

LA CRISIS DEL MARXISMO

I

El marxismo como teoría crítica o como ciencia de legitimación (*):

Por RAMON GARCIA COTARELO

SUMARIO

I. *Introducción*: 1. La crisis del marxismo. 2. El problema de la ideología. 3. El problema del poder. 4. El problema de la totalidad.—*El estancamiento del marxismo*: 1. El marxismo epigonal. 2. Revolución y libertad. 3. El catalizador del revisionismo.—II. *El marxismo ideológico de la institución*: 1. El «marxismo legal». 2. El marxismo revolucionario y su burocratización. 3. El marxismo como aparato ideológico del Estado.—*Muerte y resurrección del marxismo occidental*: 1. Las sucursales de la institución y la guerra fría. 2. Fracaso de las profecías económicas. 3. Invalidación teórica *erga omnes*. 4. Vuelta de la transparencia y conclusión

INTRODUCCION

Son ya numerosos los autores que en la actualidad reconocen en el marxismo soviético una empresa ideológica de carácter conservador. Entre nosotros, Claudín sostiene que el marxismo se ha convertido en un método de justificación de una nueva forma de dominación en la Unión Soviética (1). Ya Marcuse había puesto de relieve bastante antes, en *El marxismo soviético*, las deformaciones sufridas por la doctrina de Marx al convertirse

(*) La segunda parte de este trabajo aparecerá en el núm. 6 de esta REVISTA.

(1) Véase FERNANDO CLAUDÍN: *La crisis del movimiento comunista*, Ruedo Ibérico, París, 1970, págs. 65-67.

en filosofía oficial de la URSS (2). Más recientemente, en diversos ámbitos, especialmente en los alemanes, se ha utilizado el concepto de «ciencia de legitimación» (*Legitimationswissenschaft*), aplicado a las funciones que cumple el marxismo en el contexto de sociedades que, originariamente revolucionarias, han institucionalizado nuevas formas de poder (3). Hay, en principio, hoy día una especie de acuerdo básico respecto al carácter netamente ideológico que ha tomado el marxismo en los países de «socialismo real». Por extensión, viene a decirse que este carácter es también predicable del marxismo en los países capitalistas. Si lo sintetizamos, tal acuerdo significaría que el marxismo ha sufrido una degradación progresiva y relativamente incomprensible que le ha transformado de filosofía revolucionaria, enfrentada a las injusticias del modo burgués de producción, en retórica que corona la constitución de un nuevo orden, tan injusto como el anterior, desde el momento en que es orden de dominación a favor de una clase.

El razonamiento, además, se pretende avalado por una experiencia que opera como una especie de paralelismo histórico: la evolución similar seguida por el pensamiento ilustrado y la filosofía revolucionaria burguesa. En efecto, para la historiografía más ortodoxa esta evolución discurrió desde una teoría revolucionaria, enfrentada al orden feudal, hasta convertirse en un disfraz glorificador de la explotación del hombre (obrero) por el hombre (burgués). Al afirmarse la sociedad burguesa, la filosofía liberal no sólo oculta las relaciones reales de clase (función de camuflaje de toda ideología), sino que —como denuncia el marxismo— en su propia elaboración teórica se hallan implícitos los datos que hacen posibles y desarrollan esas relaciones de explotación (función misticadora que también cumple toda ideología). Frente a la injusticia hirsuta del feudalismo, la filosofía liberal contenía un factor de progreso histórico. Este factor se convertiría en rémora poco después, siendo entonces necesario aniquilar la teoría burguesa revolucionaria una vez cumplida su función histórica a favor de otra aún más progresiva. El paralelismo que de aquí se deriva parece admisible a primera vista, pero sólo a primera vista. En realidad, supone la aceptación de «ciclos» más o menos cerrados en la historia de las formas y del pensamiento políticos y, en cierto modo, emparenta con la sabiduría convencional respecto al curso del tiempo y a los conflictos generacionales, sin hablar ya de la sabiduría,

(2) Véase HERBERT MARCUSE: *Soviet Marxism*, Penguin, Harmondsworth, 1971, págs. 38-39.

(3) Cfr. OSKAR NEG: «Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie», estudio preliminar a ABRAM DEBORIN y NIKOLAI BUJARIN: *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.

también convencional —y hasta tónica—, según la cual la revolución devora a sus propios hijos, etc. Implícito en esto se da la creencia de que las teorías son suplantables, como se supone que lo fueron las civilizaciones en el pasado remoto, cuando, a juicio de los historiadores posteriores, unas culturas se edificaron sobre las ruinas de otras en el desconocimiento absoluto de la existencia de éstas. De modo similar, las teorías parecerían por dos motivos fundamentales: bien por haber cumplido su «ciclo vital», bien por haberse encontrado con condiciones ambientales adversas.

En el caso del marxismo, además, se da la circunstancia de que el paralelismo histórico es inaplicable porque si bien una interpretación vulgar lo ha presentado como oposición y negación del pensamiento revolucionario burgués, otra interpretación, a nuestro juicio más acertada, entiende el marxismo como superación —pero prosecución—, como realización del pensamiento burgués revolucionario en su sector más radical. Tal es la interpretación del marxismo —como democratismo radical-revolucionario— de Arthur Rosenberg (4) y, más recientemente, de otros autores marxistas, como Oskar Negt (5) y de estudiosos marxólogos, como Richard N. Hunt (6). Que esta interpretación no solamente no es descabellada, sino muy pertinente, lo demuestra, entre otras cosas, la ambigüedad con que los marxistas primeros —empezando con el propio Marx— consideraron la teoría y la práctica del jacobinismo (7). Sin duda, veían en el jacobinismo una radicalización de la revolución burguesa y, por ello, vacilaban entre el rechazo, por considerarlo como un fenómeno burgués en último término, y la aceptación, al verse a sí mismos como los continuadores radicales de tal revolución burguesa. En su correspondencia se encuentran ejemplos que muestran cómo Marx, en efecto, consideraba su obra no como una *ruptura* con la tradición revolucio-

(4) ARTHUR ROSENBERG: *Demokratie und Sozialismus*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1962, págs. 55 y sigs.

(5) Véase OSKAR NEG: *Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, páginas 461 y sigs.

(6) Véase RICHARD N. HUNT: *The Political Ideas of Marx and Engels*, vol. 1, *Marxism and Totalitarian Democracy, 1818-1850*, McMillan, Londres y Woking, 1975.

(7) Debe recordarse cómo el carácter ambivalente del término «jacobinismo» provocó una gran imprecisión conceptual entre los marxistas respecto a su contenido real. El ejemplo más característico es la utilización múltiple que del término jacobino hicieron Lenin y Trotski. Uno de los mejores esfuerzos de clarificación en este terreno es ASTRID VON BORCKE: *Die Ursprünge des Bolschewismus. Die jacobinische Tradition in Russland und die Theorie der revolutionären Diktatur*, Johannes Berchmans Verlag, Munich, 1977.

naría burguesa, sino como una continuación revolucionaria de ésta (8). ¿Acaso no había que sacar la conclusión, a partir de 1848, de que la burguesía jamás llevaría el movimiento revolucionario hasta sus consecuencias lógicas, sino que, en el último momento, abandonaría al proletariado revolucionario al acero versallés o prusiano o moscovita?

