópico aflora en lo que *hacía* (en ocasiones de manera incongruente con lo que decía).

Desde luego, Marx no nos legó un esquema acabado, una obra culminada con la majestuosa síntesis realizada. Tan sólo alcanzó a sugerirnos un camino, por el que él mismo transitó, y en el que en ocasiones se extravió. Por otra parte, la completa síntesis entre subjetividad y objetividad —estoy seguro de ello— nunca lograremos alcanzarla. Y llegado el caso deberemos elegir en un

lodazal de ideales discutibles y discutidos, y de análisis y pronósticos inciertos. Pero si hemos de ser fieles al legado de Marx, entonces habremos de llevar en nuestras mochilas tanto el ropaje del científico riguroso que procura acaso sin éxito pero provechosamente alcanzar la verdad, cuanto los atuendos del apasionado revolucionario dispuesto a realizar los mayores sacrificios en pos de sus ideales.

Ciencia y utopía, pues.