



Marxismo **en España**

Francisco Fernández Buey

Biblioteca Virtual

OMEGALFA

2015

Ω

Francisco Fernández Buey.

Marxismo en España

Fuente: [Marx desde Cero \(Blog\)](#)

Digitalizado y maquetado por Demófilo.

[Biblioteca Virtual Omegalfa. 2015](#)

SE HA ALUDIDO con frecuencia a la debilidad del marxismo en España desde el punto de vista teórico^[i]. Dicha frecuencia fue conviniendo el reconocimiento de la debilidad comparativa respecto de otros países europeos en un tópico. Y en este caso, el tópico resulta ser cierto en lo esencial. Pues en los cien años transcurridos desde la muerte de Karl Marx no se ha producido en España nada parecido a lo que suele conocerse con expresiones como «marxismo austriaco», «marxismo alemán», «marxismo francés», «marxismo italiano» o «marxismo ruso»^[ii]. Durante mucho tiempo la tradición marxista en España ha vivido de traducciones indirectas, ha conocido mejor las polémicas fraguadas en París que la propia obra de Marx y ha renunciado de antemano a la aportación original, a la reconsideración y a la crítica ilustradas.

La difusión misma de la obra de Marx tropezó aquí con más obstáculos de los que fueron habituales en otros países europeos, por lo que resultó tardía, intermitente y en cierto modo paradójica. Tiene interés observar en tal que hasta los años treinta de este siglo ningún marxista hispánico mostró preocupación alguna por conocer y discutir los ensayos que Marx escribiera sobre España en *New York Daily Tribune*. Por lo demás, todavía en 1984 no existe una versión española aproximadamente completa de la obra de Marx, ya que la edición iniciada ahora hace diez años bajo la dirección de

Manuel Sacristán quedó interrumpida por dificultades de la casa editora en 1981 [iii]. Pero el carácter tardío de la recepción y difusión del marxismo en España era ya apreciable en el siglo pasado. Así, por ejemplo, la primera traducción castellana del *Manifiesto Comunista* (en lo sustancial una versión de la traducción francesa) se publicó en 1872, con cierto retraso, por tanto, respecto de las traducciones hechas a otras lenguas europeas. A ello hay que añadir que la iniciativa de traducir *el Manifiesto* (y la *Miseria de la filosofía*) se debió, como los primeros artículos de orientación marxista publicados en España, a Paul Lafargue. Por otra parte, las primeras versiones españolas (parciales o resumidas) de *El Capital* tampoco parecen haber encontrado lectores atentos [iv].

Ahora bien, si existe un acuerdo unánime acerca de la debilidad teórica comparativa que ha pesado sobre nuestro marxismo hasta las últimas décadas, en cambio se ha discutido mucho en torno a los motivos del retraso y de la escasa difusión de la obra de Marx en la España del último tercio del siglo XIX. Por lo general, la aportación historiográfica ha sido mejor que la creación sustantiva. Algunos protagonistas del movimiento obrero de la época concedieron bastante importancia a razones de tipo personal y de talante, al hecho, esto es, de que las ideas internacionales llegaran a España a través de uno de los seguidores de Bakunin, Giuseppe Fanelli (con la consiguiente deformación del pensamiento del adversario político que suele ser habitual en toda polémica en curso), o bien al “autoritario” modo de ser y de actuar de Marx y de sus amigos en el Consejo General de la AIT. Ni qué decir tiene que justificaciones así explican poco. Pero la dimensión moralizadora e incluso personalista de la cultura del movimiento obrero hispánico ha sido tal que no es posible descartar del todo la influencia en esta historia de entendimientos simpatéticos. Los relatos de época sobre el tipo de comunicación que se habría establecido entre Fanelli y los primeros internacionalistas españoles, relatos en los que se acentúa tanto la importancia del gesto que éste parece suplir a la comprensión verbal, son significativos al respecto. Basta con recordar, por otra parte, los sentimientos contradictorios de Anselmo Lorenzo en

ocasión de su visita a la casa de los Marx en Londres para darse cuenta de hasta qué punto los protagonistas españoles en el debate que tuvo lugar en el seno de la Primera Internacional valoraban más la amistosa fidelidad a los ausentes (en aquel caso Bakunin) que la capacidad teórica o la solidez cultural, por lo demás reconocida[v]. Todo habría ocurrido, pues, como si el «anonadamiento» de Lorenzo ante la figura de Karl Marx hubiera acabado impregnando la actitud del movimiento obrero hispánico ante el marxismo.

Pero tampoco el atraso industrial de la España del último tercio del siglo XIX explica sin más consideraciones la debilidad de nuestro socialismo de origen marxista; ni siquiera explica el hecho notorio de la mayor implantación del anarquismo de origen bakuninista en aquella época y del comunismo libertario hasta los años treinta de este siglo. Pues ocurre que el anarquismo halló su implantación principal precisamente en el movimiento industrial de Cataluña para hacerse luego hegemónico, durante algún tiempo, en el movimiento campesino de Andalucía. Situación que parece chocar con los modelos explicativos establecidos a partir del estudio de las otras naciones europeas. En efecto, a diferencia de lo sucedido en la mayor parte de las regiones industrializadas de Europa el marxismo tuvo escaso arraigo hasta la época de la Segunda República en la más industrializada de las nacionalidades hispánicas; y en el Sur campesino no se produjo tampoco ningún proyecto serio que recuerde ni de lejos la otra excepcionalidad, la excepcionalidad rusa, aquel originalísimo injerto del marxismo en el populismo revolucionario que el propio Marx propiciara en la última década de su vida.

Una y otra cosa hacen de España en esta historia un caso atípico. Y como siempre que las cosas no encajan en los esquemas o modelos establecidos y dominantes, este carácter atípico se ha querido explicar a veces mediante el recurso a las especulaciones metafísicas acerca de las esencias patrias o a través de la sustantivización de la diferencia. Más de un notorio representante de la intelectualidad

hispánica liberal ha creído ver en este atípico desarrollo de la relación entre marxismo y movimiento obrero a lo largo de muchas décadas la confirmación de nuestra idiosincrasia: espontaneísmo, talante contrario al espíritu científico, susceptibilidad frente a todo tipo de organización, individualismo, orientación profundamente antimaterialista, etc. Rasgos todos ellos, más en consonancia, con el «libertarismo» que con el «autoritarismo». Sólo que por su escasísimo conocimiento directo de la vida real del movimiento obrero en España esta visión especulativa de las cosas pierde de vista, entre otras muchas evidencias, las múltiples manifestaciones «autoritarias» del «antiautoritarismo» hispánico, rasgo por lo menos tan idiosincrático como los otros.