Entendida en términos actuales, esta interpretación supone que el marxismo no puede ser considerado como parte componente de la tradición antidemocrática occidental que atraviesa el arco político, desde las derechas tradicionalistas hasta las izquierdas incendiarias (9). Por el contrario, lo que el marxismo intenta establecer, según la interpretación reseñada, son las condiciones reales en que la democracia sea una forma posible y eficaz de organización social y no una mera declamación formalista. Esto quiere decir que, en su praxis, el marxismo ha de garantizar, de un lado, la conservación y ampliación de las conquistas más positivas de la revolución burguesa frente a los despotismos feudales (Estado de Derecho, libertad y democracia) y, por otro lado, ha de procurar la superación de los aspectos contradictorios con los anteriores y que son los que en realidad imposibilitan la realización del programa burgués (la propiedad privada de los medios de producción, las relaciones explotadoras de producción, es decir, la desigualdad). La crítica marxista al formalismo burgués-liberal es fuerte —y suficientemente conocida—: la libertad no es compatible con la desigualdad y la desigualdad subsistirá mientras la libertad sea la de los propietarios privados de los medios de producción.

En conexión con esta crítica consistente (que tanto ha hecho, implícita y explícitamente, por transformar la faz del capitalismo a través de la generalización de las concepciones marxistas despojadas de filo revolucionario),

(8) Engels llega a decir que había un paralelismo entre su acción y la de Marx en 1848 y la de Marat (a quien había tratado de imitar involuntariamente) en la gran Revolución francesa. Véase FRIEDRICH ENGELS: «Marx und die 'Neue Rheinische Zeitung', 1848-49», en MARX-ENGELS: *Werke*, Dietz, Berlín, 1975, tomo 21, pág. 21.

(9) Por otro lado, parece inapropiada, asimismo, aquella otra crítica que considera periclitado el marxismo, no porque se haya opuesto a la tradición liberal e ilustrada de Occidente, sino, por el contrario, porque supone su continuación. Bajo su máscara de crítica a las luces, Marx, en realidad, es el último ilustrado y el marxismo la Ilustración llevada a sus últimas consecuencias. Esta actitud (que se aproxima a la de la teoría crítica, pero sin tener la congruencia de identificarse en el intento marxista de superación y prosecución de las luces) presupone la inadmisibilidad de la filosofía ilustrada, sin demostrarla. Pone en cuestión la creencia en el progreso, pero no consigue probar que, en efecto, no haya progreso (probar que el progreso no ha de ser deseable no pasa de ser una trivialidad).

el proyecto revolucionario del marxismo hace hincapié en que la liberación total de los seres humanos únicamente puede darse en un orden social en el que las categorías de libertad política y de igualdad económica adquieran su mayor alcance. Este aspecto —sin duda el más fascinante— es el componente utópico del marxismo. Al marxismo, que pretende basar la validez de su crítica al modo burgués de producción en el rigor lógico de la ciencia, corresponde demostrar que este proyecto de futuro es posible. La demostración supone que se ha de tomar en consideración una variable de vaticinio (si las cosas que se dijeron son o no como se dijeron; si no lo son, en qué medida este «no ser» de las cosas invalida toda posibilidad predictiva de la teoría y, por ende, a la teoría misma, etc.). Al propio tiempo, se cuestiona la capacidad del marxismo como constructor de teorías. Lo uno deriva de lo otro. Evidentemente, el proyecto revolucionario marxista implica una teoría del acontecer histórico, pero también una antropología y una psicología (falta por ver que los seres humanos realmente quieran esa emancipación prometida, que la igualdad económica sea verdaderamente considerada como «emancipación», etc.). Es decir, la visión revolucionaria del futuro en el marxismo obliga a éste a dar cuenta de las dimensiones de sus realizaciones prácticas en términos de totalidades y también a dar cuenta de su capacidad de dar cuenta de esas dimensiones, aunque esto parezca un puro juego de palabras. Dicho en forma más estricta, la compleja relación entre teoría y praxis en el marxismo pone en cuestión la capacidad reflexiva de la teoría.

1. *La crisis del marxismo*

Donde no se den los factores mencionados anteriormente cabe hablar de una «crisis del marxismo». Esta crisis viene alimentada por dos carencias esenciales en la actualidad: *a)* los modelos insatisfactorios del «socialismo real» y la incapacidad de explicarlos desde una perspectiva marxista, y *b)* el incumplimiento de las previsiones relativas a la crisis y hundimiento del capitalismo y a la revolución en las sociedades capitalistas desarrolladas y la incapacidad —de nuevo el estatuto reflexivo de la teoría— de dar cuenta satisfactoria de este incumplimiento. A la vista de estas dos muy graves carencias parece que fuera necesario concluir que el marxismo, a todos los efectos, haya muerto, pasando a convertirse en doctrina curiosa que se estudiará en las facultades en el capítulo de las originalidades del siglo XIX. Para los nuevos filósofos y sus seguidores, los *gulags* producidos por el «socialismo real» muestran, por fin, el verdadero rostro —bárbaro, rechazable—

del marxismo (10). Para el pensamiento tecnocrático-funcional (en el que se incluiría a Galbraith, pero también a Schumpeter, Bell y hasta sus homotéticos del «socialismo real», como Richta y los teóricos de la «revolución científico-técnica») (11), el marxismo fenece debido a la capacidad insospechada que ha mostrado el capitalismo para integrarse sus conclusiones más válidas, desechando la hojarasca revolucionaria; el desarrollo floreciente del capitalismo «falsifica» el marxismo, socava su pretensión científica, lo convierte en una inverosímil premonición emberrenchinada. Es decir, en términos sencillos, el marxismo se hunde, según puntos de vista convergentes, debido a una infelicidad dual: la teoría no se hace realidad donde quería y, al hacerse, en cambio, donde no quería, deja de ser teoría. ¿Qué se hizo de la famosa frase de Marx de que las ideas se convertían en fuerza material al enraizar en la conciencia de las masas?

Negar la crisis del marxismo en el mundo occidental sería un desatino mayúsculo o deseo desmedido de ignorar la realidad. Las dos causas antes citadas, generadoras de la crisis, son evidentes: en relación con el «socialismo real», resulta fácil imaginarse a Marx haciendo una visita a la URSS y moviendo la melenuda cabeza: «no es esto, no es esto»; en cuanto al desarrollo del capitalismo, su imprevista capacidad de adaptación, fácil es imaginarse un Marx perplejo: «¿quién podía preverlo?». Sin duda, el «socialismo real» y el capitalismo avanzado ponen en crisis al marxismo recibido. Ahora bien, en su sentido estricto las crisis son momentos especialmente señalados en el curso de un proceso que puede resolverse en uno u otro sentido. Tal es precisamente el problema que pretendemos resolver aquí: si la crisis del marxismo se ha de solucionar en el sentido de una vigencia renovada de la teoría en el contexto del mundo contemporáneo o si, por el contrario, como quieren muchos, el marxismo, por su ineficacia, es un cadáver andante en Occidente. Conviene adelantar aquí que, a nuestro entender, la crisis se ha de resolver en el sentido de una vigencia renovada del marxismo en nuestro medio político, económico, social y cultural. Esta vi-

(10) Véase, a este respecto, cualquiera de las obras de los «nuevos filósofos», por ejemplo, la de B. H. Levy, o la de Benoist, Glucksman, etc. Para la actitud frente a los nuevos filósofos, puede verse la impresionante ponencia leída por Gabriel Albiac en el XV Congreso de Filósofos Jóvenes, de próxima publicación. Aparece sintetizada en la reseña sobre el Congreso, publicada por José María Laso en el número 3 de *El Basilisco*, Oviedo, mayo-abril de 1978.