No es posible intentar aquí una explicación argumentada de la atipicidad aludida (por lo demás sólo relativa: a finales de la primera década de este siglo Antonio Gramsci denunciaba una situación bastante parecida para el caso de Italia). Se puede sugerir, no obstante, que una mayor atención a lo que fue el socialismo premarxista en España (algunos de cuyos rasgos pasarán sin más al anarquismo posterior), a los orígenes del movimiento obrero en Cataluña, al fenómeno migratorio en la segunda mitad del siglo XIX, a las fechas en que se produce la introducción de las ideas internacionalistas, a la decepción de los trabajadores industriales ante la democracia liberal ya al final de la década de los sesenta del siglo pasado, al impacto que tuvo entre los obreros la trágica conclusión de la Comuna de París, a la discusión parlamentaria acerca de la inconstitucionalidad de la AIT[[vi](#)], etc., permite librarse del ímprobo e inútil esfuerzo que supone intentar detectar las esencias ahistóricas de lo español.

La atención prestada por los historiadores en estos últimos años a algunos de los factores aludidos ha arrojado nueva luz sobre la relación entre liberalismo y libertarismo permitiendo entender mejor las razones reales de la creciente desconfianza frente al Estado -frente a todo tipo de Estado- que motivaron primero a la mayoría de los internacionalistas españoles y luego, a los trabaja-

dores que constituyeron la CNT. La tónica contraposición entre acracia y reformismo aparece así como un asunto problemático. Por esa vía se hace más accesible a la comprensión la precariedad y las dificultades de las primeras publicaciones marxistas hispánicas, de *La Emancipación* en 1873 y de *El Socialista* en su fase inicial (a partir de 1886). Además del alto índice de analfabetismo existente en la España de esa época hay motivos internos a la tradición socialista de origen marxista que permiten comprender el escaso eco alcanzado por esas y otras publicaciones entre las clases trabajadoras. De ellos me limitaré a indicar aquí tres. En primer lugar, la acentuación unilateral de la versión estatalista del marxismo recibido; pues las corrientes marxistas más difundidas en España durante esos años, el llamado «marxismo francés» y el lassallismo –con su glorificación del centralismo frente al federalismo en el primer caso y con su estatalismo en el segundo- eran seguramente las menos adecuadas para el acercamiento a la mayoría de los trabajadores. En segundo lugar, el desprecio de que ese marxismo hizo gala respectó de la importancia de la cuestión agraria para un país como España. Y en tercer lugar, el completo descuido del análisis de las formas de la consciencia de clase en los principales centros industriales. Todo eso hizo particularmente difícil en nuestro país la búsqueda vinculación marxista entre ciencia y proletariado.

2

La consideración de la obra de Jaime Vera como «el pensamiento del socialismo español» o como «el marxismo teórico» de la Segunda Internacional durante su primera etapa en nuestro país - consideración muy corriente en la España finisecular- tiene que parecernos en la actualidad exagerada. Pero tal exageración se justifica en el marco de un socialismo que se caracterizó por el exiguo conocimiento de la obra de Marx, por la atribución a éste de ideas muchas veces ajenas y por la falta de elaboración teórica pro-

pia sobre todo en los aspectos económico y sociológico. Razones varias contribuyeron a que durante muchas décadas la intelectualidad del país se mantuviera alejada del movimiento obrero (tanto en su vertiente socialista como en su versión anarquista), o a que incluso cuando algunos intelectuales notorios se acercaron a dicho movimiento con simpatía (y por motivos fundamentalmente morales) aportaron poco a la autoconsciencia y al desarrollo teórico del mismo. En relación con ello se ha señalado que entre las personas que contribuyeron al nacimiento de lo que sería el partido socialista en España hubo varios profesionales relacionados con la medicina; hecho éste, desde luego, interesante. Pero no parece que, salvo precisamente en el caso de Vera, el conocimiento de la obra de Karl Marx fuera el fuerte de aquéllos. De ahí la positiva valoración que aún puede hacerse del célebre *Informe* que el doctor Vera presentó a la Comisión de Reformas Sociales, en 1884, en nombre de la agrupación socialista madrileña. Sin ser un teórico particularmente original en el marco de los marxismos europeos del fin de siglo, Jaime Vera destaca como un excelente publicista y divulgador del marxismo: culto, expresivo, acuñador de fórmulas de apreciable mérito, nada dado a concesiones retóricas y con un verbo a la vez claro y riguroso. Es más, la vocación investigadora de Vera y su experiencia como científico hizo muy plausible la insistencia que puso en diferenciar de forma muy radical el socialismo de Marx de las «utopías» anteriores. Así, incluso para la sensibilidad marxista actual -curada en gran parte de los excesos positivistas del marxismo de la Segunda Internacional y del voluntarismo idealista de algunas de las principales figuras de la Tercera- sigue resultando apreciable la veracidad con que el doctor Vera subrayó una y otra vez tanto su aproximación por motivos científicos a la obra de Marx como la vocación científica del socialismo que tiene su origen en éste; apreciable sobre todo en un ámbito cuyas tendencias reactivas frente a la ciencia ha sido aireadas suficientemente como para que valga la pena insistir en ello.

Una muestra de esta apreciable autenticidad la encontramos en el discurso que Vera pronunció en el Liceo Rius, en ocasión de las

elecciones de 1901, ante un auditorio mayoritariamente constituido por obreros. La nota autobiográfica de aquel discurso, según la cual él no llegó al socialismo «por odio a la sociedad» ni por romanticismo o sentimentalismo, nada tiene que ver con recursos efectistas o con cierta pedantería al uso; al contrario, es expresión de lo que Vera entendía con razón que fue también el punto de vista de Marx. Pues tanto en aquella oportunidad como en otras intervenciones públicas ante trabajadores (intervenciones que fueron disminuyendo con el tiempo por motivos de salud, entre otros tal vez menos estudiados) Vera insiste en que la racionalidad de la decisión por la cual se opta en favor del socialismo debería ser igualmente patrimonio de la clase obrera. Al subrayar el valor de la disciplina intelectual y afirmar que el odio, la pasión y el sentimiento por si solos no son fundamentos de doctrina el doctor Vera sabe que va contra la corriente, que está rompiendo de hecho con actitudes mayoritarias en el movimiento obrero hispánico, y no exclusivamente en su versión anarquista.