(11) Es curioso cómo, en efecto, esta aceptación de las creencias de la sociedad posindustrial por parte de los socialistas ha llevado a una cierta coincidencia en los puntos de vista. El caso más característico es el de RADOVAN RICHTA: *La civilisation au carrefour*, Seuil, París, 1974.

gencia viene dada por la capacidad que posee el marxismo para interpretar y reinterpretar de continuo el presente. Si Marx no podía explicar, por razones obvias, ni el «socialismo real» ni el capitalismo avanzado, corresponde a los marxistas posteriores, en cambio, la misión de hacerlo. La teoría marxista seguirá viva mientras sea capaz de seguir proponiendo hipótesis acerca de realidades nuevas que, siendo congruentes con una metodología «marxista» (es decir, histórico-materialista), permitan comprender estas realidades nuevas a efectos de transformarlas de modo consciente. La crítica según la cual el mero hecho de que tales realidades sean precisamente «nuevas» para el marxismo falsifica el marxismo de Marx, es por completo ajena al marxismo y más bien parece una reedición de la polémica sobre el libre albedrío y la predestinación.

Lo que se hará a continuación es plantear las distintas dimensiones de la crisis del marxismo a fin de poder avanzar después de un modo coherente en nuestro objeto.

2. *El problema de la ideología*

El problema, en principio, es más complejo de lo que parece a través de estas formulaciones fugaces debido a que para reflexionar sobre él es preciso moverse en el terreno de la ideología, y de la ideología en el sentido marxista. De antemano, según el marxismo, toda estructura de dominación conlleva una elaboración teórica que cumple las funciones de la ideología. El caso más patente, como es archisabido, es el de la forma fascista de dominación a la que Poulantzas llama Estado burgués de excepción (12), coincidiendo en esto con otro teórico marxista que ya había puesto de relieve las relaciones existentes entre el liberalismo y el fascismo como formas burguesas de dominación (13). La forma fascista de dominación suele ir de consuno con una ideología cuyos elementos componentes (raza, estatolatría, fraternidad sentimental de los pertenecientes a la comunidad, espíritu del pueblo y principio de mando) han sido ya suficientemente estudiados (14). El

(12) Véase NICOS POULANTZAS: *Fascismo y dictadura. La III Internacional frente al fascismo*, Siglo XXI, Madrid, 1973, págs. 392 y sigs.

(13) Cfr. REINHARD KÜHNEL: *Formen bürgerlicher Herrschaft*, Rowohlt, Hamburgo, 1971, *passim*.

(14) La bibliografía sobre el fascismo es extraordinariamente abundante. En este terreno de los caracteres ideológicos cabe remitir sumariamente a las obras, ya clásicas, de FRANZ NEUMANN: *Behemoth*, Harper and Row, Nueva York, 1963, y ERNST CASSIRER: *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1971. Entre nosotros debe señalarse el interesante estudio de MANUEL PASTOR: *Ensayo sobre la dictadura (bonapartismo y fascismo)*, Tucur Ediciones, Madrid, 1977.

Estado liberal, que en sus últimas versiones pretende aparecer como ajeno a la carga ideológica, conoce, asimismo, una ideología justificativa característica (la libertad del individuo emprendedor y el sano egoísmo particular, el juego limpio en la competencia, el equilibrio abstracto y autorregulado, la soberanía popular, el principio de representación, etc.). Resulta aquí indiferente que la ideología repercuta o no sobre quienes la fabrican; es decir, el hecho de si los que de ella se benefician, al propio tiempo, la creen o no (15). En todo caso, lo que interesa es destacar que frente a la política como fenómeno el marxismo se presenta como la teoría crítica por excelencia, la teoría que elabora la crítica de la ideología y que precisamente por ello puede mantener la pretensión de aspirar a un *status* científico (16).

Lo anterior nos haría pensar que el marxismo se condenaba a sí mismo a la función de una crítica perpetua, sin caer en la tentación de buscar una institucionalización propia (como el comensal que denuncia los vicios de todos los juegos, pero no propone ninguno), lo que no hubiera sido visto con malos ojos por los ideólogos de la burguesía. De no ser así, el marxismo tendría que encontrar una forma de institucionalización que marginara el problema de la ideología (un comensal que propusiera un juego sin vicios). Es decir, de lo anterior se deduce que la forma de dominación generada por el marxismo, el Estado soviético, por ejemplo, al ser el marxismo la teoría que efectúa la crítica de las ideologías, carecería de ideología. Como es bien sabido, nada más lejos de la verdad. Numerosos estudios han demostrado, y siguen haciéndolo, que la forma soviética de dominación produce una ideología (patriotismo llamado «socialista», stajanovismo, exigencia de moralidad estricta, glorificación del ente colectivo que es el partido, sentido del deber y de la obediencia, falsa camaradería y sumisión ante las decisiones de los jefes, etc.) (17). Si se es honesto, no puede verse por qué la bandera, el himno y el heroísmo del valiente soldado son más auténticos, menos *ideológicos* en la URSS que en los EE. UU. Y con la bandera, el himno y el heroísmo, váyanse los coches oficiales, los medios de comunicación de masas, la eficacia de la policía, las naves espaciales, la intimidad de los hogares y tantas y tantas funciones e instituciones que apuntalan una vida cotidiana que *no es cualitativamente distinta en uno y otro país*. De este modo, la realidad nos sitúa ante una disyuntiva inescapable: o bien

(15) Para un claro análisis de éste y otros problemas relacionados con la ideología, remitimos a WERNER HOFMANN: *Grundelemente der Wirtschaftsgesellschaft*, Rowohlt, Hamburgo, 1972, págs. 16 y sigs.

(16) Cfr. al respecto a los autores de la llamada «escuela crítica», que son los que más empeño han puesto en desarrollar el marxismo como crítica de la ideología.

(17) Véase HERBERT MARCUSE, *op. cit.*, págs. 190 y sigs.

el marxismo es una ideología como cualquier otra —puesto que sus resultados son ideológicos—, con lo que su pretensión de ser una crítica de las ideologías es insostenible, o bien la institucionalización socialista-comunista tiene poco que ver con el marxismo. Sobre esto volveremos en las páginas posteriores. Puede adelantarse, sin embargo, que, a nuestro juicio, este problema de la ideología es anterior al de la institucionalización del marxismo, puesto que ya se encuentra en las relaciones peculiares que el marxismo alberga entre conocimiento científico y voluntad revolucionaria.

3. *El problema del poder*

Como es sabido, el marxismo había previsto la posibilidad de su institucionalización en el poder revolucionario y, a los efectos de eliminar el problema planteado por la ideología, atribuía a la dominación revolucionaria (para el marxismo, su plasmación en poder político: el poder de los trabajadores, sería siempre revolucionario, incluso cuando el «acceso» al poder fuese reformista) (18) la tarea primordial de *extinguirse* paulatinamente. En términos más concretos, esto quiere decir que el marxismo es doctrina de asalto al poder, pero no puede ser doctrina del poder, precisamente por ser la crítica de la ideología, no de una u otra ideología concreta, sino la crítica de toda ideología en la medida en que postula una relación específica entre la conciencia y las condiciones materiales de existencia (19). Poder que genera ideología e ideología que legitima el poder son las dos caras de la medalla. No todo ataque al poder supone una patente de exención de ideo-

(18) Hay aquí una diferencia interesante entre reformismo marxista y reformismo no marxista. Diferencia también crucial. Existen, como sabemos, textos de Marx y Engels que afirman la posibilidad de la reforma y del gradualismo (famoso discurso de La Haya, prólogo de ENGELS a *La guerra civil en Francia*). Lenin, por tanto, no tenía razón al condenar de modo indiscriminado todo reformismo como antimarxista. Hay un reformismo marxista. Ahora bien, se diferencia del reformismo socialdemócrata posterior en que, para Marx y Engels, el reformismo y gradualismo estaba referido a la toma del poder político. Una vez alcanzado el poder político, el proletariado tendría que tomar medidas de transformación radical que calificasen su poder de revolucionario. No conocemos pruebas documentales en las obras de Marx y Engels para apoyar esta interpretación, pues los dos autores alemanes no exploraron esta posible línea de acción. Sin embargo, la versión aquí dada nos parece bastante congruente con el resto del pensamiento de Marx.