Cierto es que esa misma punta polémica, unida a la aceptación del positivismo que se impuso en buena parte del movimiento socialista a la muerte de Marx, conduce a Vera a decir y escribir a veces con fórmulas que hoy suenan excesivas. Fórmulas así pueden descubrirse fácilmente en el *Informe* de 1884, donde la cientificidad del marxismo es proclamada en ocasiones con escasa precaución epistemológica en un hombre interesado en las ciencias naturales. La convicción de que existe una ley natural de la evolución económico-social era en Vera tan fuerte como para considerar estériles las discusiones entre clases sociales acerca del *debe ser* y la rotundidad con que presenta la implicación principal de la contradicción entre producción colectiva y apropiación privada en la sociedad capitalista, tan excesiva que deja fuera de consideración la mayor parte de los problemas relacionados con la subjetividad de los agentes revolucionarios. «La desaparición del modo capitalista de producir» es sencillamente -según la versión que Vera da del marxismo – «una consecuencia de la ley evolutiva del mismo». Tanto es así que el *Informe* llega a postular incluso la inutilidad teórica de

la discusión acerca de los límites del proceso de acumulación y concentración del capital, pues tiene «por suficientemente demostrado» que el proceso evolutivo del sistema «no cuenta con mecanismo alguno de compensación».

Algunas de esas fórmulas, en las que se combina el automatismo mecánico de una supuesta ley natural evolutiva con la confianza ilimitada en el hacer de la clase ascendente, son literalmente auto-contradictorias y prueban cómo, incluso en sus mejores exposiciones, el socialismo hispánico de origen marxista apenas prestó atención a las mediaciones conscientes entre la afirmación del ideal y la decisión de alcanzarlo. La concreción de la lucha marxiana contra la obnubilación de las conciencias, la crítica de las ideologías y el sentido revolucionario de la teoría queda de esta forma reducida en varios pasajes significativos del *Informe* a otro automatismo instintivamente finalista, como si «el instinto de conservación de los condenados sin recurso por el capitalismo a la opresión y a la muerte» fuera causa suficiente y necesaria del ocaso de este sistema social. La combinación mecanicista de ambos automatismos está en el origen de expresiones como la siguiente: «Está decretada la desaparición de la clase capitalista, una vez terminada la misión histórica de la misma que era llevar hasta cierto grado de desarrollo la acumulación y concentración de los medios productivos», razón por la cual «se hace imposible la permanencia de su privilegio».

Otras afirmaciones contenidas en el *Informe* no son, frente a lo que Vera creía, pensamiento de Karl Marx, sino de discípulos suyos o de seguidores a los que en algún caso el propio Marx había criticado más o menos abiertamente. Eso ocurre, por ejemplo, con el recurrente tema lassalleano de la «ley de hierro del salario» y su alternativa en la distribución íntegra de los productos del trabajo entre «la única clase verdaderamente productora»; o con la idea – varias veces repetida- de que el trabajo es la fuente de toda riqueza. Tiene escaso interés aquí detenerse en algunos lugares comunes como el de la identificación -de origen proudhoniana- del excedente con el robo, o el de la comparación del capitalista individual con

el «bandido generoso» que deja a sus víctimas algunos reales para que continúen su camino. Pues pasos así son pocos y de poco peso en el *Informe*. Más interesante es, en cambio, llamar la atención acerca de un punto que ocupó considerable espacio en el conjunto de la obra de Vera: su preocupado tratamiento del estatuto y de la función social del trabajo intelectual y de la ciencia en el marco de un equilibrado concepto del nexo entre teoría y práctica.

Por lo que a este punto respecta, si bien el arranque del *Informe* viene a ser una diatriba tan radical como justificada contra los intelectuales y científicos que se venden consciente o inconscientemente al capital, su apartado noveno (y otros artículos de Vera) introduce como prognosis una aspiración muy sentida en el socialismo hispánico: «La ilusión mentida de que los hombres de ciencia tienen intereses armónicos con los del capital no puede durar; el puesto de éstos está en las filas de los trabajadores.» Vera conocía bien los párrafos del *Manifiesto comunista* acerca de las vacilaciones de la intelectualidad en el conflicto entre las clases principales de la sociedad capitalista; pero tampoco ignora la aproximación del Marx maduro al análisis de la ciencia como fuerza productiva y de sus potenciales implicaciones sociales. Entre ambas cosas su argumentación oscila desde la creencia en una futura identificación de ciencia y proletariado a la afirmación de que «sólo aquellos hombres amantes de la verdad y animados del espíritu de justicia podrán despreciar los halagos, protestar contra la esclavización humillante de la ciencia y, pasándose al campo obrero, desatar las iras de la clase explotadora».

El escaso desarrollo del capitalismo hispánico en la época, la estrechez de miras de ciertos capitalistas individuales y seguramente también una apreciación ingenua, aprendida de algunos pasajes aislados de Marx, conducen a Vera a la consideración de que existía ya una oposición radical entre investigación científica e intereses económicos de la clase dominante. La consecuencia de ello es una tergiversación nada plausible de los orígenes y evolución de la ciencia moderna en la cultura burguesa, como si la superior remun-

neración de los hombres de ciencia, la institucionalización de la ciencia misma y la creación de privilegios oficiales al respecto fueran simplemente manifestaciones del carácter depredatorio de una clase social, meras maniobras abiertamente en contradicción con la incapacidad de esa misma clase para comprender lo que la ciencia es. La evidencia empírica disponible ya entonces obligó a Vera a corregir dicho juicio y a matizarlo en otros pasos por lo menos en un sentido, a saber, que la burguesía toleraría la libre investigación en el campo de las ciencias físico-químicas por sus consecuencias tecnológicas, esto es, porque el perfeccionamiento de los medios técnicos a que aquella investigación da lugar permite aumentar la hegemonía, por el contrario, se vería obligada a poner obstáculos a la investigación positiva de la sociedad porque de este conocimiento puede brotar la crítica de su poder.