(19) Para un análisis detallado de las implicaciones de todo tipo que esta afirmación conlleva, véase MIGUEL A. QUINTANILLA: «Sobre el concepto marxista de ideología», en *Sistema*, núm. 7, octubre de 1974, págs. 29-52.

logía, pero al menos es un paso dado en este sentido. Lo importante será, a continuación, ver cómo se estructura la crítica e intento de eliminación del poder. Toda extinción resulta de un proceso que se puede entender de tres modos posibles: *a)* una estructura se extingue debido a falta de actividad; *b)* debido a la incapacidad de afirmarse y subsistir frente a la actividad contraria del medio, y *c)* debido a la actividad contraria a su subsistencia que ejerce la propia estructura; sería un caso de estructura «suicida», por así decirlo. Desde luego, todo parece indicar que el imperativo marxista de extinción se refería a la tercera posibilidad, por más que algunos textos de Engels hagan pensar vagamente en la primera. En ello encontramos probablemente la parte más importante y revolucionaria del conjunto de proposiciones del marxismo: el poder revolucionario lo es en la medida en que todos sus actos vayan encaminados a su destrucción como poder. Un poder no interesado en su propia subsistencia y reproducción. No cabe duda de que la proposición es nueva. Hasta entonces lo mejor que se había dicho era que se hiciese reyes a los filósofos. El marxismo propone que los filósofos nos liberen de los reyes. Con esta proposición quedaba salvada una doble dificultad: el vaticinio convencional de los «intereses creados» y la duda acerca de la verosimilitud del empeño. Crítica habitual desde la socarronería del orden constituido (y desde la de sus críticos «desengañados») a todo intento revolucionario: o es verosímil y entonces no es auténtico, o es auténtico y entonces no es verosímil. Crítica que esencialmente busca tranquilizar la conciencia de quien la hace. Por eso, la proposición marxista va más allá —hablamos en términos de tipos puros; otra cosa será cuando se consideren los efectos que tuvieron las ideas acerca de la viabilidad «nacional» del proyecto revolucionario— y al imaginar la acción del poder revolucionario no confía en un optimismo antropológico que estaría fuera de lugar y más bien parece liturgia posterior para agitadores (los revolucionarios como tipos humanos especiales ajenos a las tentaciones del poder), sino que vincula la desaparición de éste a una necesidad dialéctica: la lucha del poder contra sí mismo es el resultado de la superación de las contradicciones de clase, de la reorganización económica profunda de la sociedad y, por tanto, de la desaparición de los factores estrictamente políticos en la misma. En este poder, evidentemente, su fin coincide con su objetivo, por cuanto que ambos son su separación. Posteriormente se ha señalado que no basta con realizar las reformas necesarias en el orden de la propiedad de los medios de producción y en las relaciones productivas para que cambie la mentalidad y la superestructura. A nuestro juicio, esta crítica, en realidad, no es del todo satisfactoria, puesto que parece ignorar la posibilidad de que las medidas de reforma económica radical no hubieran sido suficientes solamente

dada la situación de atraso de las fuerzas productivas en los países donde se estableció el socialismo real.

4. *El problema de la totalidad*

La proposición de la autoaboliición del poder, sin embargo, en el marxismo primero, dependía de una concatenación de efectos, causas y condiciones anejas que formaban un todo complejo de carácter teórico: el proceso revolucionario (que, en principio, sería la floración de una revolución social profunda y no un golpe de Estado o algo parecido), se daría en el conjunto de países capitalistas donde las relaciones de producción estuvieran más desarrolladas (donde el modo de producción capitalista fuera claramente predominante) y/o bien sería internacional o comenzando nacionalmente en poco tiempo se extendería al ámbito internacional. Estos dos son factores absolutamente esenciales, como es sabido, en la formulación marxista: la revolución como culminación del desarrollo de las fuerzas productivas y la revolución como fenómeno internacional.

Conocido es que la ironía de la historia hizo que la revolución se produjese en un país en el que las relaciones capitalistas de producción apenas si estaban desarrolladas (con lo que faltaba la base humana que el marxismo considera imprescindible en el proceso revolucionario: el proletariado) y además no se internacionalizó. La no internacionalización de la revolución bolchevique fue quizá el problema más agudo con que hubo de enfrentarse ésta. Para el marxismo resultaba lógico —tanto que incluso apenas está formulado de este modo y únicamente cabe inferir tal conclusión— que si el capitalismo era un sistema *mundial*, el socialismo habría de ser *mundial* también. La subsistencia de una nación o país socialista aislado dentro del sistema capitalista mundial de Estados tenía que resultar forzosamente impensable en la teoría. Se dio, sin embargo, en la práctica; al darse en la práctica resultaba evidente que sería preciso transformar algunos postulados teóricos. En efecto, en esta situación el sentido común indicaba claramente que si el poder revolucionario pretendía llevar adelante la obra de transformación económica de la sociedad en un entorno hostil —con el que los clásicos del marxismo, conviene insistir en esto, no habían contado— no podía ni pensar en su extinción, sino en su fortalecimiento. El poder revolucionario tuvo que hacer lo contrario de aquello que, en principio, se había pensado que fuera su tarea: subsistir como poder, agrandarse, afianzarse. Este giro copernicano en la cuestión del poder planteaba cuestiones de carácter teórico importantes. La ruptura de la totalidad por la fuerza de

los hechos, la fragmentación del poder revolucionario, a imagen y semejanza de la fragmentación de los poderes capitalistas, obligaba a restablecer una dialéctica difícil y rota entre el marxismo y su institucionalización. El problema se agudizó cuando se pretendió que el marxismo explicara asimismo como norma lo que no era más que excepción: el fortalecimiento del poder revolucionario. Para este fin, el poder cometió las tropelías que son habituales en tales casos, entre otras, la de utilizar al mismo marxismo como una ideología de legitimación de su forma de dominación. El marxismo queda convertido en ideología en el momento en que se le utiliza para explicar lo contrario de lo que constituía la esencia de sus proposiciones.

Así planteada, la cuestión se reduce a una disyuntiva muy simple: o las proposiciones del marxismo eran utopías y, por tanto, irrealizables, o la revolución bolchevique de algún modo dejó de ser una revolución de carácter marxista. La hipótesis mantenida en este trabajo es precisamente la segunda: la de que la revolución bolchevique, que comenzó siendo una empresa de carácter marxista, presionada por una serie de factores internos y externos que se estudiarán más adelante, dejó de serlo.