De manera, pues, que la creencia en la segura aproximación de ciencia y proletariado tal como aparece en la obra de Vera acaba apoyándose en muletas no demasiado sólidas: de un lado, en una subvaloración evidente de la importancia de la ciencia para la cultura burguesa y, de otro, en el ya mencionado automatismo de las leyes económicas o -como él mismo dice- en «la fatalidad de las relaciones económicas». Esta fatalidad fundamenta el optimismo histórico hasta el punto de corregir lo que no puede lograr la generalización del espíritu de independencia entre los científicos:

«La producción científica sigue, aunque de lejos, una marcha paralela a la de las demás formas de producción; cada vez excede en mayor grado a las necesidades de la clase capitalista; el número de los obreros intelectuales aumenta sin cesar; la posibilidad de trabajar se hace cada vez más infrecuente; la intolerable ley de la necesidad ha de arrojar, por lo tanto, a la masa de hombres dedicados al trabajo intelectual al campo revolucionario en busca de una producción científica más amplia, segura y siempre creciente en el régimen colectivista».

Formulación ésta en la que, de todas formas, sigue siendo notable el esfuerzo de Vera por encontrar la mediación entre ciencia y pro-

letariado no en el intelectual tradicional sino en el intelectual de formación científica inserto directamente en el proceso productivo.

3

La excepcionalidad de la reflexión teórica del doctor Vera resalta aún más al comprobar que sus previsiones acerca de las actitudes futuras de la fuerza de trabajo intelectual no se cumplieron en España. Es posible que la crudeza de las condiciones político-sociales en que tuvieron que desenvolverse el movimiento y las publicaciones marxistas en este «Extremo Occidente»-por emplear una aguda expresión del historiador Pierre Viar- haya sido el motivo principal del distanciamiento, entre aristocratizante y angustiado, del grueso de la intelectualidad hispánica respecto del socialismo marxista. Sobre esta crudeza basta con recordar en esta síntesis que en los medios gubernamentales españoles hasta la Segunda Internacional predominó, cuando no la represión pura y simple de las iniciativas de los trabajadores organizados, el espíritu de Bravo Murillo en la respuesta que se le atribuye a uno de los proyectos culturales de los primeros «utópicos»: «Aquí no necesitamos gente que piense, sino bueyes que trabajen.» En todo caso, por lo que hace al distanciamiento de los intelectuales tradicionales y a la preocupación con que éste fue vivido por los dirigentes obreros pocos documentos habrá tan significativos como aquel en el cual Valentín Hernández, a la sazón director de *La lucha de clases*, expresa su sorprendida alegría al recibir, en octubre de 1894, la propuesta de colaboración de Miguel de Unamuno:

«No puede usted suponerse, ni yo acertaré a expresar cuán grata fue para mí la impresión que su carta me produjo. Inmediatamente reuní el consejo de redacción [de La lucha de clases] compuesto todo, como usted debe suponer, de obreros manuales. Pintar el entusiasmo que la lectura [de su carta] a todos comunicó sería tarea inútil. [...] Adquisición tan valiosa como la suya ha de parecernos un sueño».

Y casi un sueño fue. Aunque más por la brevedad del tiempo en que Unamuno vio en el socialismo iniciado por Marx «la religión de la Humanidad, el único ideal hoy vivo de veras» que por los motivos en que estaba pensando Hernández. Seguramente es injustificado considerar al joven Unamuno de aquellos años, pocos, en que colaboró en *La lucha de clases, Der Socialistische Akademiker* y en *Socialistische Monatshefte*, como un filósofo marxista.

Pues independientemente de su escaso conocimiento de la obra de Marx, lo cierto es que las preocupaciones y desarrollos de los artículos unamunianos de esa época resultan más bien excéntricos respecto de las corrientes principales del socialismo marxista finisecular (y no sólo del hispánico). Ya entonces Verdes Montenegro supo calibrar muy bien la dimensión esencial del «socialismo» unamuniano: espíritu revolucionario y criterio reaccionario; un talento, en suma, que -por su antirracionalismo y por su revalorización de la experiencia religiosa en la conflictividad social- conecta más con el comunitarismo de origen cristológico de Dostoievski o con el sindicalismo anticapitalista que con la tradición marxista. Sin embargo, esta excentricidad no quita -o tal vez es la misma excentricidad la que pone - el que haya que conceder al joven Unamuno intuiciones de mucho valor y sugerencias interesantísimas como indicara ya hace algún tiempo Rafael Pérez de la Dehesa. Entre ellas, por lo menos tres. En primer lugar, la estimación de las razones por las cuales el patriotismo nacionalista rebrota en el marco de una concepción inicialmente internacionalista de las relaciones sociales, y su denuncia. En segundo lugar, la acentuación de la dimensión moral del socialismo marxista y su comparación con el cristianismo, símil que encontraremos luego en no pocas páginas de Sorel y de Gramsci (aunque en este último con una percepción muy clara -inexistente en el joven Unamuno- de la diferencia entre fe y creencia). En tercer lugar, la crítica a la falta de atención por parte del socialismo marxista en España a la problemática rural, crítica ésta que fue seguida por la propuesta de enlazar el programa agrario socialista con las tradiciones comunitarias del agro hispánico. Tal vez este antiprogresismo unamuniano hubiera hecho por

una vez buena la broma ácrata de la década anterior cuando los anarquistas llamaban a los marxistas *carlistas*. Pero ése fue un cabo suelto sin desarrollo ya, ni en el agrarismo posterior.