En las páginas que siguen se intentará responder a la pregunta de cómo es posible que el marxismo, surgido como crítica de las ideologías, haya degenerado, en su versión oficial, en una ideología. Es cierto, como se ha señalado ya anteriormente, que el marxismo institucional en los países del llamado «socialismo real», de ser algo, es una apologética aburrida cuyo fin consiste en glorificar a la élite dirigente (el sector del partido comunista que, en el momento, se encuentre en el poder), justificar su política interior y exterior, conseguir que las clases dominadas interioricen la ideología y se conformen con su situación. Es cierto, por último, que el marxismo de los países capitalistas también ha sido hasta muy recientemente (y excepción hecha de los sectores disidentes, trotskistas, etc., marginales respecto a las corrientes mayoritarias de los partidos oficiales) un conjunto de dogmas ideológicos animando sectas no revolucionarias e incapaz de realizar ningún proyecto revolucionario propio.

Ahora bien, señalar todo esto tampoco es ninguna novedad, como es bien conocido. Que el marxismo está en crisis es algo que sabemos —o debiéramos saber— desde 1917 y la escisión del movimiento obrero. Que el marxismo oficial soviético es una mera ideología de legitimación es algo que marxistas tan notables como Trotsky vienen diciendo desde el comienzo de los años de 1930 (20). Que el marxismo occidental es un campo áridamente dogmá-

(20) Cfr., a este respecto, la mayoría de los escritos de Trotsky de la época y especialmente al final de ella, *La revolución traicionada*, Fontamara, Barcelona, 1977.

tico se viene repitiendo desde diversas perspectivas desde mediados de los años de 1940 (21). Lo interesante aquí no es señalar estos problemas una vez más, sino darles una explicación aceptable y proponer soluciones a los problemas.

Dentro de este propósito, en lo que sigue nos hemos fijado, tentativamente, un objetivo triple: *a)* explicar la crisis del marxismo remontándonos a los orígenes, como producto de una incomprensión de las relaciones entre política y ciencia en el campo del pensamiento revolucionario; *b)* entender la degradación del marxismo en la Unión Soviética y otros países de «socialismo real», no como resultado del advenimiento de una «camarilla revisionista» o a consecuencia del monopolio del poder de Stalin o a causa del voluntarismo leninista, sino en función de las exigencias planteadas por unas revoluciones burguesas *sui generis* tardías y también de una forma especial de renovación de las élites sociales, y *c)* explicar la dogmatización del marxismo occidental como la consecuencia del error histórico de la escisión del movimiento obrero y como resultado de la incomprensión de las relaciones entre reforma y revolución en los países capitalistas avanzados. Por supuesto, estas proposiciones, algunas de las cuales presentan un grado mayor de elaboración que otras, quedan abiertas a debate y son susceptibles de matización. En las páginas que siguen se trata de proponer, asimismo, tres posibles soluciones: 1.^a) la crisis del marxismo se remonta en sus orígenes a la interpretación engelsiana, radica en la incomprensión de las relaciones entre ciencia y revolución (política) y quizá pueda resolverse devolviendo al marxismo su carácter de teoría crítica no dogmática; 2.^a) la ideología que destilan los aparatos ideológicos del Estado soviético tiene de marxismo únicamente el nombre y se limita a ser una retórica justificativa a la que habrá de oponerse un pensamiento marxista revolucionario que se origine en los propios países socialistas, y 3.^a) el marxismo en las sociedades capitalistas desarrolladas sigue siendo un elemento vital de éstas, mantiene la vigencia de sus proposiciones —que no han sido falseadas— y constituye la única posibilidad de formular alternativas claras. Para ello, sin embargo, resulta necesario desvincular al marxismo de los partidos políticos organizados que, en una u otra medida, participan del poder y, en tal caso, también recurren a una forma marxista de ideología. Examinaremos a continuación cada uno de estos tres apartados por separado.

(21) Particularmente a partir del fin de la segunda guerra mundial. Cabe destacar en esta época, en plena guerra fría, con lo que ello supuso de estrangulamiento de la discusión intelectual, la actitud de J. P. Sartre, actitud cuyo filo crítico se endureció a partir de 1956.

EL ESTANCAMIENTO DEL MARXISMO

En repetidas ocasiones se ha puesto de relieve la actitud ambigua de Marx en relación a la ciencia. Marx es contemporáneo de Comte, y si bien es cierto que guardaba para éste una consideración despreciativa (22), también lo es que, en cierto modo, estaba contagiado por el ambiente cientifista de la época, cuyo exponente más conspicuo era el sociólogo francés. Marx pretende elaborar un «socialismo científico», como opuesto al «socialismo utópico» (23) y, en aquella dualidad, la ciencia es interpretada como un saber de carácter emprírico-natural, sobre acontecimientos naturales y necesarios. Hay que recordar la «física social» de los comteanos. Es muy probable que Marx estuviera contagiado de un cierto positivismo decimonónico. Sabemos que quiso dedicar *El Capital* a Charles Darwin y que, en opinión de Engels, había hecho tanto por la ciencia social y la economía política como el investigador británico por la biología. Ahora bien, si cabe aceptar este contagio, la cuestión que aquí se plantea es la de averiguar hasta qué punto el contagio del positivismo condiciona la obra de Marx. Albrecht Wellmer considera que el positivismo de Marx, que se observaría, entre otras partes, en *El Capital*, es completo y que este positivismo es, probablemente, el obstáculo más importante a la coherencia lógica de las pretensiones revolucionarias del marxismo (24); la contradicción entre voluntad revolucionaria y estatuto científico de las apreciaciones en materia de evolución de la sociedad, sería insoluble. M. Markovic, por otro lado, a partir de su interpretación humanista de Marx —propia de todo el grupo yugoslavo en torno a la fenecida revista *Praxis*—, considera que la idea de ciencia que aparece en el marxismo es una concepción más compleja y completa, que supera el positivismo y que permite entender el marxismo como un conocimiento real, en conjunción dialéctica con la transformación revolucionaria de la realidad (25). En nuestra opinión, esta segunda interpretación, a pesar de pre-

(22) Véase la carta de Marx a Engels de 7 de julio de 1866, en la que valora a Comte por relación a Hegel, afirmando la enorme superioridad de éste sobre aquél, y termina con un exabrupto: «¡Y este positivismo de mierda apareció en 1823!», en MARX-ENGELS: *Werke*, cit., tomo 31, pág. 234.

(23) Cfr. la obra clásica en la materia, *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

(24) Cfr. ALBRECHT WELLMER: *Critical Theory of Society*, Herder and Herder, Nueva York, 1971.

(25) Cfr. MIHAILO MARCOVIC: *The Contemporary Marx*, Spokesman Books, Nottingham, 1974.

sentar algunos puntos oscuros, resulta no solamente más sugestiva, sino, también más pertinente. La concepción marxista de ciencia es una mezcla de base metodológica empírico-causal con elementos voluntaristas, subjetivos, de una determinada dimensión antropológica. Esta conclusión es la única que permite entender la dualidad marxista entre conocimiento científico y voluntad revolucionaria, así como la superación del problema planteado por la pretendida neutralidad axiológica de la ciencia (26). Esto no solamente puede deducirse, como se suele hacer, a partir de las *Tesis sobre Feurbach*, especialmente de la 11, sino que también se deriva, con carácter casi necesario, del concepto marxista de naturaleza, como se sigue de la magnífica exposición que del tema hace Alfred Schmidt (27). En la idea marxista de la *Naturwüchsigkeit* se encuentra implícita la dualidad entre lo objetivo-externo (y su conocimiento científico) y lo subjetivo-dinámico (y la acción humana). Cierto que la actitud de Marx en este campo suscita otros problemas posteriores, como el relativo a la transición de la naturaleza a la cultura, etc., cuya solución, probablemente, tiene carácter de urgencia; pero lo que, por lo menos, hay que admitir es que Marx ha realizado una auténtica «revolución teórica», como ha señalado Althusser (28), revolución teórica que, de ser nosotros althusserianos, y de querer entender en toda su magnitud, habría que calificar como una «revolución en la forma de hacer teoría» o, casi diríamos, como una «revolución de la conciencia teórica». Resuelto así el problema clave del marxismo, la solución remite directamente a la tan traída y llevada unidad dialéctica de la teoría y la praxis, que caracteriza la concepción doctrinal del propio Marx. La tarea ahora consiste en examinar cómo se recibió posteriormente esta concepción.