Así pues, reducido a organización minoritaria entre los trabajadores, sin lograr crear un núcleo consistente en la principal de las zonas industriales del país, utilizando el francés para la lectura de Marx; y para sus contactos europeos, inhibidos en su relación con los intelectuales notables de orientación krausista en la mayoría de los casos y tratando de solventar las constantes dificultades económicas de sus publicaciones, el socialismo marxista hispánico de la época de la Segunda Internacional fue, desde el punto de vista teórico, poco productivo. Esta situación empieza a cambiar en los años veinte como consecuencia de la repercusión que tuvo en España la revolución rusa de octubre de 1917 y la creación luego de la Tercera Internacional. Pero la modificación más notable habrá de esperar al término de la dictadura de Primo de Rivera y a la proclamación de la Segunda República. Aumenta entonces muy sensiblemente la publicación y difusión de las obras de Karl Marx; se traducen escritos de Kautsky, de Lenin, de Trotsky, de Bujarin, de Rosa Luxemburg; se edita la primera traducción rigurosa de *El Capital*; se establecen contactos, a través de Wenceslao Roces, con el Instituto editor en Moscú de las *Werke* de Marx y de Engels; se presta atención a los grandes debates político-sociales del momento. Ya en 1929 Andreu Nin había vertido por primera vez al castellano una selección de los artículos de Marx sobre España, publicados bajo el rótulo de *La revolución española*, lo que propiciaba una consideración documentada del punto de vista de Marx al respecto.

El marxismo de esos años logra incluso entrar en la Academia: en 1935 Julián Besteiro lee, en efecto, su discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre el tema «marxismo y antimarxismo», hecho y texto que sentaron las urgencias de la discusión política y la consiguiente necesidad de adoptar la fórmula del ensayo o del artículo corto como forma obligada de intervención. Se podría añadir que esta forma de intervención obligada –

ensayos publicados en revistas comunistas que hasta hace diez años circularon clandestinamente, presentaciones de clásicos de las varias generaciones marxistas, textos de conferencias y seminarios directamente vinculados a la lucha de ideas bajo el franquismo - tampoco ha favorecido un conocimiento amplio de una obra que a estas alturas es ya considerable. Creo, por tanto, que ésta es una ocasión propicia para contribuir a paliar tal desconocimiento, aunque –todo sea dicho- en Italia, y concretamente en la revista *Critica marxista*, han sido traducidos un par de artículos suyos hace ya unos años.

El redescubrimiento del marxismo en España al final del período que dio en llamarse de «la guerra fría» está en gran parte vinculado al trabajo de Manuel Sacristán como traductor y ensayista. A él se debió la iniciativa de traducir y editar el primer libro de Karl Marx publicado legalmente en España bajo el franquismo, el ya mencionado volumen que, con el título de *Revolución en España*, recoge las colaboraciones de aquél (y de Engels) sobre nuestro país en *New York Daily Tribune*. Ya el prólogo a este volumen, pese a su brevedad, apunta dos de los rasgos característicos del marxismo de Sacristán: el acercamiento histórico-crítico a la obra de Karl Marx - acercamiento por completo ajeno a las operaciones embalsamatorias de los clásicos de la tradición –y la acentuación del interés por la problemática metodológica. Antes de que esa traducción viera la luz Manuel Sacristán había escrito una panorámica de las corrientes filosóficas desde la terminación de la segunda guerra mundial, en cuyo marco aportaba al lector hispánico un tipo de información acerca del marxismo de posguerra insólito para la España de entonces. Es probable que el vehículo de publicación de aquella síntesis limitara el número de lectores potencialmente interesados en el asunto la orientación de las mismas no pasó desapercibida, sin embargo, a los comisarios académicos del franquismo. Pese a ello no hay duda de que quienes por aquellas fechas llegaban a la universidad pudieron obtener de aquel estudio mayor provecho para el conocimiento del marxismo contemporáneo que de las escasísimas

aproximaciones -casi siempre directa o indirectamente antimarxistas- disponibles y manejables en castellano en 1960.

El interés de este ensayo de Sacristán sobre las corrientes filosóficas de posguerra, escrito en 1958, no se reduce al capítulo dedicado al marxismo (por lo demás, veinte páginas sobre un total de ciento treinta). Pues en él se informa, con similar rigor y actualizada documentación, de los varios existencialismos, del neopositivismo y corrientes afines, del movimiento racionalista, así como de la evolución de las tradiciones escolástica y hegeliana, e incluso -aunque en menor medida- del estado de la filosofía en Extremo Oriente. Junto a la cultura enciclopédica del autor lo que todavía llama la atención y constituye una nota de originalidad en dicho ensayo es su criterio básico, esto es, la atención prestada a la “situación espiritual” de los años estudiados, y sobre todo, a la compleja relación, -angustiada en algunos casos, autocrítica en otros, pero en revisión en los más -entre filosofía y ciencias positivas, trasfondo de la cual fue la reflexión sobre las dimensiones de la última catástrofe. De ahí que, a diferencia de lo que era habitual en los medios universitarios españoles de entonces, Sacristán seleccionara a los autores estudiados en razón de su peso en la determinación de la vida espiritual de la época, y no a partir del tecnicismo profesional dominante en las academias. La explicitación de este criterio revela, desde luego, preferencias. Pero, como era normal en publicaciones que habían de pasar la estricta censura franquista, no hay en el ensayo declaración abierta de un punto de vista marxista.

Ello no obstante, la panorámica que Sacristán proporciona del marxismo contemporáneo, esa fecha y la elección de los autores a los que dedicaba mayor espacio son datos suficientes para hacerse una idea bastante precisa de las orientaciones más salientes en su pensamiento de entonces, a saber: los temas lógicos y epistemológicos (el debate acerca de la interpretación filosófica de las teorías científicas más recientes, la reflexión acerca del papel de la ciencia en las sociedades contemporáneas), la “filosofía de la praxis” de Antonio Gramsci y, secundariamente, la dimensión filosófica del pen-

samiento político de Mao Tse-tung. En tal sentido, si en J. D. Bernol destacaba Sacristán un programa de filosofía científica «activa» tendente a la integración de la ciencia positiva en el humanismo y que critica al tiempo la «fobosofía» de las menos apreciables derivaciones neopositivistas, en Antonio Gramsci -y señaladamente en los *Cuadernos de la cárcel*, que empezaron a publicarse al término de la guerra- descubría al mayor filósofo marxista europeo-occidental; el apartado dedicado a Mag Tsé-tung se limitaba, por último, a apuntar la fundamentación teórica por éste de las peculiaridades del desarrollo del marxismo en China. Es posible indicar aún un par de notas más contenidas en aquel ensayo y pertinentes para el tema que aquí nos ocupa. Primera: la argumentación de que el marxismo no es una filosofía en el sentido clásico y académico del término, sino más bien un filosofar. Y segunda: la crítica al intervencionismo zdanovista en cuestiones científicas y filosóficas como motivo central del empobrecimiento del marxismo soviético en la época de Stalin. Respecto de esto último —objeto de intensas controversias en el movimiento comunista de la época- tan notable es la información que se proporciona acerca del debate soviético sobre la nueva física como la libertad de criterio con que Sacristán aborda la manida reducción de todos los males del llamado «socialismo real» al «culto de la personalidad de Stalin». En una línea muy próxima al punto de vista togliattiano el ensayo fecha la reacción contra la involución del pensamiento marxista soviético en 1950, precisamente con los escritos de Stalin sobre lingüística y lógica formal, resaltando, por otra, que *en el terreno filosófico* los años del «enquistamiento», que afectaron sobre todo al marxismo soviético y francés, habían producido paralelamente un desarrollo creador del marxismo en otros países europeos.

Si en esta parte del ensayo de 1958, se advierte ya la preferencia de Manuel Sacristán por el filosofar de Antonio Gramsci entre los marxistas, la introducción a su tesis doctoral leída en Barcelona a principios de 1959 [\[vii\]](#), pone de manifiesto cierta proximidad a uno de los temas conocidos del Lukács maduro. En efecto, al estudiar la evolución de las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger (en una

fecha, dicho sea de paso, bastante anterior a la queja sartriana sobre el olvido de los marxistas europeos respecto de las corrientes existencialistas), Sacristán explicitaba desde la primera página –aunque sin citar al filósofo húngaro por su nombre la coincidencia de intenciones con la crítica lukacsiana de la destrucción de la razón en las filosofías irracionistas del siglo XX. Con esa inspiración enlaza también la respuesta a la pregunta central de la tesis, a saber: «¿Qué puede aprender el pensamiento racional de las ideas gnoseológicas de Heidegger? ». Pues, luego de conceder a Heidegger el mérito de la superación del gnoseologismo en la filosofía contemporánea, la conclusión de este estudio afirma que «no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro “diálogo en la historia del Ser”, cuyos personajes se niegan a declarar de donde reciben la suya». La principal diferencia sin embargo entre la estimación del desarrollo del irracionalismo contemporáneo por Lukács y el análisis que hace Manuel Sacristán de las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger es consecuencia de una distinta formación cultural y, sobre todo, de la valoración por el pensador español de la lógica formal y de la filosofía de la ciencia de orientación analítica. Ambas cosas determinan en el último caso un tono completamente alejado de la prisa política con que escribiera Lukács en su momento, así como un estilo en el que aún hoy puede subrayarse la finura de matiz con que se distingue entre las motivaciones de Heidegger y la debilidad argumentativa de sus doctrinas acerca de la verdad lógico-formal, la abstracción y el supuesto valor del método etimologizante, o la forma en que se llama la atención sobre lo que representó la obra de aquél por comparación con filosofías anteriores de orientación igualmente antirracionalista.

La precisión técnica de ese análisis y la contundencia de su conclusión siguen siendo pertinentes en una época en la que junto a la reaparición de filosofías de la ciencia y de la sociedad inspiradas en Martin Heidegger tampoco faltan intentos de aproximar la obra de Karl Marx (por lo que tiene de crítica a ciertos aspectos de la industrialización capitalista) a la de aquél. Pero si se menciona aquí

ese rasgo de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* no es tanto por esto último -cuestión que rebasa al marco de un informe como éste- cuanto por el hecho de que ambas cosas (la atención prestada al matiz filosófico y la aspiración al «pensamiento crudo» en el sentido que dio Brecht a esta expresión) serán una constante del marxismo de Sacristán, incluso cuando adopta la forma del ensayo, del artículo breve o del modesto material. Esa constante es observable, por ejemplo, en el estudio de la obra de Lenin como filósofo o en el análisis del pensamiento de Lukács al hilo de los conceptos de razón e irracionalismo.

En uno y otro caso -pero también, más en general, en el debate con las principales corrientes marxistas contemporáneas Sacristán no ha dejado de indicar lo que le espera de pensadores y revolucionarios respecto de los que en otros aspectos manifiesta la mayor afinidad o simpatía: el concepto de la relación entre filosofía y ciencia o, más precisamente, la orientación epistemológica. Meridiana en tal sentido esta declaración reciente: «Nunca me gustó la epistemología predominante en la tradición marxista. Siempre me pareció que en ese campo eran mejores las escuelas marxistas minoritarias». Y, en efecto, la crítica de la debilidad epistemológica aflora tanto en la estimación del filosofar de Gramsci y de Lenin como en el diálogo que Sacristán establece con Lukács y con la de Heller de la etapa de Budapest, o en la controversia con Althusser y con Colletti. La finalidad de esta crítica es evitar al marxismo contemporáneo el doble escollo del ideologismo y de la escolástica cientificista, o sea, el error consistente en «imponer a las teorías científicas en sentido estricto los rasgos totalizadores propios del pensamiento revolucionario» y la tendencia a «atribuir al marxismo el estatuto epistemológico de la teoría científica en sentido estricto». [\[viii\]](#)

De manera, pues, que si la forma principal de expresión del marxismo de Manuel Sacristán —tan emblemática como modestamente significada en el rótulo de *Panfletos y materiales*- enlaza, a través de condicionamientos externos muy parecidos, con el tronco común del pensamiento socialista en España, y si su insistencia en