1. *El marxismo epigonal*

Es cosa más que sabida, porque se ha señalado en numerosas ocasiones, y hasta ha sido objeto de trabajos monográficos especiales (29), que la com-

(26) Cfr. BRIAN FAY: *Social Theory and Political Practice*, George Allen and Unwin, Londres, 1975.

(27) Véase ALFRED SCHMIDT: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1962, págs. 63 y sigs.

(28) Véase LOUIS ALTHUSSER: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, págs. 142 y sigs.

(29) Véase concretamente NORMAN LEVINE: *The Tragic Deception: Marx contra Engels*, Clío Books, Santa Bárbara, págs. 228 y sigs., en las que el autor comenta los motivos de la oposición entre Marx y Engels, dando su opinión sobre ellas.

presión epigonal del marxismo, empezando por la del propio Engels, fue, en lo relativo a las relaciones entre ciencia y acción revolucionaria, menos que defectuosa. El pensamiento filosófico de Engels tenía unas coordenadas muy distintas a las del de Marx. Ello no hubiera tenido mayor importancia (hoy, al menos, no la tendría, al haberse admitido que el marxismo es un campo mucho más amplio de lo que se pensó en un principio) de no ser porque el materialismo histórico, en la interpretación engelsiana, llegó a ser la doctrina oficial de la II Internacional, superponiéndose a cualquier otra posible interpretación del marxismo. Comenzaba un proceso que tendría repercusiones de importancia en el movimiento obrero, un proceso de «consolidación» científica del marxismo, cuyo primer acto fue ya el discurso fúnebre de Federico Engels en la tumba de su amigo (30).

En realidad, la insistencia de los dos teóricos, Marx y Engels, en los aspectos «científicos» del materialismo y el socialismo no solamente es comprensible en función de su interés por delimitar los campos frente a lo que ellos llamaban el «socialismo utópico»; un segundo factor de gran relieve, y en el cual hemos de extendernos brevemente, tuvo aquí su importancia capital: la lucha paralela contra la constitución de un movimiento obrero independiente bajo el signo de lo que se puede llamar «lassalleísmo». Si bien parece claro por qué el socialismo «científico» pretendía oponerse al socialismo «utópico», puede que no lo sea tanto por qué se oponía al socialismo «lassalleiano». En su polémica frente a un enemigo más poderoso en su propio campo (la correspondencia entre Marx y Engels acerca de Lassalle muestra hasta qué punto Marx especialmente odiaba al abogado alemán y consideraba que la tendencia por él representada era un peligro de mucha consideración) (31), lo «científico» se oponía no a lo «utó-

(30) Véase FRIEDRICH ENGELS: «Entwurf zur Grabrede für Karl Marx», en MEW, cit., tomo 19, págs. 333-334.

(31) Hay, en efecto, un gran número de cartas de Engels y Marx en las que éstos hablan mal de Lassalle. Véase, por ejemplo, la carta de Marx a Engels de 8 de mayo de 1857, en que habla de la «cómica arrogancia del muchacho que quiere alcanzar la fama», en MEW, cit., tomo 29, pág. 132; o la de Engels a Marx de 7 de marzo de 1856, en la que se contiene insultos realmente graves contra Lassalle, calificado de «auténtico judío de la frontera eslava, siempre al acecho para explotar a cualquiera con pretextos de partido»; *ibid.*, pág. 31. Hay un documento único en este sentido en la carta de Marx a Kugelmann de 23 de febrero de 1865, en la que el primero resume las razones de su ruptura de relaciones con Lassalle: 1) a causa del autobombo continuo de Lassalle, unido al plagio más descarado de las obras de Marx; 2) debido a que Marx condenó su táctica política; 3) debido a que Marx ya le había demostrado detalladamente que la intervención «socialista» del Estado prusiano era un absurdo. Véase carta de Marx a Kugelmann, en MEW, cit., tomo 31, pág. 451.

pico», sino a su exacto contrario, a lo «político»; lo «necesario» a lo «posible». La constitución de la clase obrera en partido había de hacerse de modo autónomo, al margen del sistema político hegemonizado por la aristocracia o por la burguesía. Lassalle representaba la tendencia y la integración del proletariado en el sistema político establecido y, valiéndose de ella, a la ampliación de la libertad y el establecimiento de la hegemonía de la clase obrera. Lassalle, por tanto, personifica ya los fundamentos del reformismo en el movimiento obrero. Frente a esta corriente, que, como es sabido, es la que, finalmente, ha prevalecido en la socialdemocracia alemana y en parte considerable de otros socialismos y comunismos europeos, Marx y Engels subrayan que el proceso de hegemonía de la clase trabajadora se haría de modo necesario, por la propia mecánica de las relaciones de producción y de la evolución del sistema burgués. La acción política del proletariado era un momento necesario pero secundario. El utopismo ignoraba la política y condenaba a la clase obrera al *ghetto* de las insurrecciones sin perspectivas. Para Engels estaba claro, como, sin duda, lo estaba para Marx en la época, que los bakuninistas en España habían dado un buen ejemplo de cómo *no* había que hacer una revolución (32). Los lassalleanos, por otro lado, vinculaban al proletariado a la actividad política de la burguesía, con lo que, ignorando la propensión tradicional de ésta a la traición y los avatares imprevisibles de todo lo político, también daban un buen ejemplo de cómo *no* había que orientar la actividad política de la clase obrera. Equidistante, según ellos creían, de ambos extremos, el proletariado se constituía en partido por la propia necesidad del acontecer económico y, sin despreciar las posibilidades que pudieran ofrecer las distintas formas políticas, la clase obrera debía ser consciente de ser portadora de un proyecto político radicalmente distinto del existente. ¿Cómo y quién había instituido a la clase obrera como sujeto histórico de la revolución? Esto era lo que el marxismo pensaba resolver al recurrir al argumento de la ciencia: la legitimación del sujeto revolucionario se hacía por medio del recurso al argumento científico. Precisamente lo que estaba por ver era que los epígonos supieran mantener ese tipo de vinculación dialéctica entre ciencia y revolución y no lo desvirtuaran, bien fuera convirtiendo a la ciencia en el elemento primordial del proceso —y oscureciendo con ello las perspectivas revolucionarias reales—, bien fuera convirtiendo a la revolución en un mero *desideratum* de fundamentación ética.

(32) Véase FRIEDRICH ENGELS: *Die Bakunisten an der Arbeit*, en MEW, cit., tomo 18, en especial págs. 491-492.