subrayar –en el conjunto de la obra de Karl Marx- el programa crítico, emancipatorio, da fundamento y desarrolla la intención revolucionaria de una parte del socialismo hispánico, en cambio la atención prestada a la cuestión del método y a los problemas epistemológicos le aleja de lo que fueron preocupaciones y temas dominantes en este último. Efectivamente, la formación lógico-metodológica y los conocimientos científico-filosóficos de Sacristán han dado como resultado precisiones y sugerencias acerca de los diferentes ámbitos de relevancia de ciencia positiva y dialéctica, discusiones críticas de la utilización redundante del concepto de dialéctica, aclaraciones sobre los varios usos marxianos del término mismo de «ciencia» o acerca de la relación entre ésta y programa crítico en el marxismo, cuyo conjunto no tiene antecedentes en el pensamiento socialista de nuestro país, ni en la corriente que cristalizó en la Segunda Internacional ni en las aportaciones más notorias de la Tercera. Es más: la prudencia dialéctica, tan antiespeculativa como anticientificista, que siempre caracterizó su marxismo, ha mantenido a éste al margen de la angustiada autocrítica con que varias de las escuelas marxistas europeas reaccionaron durante los años setenta a las exageraciones ideologistas o científicistas anteriores. Desde este punto de vista tal vez la característica más saliente del marxismo de Manuel Sacristán es *la acentuación de la naturaleza anti-dogmática del pensamiento revolucionario que tiene su origen en Marx*. Tal orientación está expresada ya en 1965 con inequívoca rotundidad: «El pensamiento de Marx ha nacido como crítica de la ideología y su tradición no puede dejar de ser anti-ideológica sin desnaturalizarse».

Desde aquella fecha este tema aparece en los escritos de Sacristán como hilo conductor que vertebra varias de sus discusiones con diferentes generaciones marxistas. Está en el centro de las objeciones que hizo al uso gramsciano del concepto de ideología en los *Quaderni*; ocupa igualmente un lugar central en la discusión con el Lukács de *La destrucción de la razón*; alcanza un nuevo desarrollo en la estimación -otra vez crítica- del concepto leniniano del marxismo, según el cual también éste seguiría teniendo un elemento

ideológico; y rebrota en una equilibrada presentación de los primeros resultados de la Escuela de Budapest. En todos esos casos -que corresponden a ensayos publicados hasta principios de los años setenta- Sacristán no ha dejado de afinar en este motivo de la «eliminación de la especulación ideológica en el pensamiento socialista». Así, si en 1967 esta tarea le parecía « el programa más fecundo que puede oponerse para el marxismo contemporáneo», *el programa de la hora*, algunos meses después – en el marco de la discusión del panideologismo de Lukács- Sacristán se enfrenta abiertamente incluso con un riesgo que él mismo había señalado preocupadamente (el de ser confundido por marxistas de orientación hegeliana con los teóricos del «final de las ideologías») y se distancia de la caracterización del marxismo como concepción del mundo para oponer una distinción precisa entre ésta y el programa crítico revolucionario. Admitiendo, pues, que el asunto de la caducidad de las ideologías se ha concretado, por el momento, en una nueva ideología reaccionaria, en la ideología del fatalismo tecnológico, niega que la consciencia crítica haya de aceptar por eso «el ser albergada por la magnificencia sin cimientos de las concepciones del mundo estructuralmente románticas». Esta, la concepción del mundo, no puede ser para el pensamiento revolucionario mediación entre programa práctico racional y conocimiento positivo, porque mezcla la teoría en *un* sentido muy vago (pseudoteoría) con finalidades y valoraciones que no son reconocibles como tales. De ahí que la lucha marxiana contra la obnubilación de la consciencia, la crítica a las ideologías, incluso en el pensamiento revolucionario de formación marxista, se materialice para Sacristán en una hipótesis general, en la cual «la mediación tiene que ser producida entre una clara consciencia de la realidad tal como esta se presenta a la luz del conocimiento positivo de cada época, una consciencia clara del juicio valorativo que nos merece esa realidad, y una consciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo)-teóricas».

Hay que decir que esa lanza antiespeculativa y anti-ideológica, a favor de la claridad de la consciencia científica y político-moral, fue rota contra la corriente, justo en un momento en el cual las luchas obreras y estudiantiles estaban en España y en Europa una nueva recuperación unilateral del culturalismo idealista y voluntarista con que lo mejor del marxismo de los años veinte había tratado de oponerse al achatamiento de la tradición revolucionaria por las socialdemocracias. En ese contexto la propuesta anti-ideológica de Sacristán puede leerse como una advertencia a los amigos naturales: la recuperación teórico-práctica del marxismo no se hará hacia atrás, volviéndose nuevamente hacia Hegel, sino mirando de frente a lo que hay, al presente, enlazando para ello con el conocimiento empírico, con el cultivo de las ciencias positivas. Sólo que en los ensayos de Sacristán dicha advertencia cubría al mismo tiempo el otro flanco: no hacerse la ilusión de que *el marxismo* es la ciencia *sin más*, o la *gran ciencia*, o la *otra ciencia*. Fruto de esta “prudencia” dialéctica, que desde el primer momento no quiso pagar un tributo considerado innecesario al origen en hegeliano de aquélla son también intervenciones teórico-políticas o político-culturales acerca del lugar de la filosofía en los estudios superiores o sobre la universidad y la división del trabajo, intervenciones en las que aún es más patente la aspiración de Sacristán a “un pensamiento crudo” que por necesidad tenía que resultar polémico. En cualquier caso, el “programa de la hora” se ha ido ampliando temáticamente en los papeles escritos por Sacristán en los años setenta, buena parte de ellos publicados en las revistas *Materiales y Mientras Tanto*. Pero mi propia vinculación a ambos proyectos editoriales exige cerrar aquí este apartado.

Hay algo de paradójico en la más reciente historia del marxismo en España. El florecimiento iniciado en los años sesenta y materializado durante los setenta con la aparición de un notable número de revistas teórico-políticas o de crítica de la cultura, la penetración en las universidades y la formación de un buen número de historiadores, sociólogos, antropólogos, especialistas en ciencia política, etc. ha quedado en gran medida cortado a finales de la década anterior,

justo cuando el restablecimiento de las libertades democráticas parecía que iba a abrir posibilidades incomparables, en el marco de la historia contemporánea de España, para el pensamiento marxista. A primera vista al menos no ha sido así. En la actualidad la literatura marxista en España ha regresado a los lugares más inaccesibles de las librerías, a una situación que en cierto modo se parece a la de principios de los años sesenta en condiciones de clandestinidad o semiclandestinidad.

Con la diferencia, claro está, de que hoy no existen prohibiciones en tal sentido.