2. *Revolución y libertad*

Todo esto suponía que el marxismo planteaba la necesidad de redefinir los términos del programa político de la revolución burguesa, como libertad, democracia, etc.; es decir, todos aquellos términos que necesariamente habrían de ser heredados por la revolución del proletariado. Esta redefinición, sin embargo, jamás se hacía, puesto que se fiaba a largo plazo, a la institucionalización de una sociedad futura por venir. De aquí que, como ha señalado Suzanne Miller, la libertad se planteara como problema en los sectores donde predominaba la influencia marxista (33). Para el sector lassalleano del movimiento obrero los términos de las reivindicaciones económicas, sociales y políticas estaban claros, eran inmediatos y formaban un *continuum* con las luchas de los sectores más radicales del revolucionarismo burgués; reformismo manifiesto, incluso cuando el jefe, en un alarde de doblez renacentista, pretendía involucrar a Bismarck en una conspiración con la aristocracia prusiana en contra de los capitalistas alemanes. Frente a esto oponía el marxismo la «ciencia». Las reivindicaciones del proletariado no se obtendrían en colaboración con la burguesía y, mucho menos, con la aristocracia; ello sería muestra de lo que Marx llamaba un «socialismo reaccionario», sino en la lucha contra ella, en la medida en que, como clase, se asustaba de su propio avance y renunciaba a la realización de su programa. Ahora bien, era precisamente este enfrentamiento con la burguesía, que personificaba los ideales liberal-demócratas de 1848 —incluso aunque hubiera sido vencida—, lo que dejaba en la penumbra la actitud de la clase obrera y de su partido frente a la libertad, la democracia, etc. Marx vislumbró la posibilidad de teorizar un concepto nuevo de libertad, democracia y representación. A partir de la Comuna de París, pero únicamente lo hizo de un modo muy fragmentario (34). El enfrentamiento con los ideales tradicionales —la censura dramática de la revolución— suponía la capacidad de articular otros

(33) Véase SUSANNE MILLER: *Das Problem der Freiheit im Sozialismus*, Dietz Verlag, Bonn-Bad Godesberg, 1974, en especial págs. 244 y sigs., en las que la autora examina las concepciones de Kautsky, Bebel y otros acerca de la posibilidad de conjugar libertad con socialización de los medios de producción, así como la interpretación que los marxistas posteriores hicieron de la frase de Engels del «salto al reino de la libertad».

(34) Diversos teóricos han señalado el carácter fragmentario e insuficiente de las observaciones de Marx sobre la Comuna, a partir de las cuales pretendía Lenin derivar toda una teoría del Estado. Véase recientemente NORBERTO BOBBIO: *¿Qué socialismo?*, Plaza y Janés, Barcelona, 1978, pág. 28.

cuantitativamente distintos. Sin embargo, la concepción marxista de ciencia impedía precisamente acometer esta tarea. Se atisba que a partir de la transformación de las estructuras económicas de la sociedad se va a producir una formulación radicalmente nueva de la libertad. Pero ¿y si ello no fuera así, poniendo entonces en cuestión el supuesto antropológico básico del materialismo histórico? Aquí se encuentra, en gran medida, el nudo del problema: que la ciencia lo es en la medida en que soporta las arremetidas del paso del tiempo y que, en consecuencia, lo primero que la ciencia desconoce son las verdades sempiternas. Esta es, también, la cuestión crucial y la piedra de toque para la comprensión del marxismo posterior a Marx: saber si este marxismo sería capaz de mantener en el mismo grado de tensión la relación dialéctica entre la ciencia y la libertad.

Para la interpretación de Engels y de los teóricos alemanes de la II Internacional —sin duda inadvertidamente—, la «ciencia» que el marxismo representaba daba solidez, imparcialidad, seriedad y objetividad a su empeño. Incapaces de comprender el factor de relativización y dinamización que suponía la ciencia en el marxismo, para ellos la misión de ésta consistía en fabricar y avalar después verdades incontrovertibles, apabullantes, que se pudieran utilizar luego como instrumento en aburridas controversias, sin desdoro del que las empleaba para cimentar su actitud política. La «ciencia» del marxismo era también un factor de prestigio social: no hacía tan insostenibles los intereses de las clases trabajadoras frente a los más vistosos y ceremoniales de la aristocracia o frente a los más provechosos y utilitarios de la burguesía. Así, la política socialdemócrata pensaba diferenciarse radicalmente de la política coyuntural, caprichosa y cambiante de la burguesía en que era una política basada en la necesidad de la ciencia. De aquí que, curiosamente, el «socialismo científico» encubriera, en la práctica de la II Internacional, hasta la denuncia bernsteiniana, la actividad reformista más claramente lassalleana.

Ni que decir tiene que, por otro lado, la institucionalización y consagración científica del marxismo en la II Internacional se hizo bajo premoniciones continuas de revolución. Las invocaciones a la revolución formaban parte de un ritual semilitúrgico cuya función principal consistía en eximir a los dirigentes del movimiento obrero de la necesidad de formular una teoría adecuada a las condiciones reales. La inevitabilidad de la salvación era la diferencia más notoria entre este marxismo adocenado y la Iglesia católica; ésta debe su homogeneidad, entre otras cosas, a la destreza singular con que ha sabido aunar la conservación del dogma con la inseguridad radical acerca del porvenir. De ahí que la Iglesia haya considerado siempre como herejía peligrosísima todo intento de determinar con certidumbre el

futuro, todo intento de justificar la predestinación. Para el marxismo de la II Internacional, esta inseguridad radical, base de la vitalidad de la Iglesia, no existía. La doctrina marxista era científica y, como ciencia, predecía el advenimiento de la revolución con una seguridad similar a la que la física tenía en la operación de sus leyes.

3. *El catalizador del revisionismo*

En este ambiente de complacencia general, el revisionismo bernsteiniano vino a suponer un factor altamente corrosivo. En otro lugar hemos analizado con algún detenimiento la importancia que desde el punto de vista doctrinal tuvieron las proposiciones de Bernstein (35). Aquí nos limitaremos, por tanto, a poner de relieve la función paradójica que cupo al revisionismo dentro de la socialdemocracia alemana. Las proposiciones de Bernstein suscitaron las iras y el encono del sector más «duro» de la socialdemocracia (Rosa Luxemburg especialmente, pero también Franz Mehring e incluso de algún «centrista» como Kautsky). La acusación que se dirigió a Bernstein fue la de pretender entregar al movimiento obrero, la de buscar su acomodo, su integración, como se dice ahora, en el modo de producción capitalista. En este sentido, desde el punto de vista de los «duros» el revisionismo bernsteiniano actuaba como un factor de desmovilización de la clase trabajadora. Sin embargo, al mismo tiempo, es claro que la crítica revisionista supuso un factor de gran fuerza revulsiva para fomentar la discusión teórica en el seno de la socialdemocracia, así como la búsqueda de soluciones para problemas nuevos que ya era inútil ignorar. Bernstein no era un «canalla», un «renegado» o un «traidor» (epítetos con los que el comunismo posterior solía evadir toda controversia), sino un socialdemócrata cuyos argumentos era preciso rebatir en el terreno de la razón. Esto obligó a los marxistas de la época a desarrollar los conceptos y a profundizar en las teorías. Bernstein constituyó, por tanto, la introducción del pluralismo teórico en el marxismo y el acicate principal de la discusión. Aunque no fuera más que por esto, su mérito ya sería suficiente.