Las causas de esta aparente paradoja, por la cual la resistencia anti-franquista produjo una demanda en aumento de Literatura marxista que remite durante la llamada «transición democrática» y que sigue cayendo después del éxito del PSOE en las últimas elecciones generales, están por estudiar. Tal vez sea aún pronto para ello. Mientras tanto no hay más remedio que constatar que síntomas y hechos en tal sentido se multiplican desde 1977. La interrupción en castellano de las *Obras* de Marx y Engels a la que se ha hecho referencia al principio, es uno de ellos. Pero no el único. Junto a eso están la desaparición de un buen número de revistas representativas de distintas corrientes del marxismo que entre aquel año y los inicios de la presente década reanudaban un debate teórico, interrumpido durante la dictadura, con notable aunque desigual audiencia. En relación con esto último, la crisis de proyectos editoriales que lograron alcanzar cierto auge. Y más al fondo, el desinterés de las nuevas generaciones universitarias por las publicaciones marxistas en general. Cierto es que esta situación tiene también su lado sano: desplazadas las modas hacia otros ámbitos y superada la fase de la mercantilización del «libro marxista», se trabaja ahora –se lee, se traduce y se escribe– en este campo con menos carga ideológica; se distingue mejor entre el gusto por la lectura de clásicos marxistas de la economía o de la ciencia política, la labor del filólogo y el cultivo de una tradición revolucionaria. Cabe dentro de lo posible, por tanto, que de ese trabajo en el que el espectáculo cuenta cada

vez menos broten excelentes frutos historiográficos, económicos o sociológicos y directa o indirectamente vinculados a los problemas de la presente fase de la civilización capitalista.

En tanto que fenómeno sociológico, este reflujó en la demanda de literatura marxista obedece a motivos sin duda más inquietantes que los hechos y los síntomas aquí aludidos. Tan inquietantes que la paradoja aparente a la que se hacía referencia al comparar librerías de antes y de ahora pierde –al lado de esos motivos- parte de su significación simbólica. Algunos de estos motivos no son específicamente españoles, otros sí; los más, sin embargo, tienen una dimensión europea complicada por la coincidencia temporal con que se ha producido en España la transición democrática, la crisis económica y el agotamiento del estado centralista. Así, por ejemplo, el mal momento de la cultura comunista que afecta por igual al PCE y a las organizaciones que surgieron del *humus* del sesentayocho es un proceso equiparable al ocurrido simultáneamente en otros países europeos, pero su repercusión aquí tiene que valorarse de manera particular no sólo por la realidad social que llegaron a tener varias de aquellas organizaciones a mediados de la década anterior, sino también por el carácter en cierto modo catastrófico del hundimiento del partido comunista y por los efectos de éste en el conjunto del movimiento obrero. Igualmente la proclamación de bancarrota por parte de los más notorios representantes del marxismo estructuralista europeo de las décadas pasadas y la pretendida identificación de esa crisis con la más general de todo el pensamiento marxista han tenido en España su particular repercusión negativa, tanto más cuanto que la influencia del denominado «marxismo francés» en quienes se formaron e intervinieron activamente entre 1960 y 1970 había sido muy notable.

Por otra parte, el alejamiento de las perspectivas de transformación social en un sentido radical y el renacimiento de los nacionalismos como ideologías principales de oposición durante los últimos años son hechos que tienden a impulsar la voluntad emancipatoria ya sea

hacia la proclamación genérica de la utopía, ya hacia la negación de la validez de un punto de vista globalizador e internacionalista.

Si a eso se añade el descrédito de los «socialismos reales» (de los que llaman así a sus Estados y de que los gobiernan aquí en nombre del socialismo) entre los sectores, grupos y personas que mantienen vivo el ideario de Marx se comprenderá mejor la dificultad existente hoy en España para renovar el viejo vínculo entre ciencia y proletariado, tan repetidamente auspiciado por nuestro Jaime Vera. Así las cosas, podría ocurrir que estuviéramos acercándonos a una situación parecida a la que caracteriza desde hace algún tiempo al marxismo anglosajón (y que siempre resultó extraña en los países latinos): excelente en la mayor parte de sus productos teóricos, lúcido en su capacidad analítica, pero sin movimiento o con muy poco movimiento con el cual enlazar. ●

NOTAS

[i] Véase, por ejemplo, Luis Araquistáin, *El pensamiento español contemporáneo*. Buenos Aires, Losada, 1962. Paul Preston ha discutido la opinión de Araquistáin en lo que hace a la producción marxista en España durante los años treinta. Cfr. al respecto *Leviatán (Antología)*. Selección y prólogo de P. Preston, Madrid, Turner, 1972, págs. V y si. Para los años anteriores, el tópico de la debilidad teórica está suficientemente documentado en Pedro Ribas, *La introducción del marxismo en España*. Ensayo bibliográfico, Madrid, Ediciones de La Torre; 1981.

[ii] Los responsables de la revista *Nous Horizons* son de otra opinión para el caso de Cataluña. Así, en el número de la misma dedicado a conmemorar el centenario de la muerte de Karl Marx, acuñan el eufórico término de «catalanomarxisme». El sentimiento de vergüenza ajena ante la pérdida del sentido del ridículo a que conduce la exaltación nacionalista me exime de más comentarios.

[iii] *Obras de Marx y Engels* (OME, Barcelona, Grijalbo, 1976 a 1980. La interrupción de esta edición coincide, por lo demás, con un notable descenso general en la producción editorial de clásicos marxistas en España.

[iv] Pierre Vilar, «*El socialismo español de sus orígenes a 1917*», en AAVV, *Historia general del socialismo*, vol. 2, Barcelona, Destino, 1979. Cfr. también P. Ribas. «*Análisis de la difusión de Marx en España*», en *Anthropos* 33-34, extra-4, 1984.

[v] Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante*, Madrid, Alianza, 1974.

[vi] Josep Termes, *Anarquismo y sindicalismo en España. La Primera Internacional*, Barcelona, Crítica, 1977. Oriol Vergés Mundó, *La Primera Internacional en las Cortes de 1871*, Barcelona, CSIC, 1964. A. Elorza, *Socialismo utópico español*, Madrid, Alianza, 1970. Jordi Maluquer de Motes. *El Socialismo en Español (1833-1868)*. Barcelona, Crítica, 1977.

[vii] *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1959.

[viii] En *Panfletos y materiales*, I, **págs.** 257-259.

[About these ads](#)