Frente al revisionismo, la reacción aparece en la ortodoxia del economicismo. Se trata, en principio, de mantener la vigencia del marxismo como un empeño científico. El economicismo no supone solamente una forma específica de entender la táctica del movimiento obrero, como parecería

(35) Cfr. RAMÓN G. COTARELO: «Rosa Luxemburg o la revolución inacabada», estudio preliminar a Rosa Luxemburg, *Obras escogidas*, Ayuso, Madrid, 1978.

derivarse de la crítica de Lenin (36), sino que, además, lleva consigo una forma peculiar de interpretar el marxismo, a saber, aquella que da la primacía a los factores económicos y su necesaria evolución; de aquí que su complemento en cuanto a la forma táctica de actuación del movimiento obrero sean las reivindicaciones económicas y salariales inmediatas. Luxemburg, que en este terreno parte de concepciones que cabría calificar de «economicistas» en términos generales, consigue los resultados más notables al conjugar los criterios economicistas —necesariamente mecánicos— con el voluntarismo revolucionario. La creencia en la necesidad de las reivindicaciones económicas a corto plazo está en la base del respaldo que Luxemburg concede a la huelga de masas. Esta comienza de un modo espontáneo en el curso de las luchas obreras y sus reivindicaciones inmediatas (37). La tarea del movimiento obrero organizado, del partido, es, posteriormente, organizar, orientar y canalizar estas huelgas de masas, a fin de traducir en términos políticos su gran potencial revolucionario. Sin duda hay en Luxemburg una convicción firmemente arraigada respecto a la cientificidad del marxismo (38). Hay también, sin embargo, una creencia de que esta cientificidad no debe convertirse, como sucedía con gran parte de los teóricos de la II Internacional, en la convicción de la ineluctabilidad del hundimiento del capitalismo y la fatalidad de la revolución. Por ello, son necesarias dos cosas: 1.ª) prestar la mayor atención posible a los procesos de acción espontánea de las masas trabajadoras; 2.ª) ilustrar de continuo a estas masas a través de la labor de propaganda del partido. Para Luxemburg, el partido es prácticamente una asociación de propaganda y esclarecimiento.

De cualquier modo, la interpretación luxemburguiana del marxismo no resulta determinante para la época, como tampoco lo es la de los austromarxistas, a pesar de incidir sobre el problema crucial, que hemos señalado más arriba, de las relaciones entre ciencia y revolución (o, en su caso, advenimiento del socialismo). Para el austromarxismo, en especial para el grupo de los «neocríticos» (entre los que habría que incluir officiosamente a Otto Bauer), que trataba de establecer una vinculación de complementariedad

(36) Para una crítica devastadora al economicismo, véase V. I. LENIN: *¿Qué hacer?*, en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1975, tomo I, págs. 164 y sigs.

(37) Véase ROSA LUXEMBURG: *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, en *Politische Schriften*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1968, pág. 143. Hay traducción española en *Obras escogidas*, Ayuso, Madrid, 1978.

(38) Esta será la convicción que la anime a acometer la tarea de perfeccionar y corregir lo que ella considera defectuoso en la formulación marxista del proceso de reproducción ampliada, en ROSA LUXEMBURG: *La acumulación del capital*, Grijalbo, México, 1967.

entre la filosofía kantiana y el marxismo, era claro que la pretensión científica del último no era suficiente para legitimar el socialismo. En consecuencia, se hacía necesario encontrar al socialismo marxista una ética nueva, kantiana, que le sirviera como base de justificación. Curiosamente, contra esta opinión se alzaba uno de los austromarxistas más conspicuos, Max Adler. La crítica de Adler, sin embargo, no planteaba una solución al problema de las relaciones entre ciencia y revolución, sino que únicamente formulaba en términos algo distintos la relación entre marxismo y kantianismo. Para Adler, la fundamentación ética del socialismo marxista era un contrasentido. El marxismo pretendía ser, ante todo, una ciencia; por tanto, su concepción del socialismo presentaba a éste como un hecho —con la fatalidad de los hechos naturales— y no como un valor. La actitud del marxismo frente a la realidad arrancaba de una actitud causalista y no moralizante (39). Como es evidente, esta actitud contribuía a clarificar la situación, pero no resolvía el problema que, a nuestro parecer, en marxista, no estaba planteado en cuanto a las relaciones ciencia-ética, sino a las relaciones ciencia-acción.

En resumen, el marxismo aparece en crisis casi desde el mismo momento en que empieza a extenderse por Europa debido probablemente a dos factores que son divergentes entre sí, pero que tienen como virtud minar la unidad originaria del marxismo: a) De un lado, la elaboración teórica fragmentaria carece de perspectiva global (hasta un teórico de la talla de Gramsci resulta parcial, dedicado casi exclusivamente a un análisis de la superestructura); b) De otro lado, la práctica del movimiento obrero es también, a fuer de asegurada e institucionalizada en los grandes partidos y sindicatos, fragmentaria e insuficiente. El marxismo ha perdido de vista la categoría de la totalidad. El intento lukacsiano de rescate, a partir de 1920, no podrá alcanzar sus objetivos. Lukács arremete precisamente contra el austromarxismo. Otto Bauer, en particular, se le antoja como un claudicador ante el capitalismo. En efecto, para Lukács, el «fatalismo económico» (esto es, la creencia de que el hundimiento del capitalismo *no* es inevitable) va necesariamente de consuno con el intento de moralización kantiana del marxismo (40). Lukács insiste repetidamente en que el concepto clave del marxismo, el que le da vigencia científica, es el concepto de totalidad (41). En principio, y en el orden de la abstracción, el filósofo húngaro resuelve el

(39) Véase MAX ADLER: *Marxistische Probleme*, Dietz, Berlín-Bonn-Bad Godesberg, 1972, págs. 142-143. Citamos de la edición facsimil de la Dietz, 1922.

(40) Véase GEORG LUKÁCS: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Thomas de Munter, Amsterdam, 1967, pág. 50.

(41) *Ibid.*, pág. 39.

problema: el marxismo mantiene una unidad indestructible entre la teoría y la praxis, que es la base de la concepción de la totalidad (el marxismo es una ciencia del desarrollo de la sociedad entendida como totalidad). Únicamente esta unidad de teoría y praxis puede justificar la necesidad de la revolución (42). Ahora bien, tampoco la solución lukacsiana había de revelarse como operativa en cuanto a la superación de la crisis aquí estudiada, especialmente debido a dos motivos: el primero, la propia situación «teórica» de Lukács, que le impedía confirmar en la realidad la veracidad de sus asertos por medio de los mecanismos de verificación propios del marxismo. Sin duda, Lukács reconoció en Lenin la capacidad para abarcar el marxismo como una totalidad (43). Pero no pasó de ahí, no explicitó los mecanismos por los cuales esta actitud era generalizable, de forma que su estudio de la actividad leninista más bien parecía el de una fuerza telúrica e irracional. Por otro lado, tampoco los años de la producción lukacsiana, los años a partir de 1920 y, en especial, tras la muerte de Lenin, fueron los más adecuados para debatir este problema en profundidad. Por el contrario, la crisis del marxismo quedaría en estado de congelación a partir de 1920, aparentemente oculta entre la hojarasca de la ignorancia socialdemócrata y de los gritos triunfalistas de la III Internacional.

Las guerras —en especial la primera, pero también la segunda— fueron una especie de penitencia para el marxismo «científico». Parecería como si esa penitencia tuviera como fin la revolución. La revolución supone, en definitiva, la depuración de la crisis del marxismo. El marxismo agoniza porque ha dado vida a su criatura: la sociedad del futuro. Todo lo que se realiza, se transforma; muere porque nace. Lo que nos interesa ver en la parte siguiente de este trabajo son los rasgos reales de ese marxismo surgido de la revolución, es decir, del socialismo soviético y, por extensión, del de los países del «socialismo real».

(42) *Ibid.*, pág. 52.

(43) Cfr. GEORG LUKÁCS: *Lenin*, Luchterhand, Neuwied y Berlín, 1969.