

COMUNISMO SIN DOGMAS

por Lorenzo Peña

Copyright © 2001 Lorenzo Peña

RESUMEN

El descalabro de las ideas comunistas de hace diez años ha suscitado unas actitudes de hostilidad a aquellas ideas y otras de reafirmación nostálgica. Frente a unas y otras, sostengo que el comunismo del siglo XX dio una importante contribución al avance de la humanidad, pero que en el siglo XXI hace falta un comunismo muy diferente: un comunismo sin dogmas; un comunismo que se centre en la lucha por reformas sociales y no en la conquista del poder político.

§1.— Las derrotas recientes del movimiento comunista

Para muchos de nosotros han sido durísimos unos cuantos hechos de los últimos lustros: el desmoronamiento de los regímenes no-capitalistas de Rusia y otros países del Este de Europa (1991) —con la consiguiente desintegración del bloque soviético; el proceso chino de orientación hacia una (limitada) economía de mercado; más recientemente los cambios en Cuba, que también han ampliado la esfera comercial y reducido el sector de la economía planificada.

Aunque varios de esos hechos ya los he estudiado en escritos anteriores, su importancia obliga a una nueva consideración, que brindo en este artículo, y que se centra en defender una vía media entre dos posiciones posibles, ambas extremas.

1ª.— La primera posición extrema puede caracterizarse como ‘abandonismo’, y reviste muy diversas modalidades. Llamo ‘abandonismo’ a la tendencia a pensar que del fracaso del sistema soviético se sigue la maldad del mismo, o al menos su inviabilidad, y que el desmoronamiento de 1991 es una señal de lo erróneas que fueron la línea del movimiento comunista internacional y la pretensión soviética de erigir una sociedad según las pautas del comunismo moscovita.

2ª.— La segunda posición extrema —que, naturalmente, también admite una serie de variedades— consiste en sostener que lo que pasó en 1991 fue, en parte al menos, resultado de errores (o traiciones) de la dirección soviética, pero que ello no significa que estuviera mal encaminado el intento del movimiento comunista, al menos no hasta tal fecha (para unos, 1918; para otros, 1927; para otros, 1956; para otros, 1983; ...). Trataríase de retomar la labor según estaba hasta ese último buen momento, reiniciando el camino como entonces. A esta segunda posición la han denominado los adeptos de la primera ‘bunkerización’, o ‘atrincheramiento’, pues básicamente estriba en sostener que, aunque se ha sufrido una derrota y se está en período de retroceso, es una derrota pasajera, un bache, un tiempo transitorio durante el cual hay que parapetarse, aguantar el chaparrón y acumular fuerzas para un nuevo avance.

3ª.— La posición intermedia que, frente a esos extremos, voy a defender será una vía que no caiga ni en el atrincheramiento ni tampoco en el abandono; que no sea ni mera reafirmación de principios, ni claudicación moral. Igual que pasa con las dos posiciones

extremas, esta vía admite una gran variedad de versiones, formas y matices. La que voy a defender en concreto consistirá en —a la vez que se reconoce la corrección fundamental del movimiento iniciado por Lleñin en Rusia a comienzos del siglo XX y continuado por los partidos comunistas durante decenios— sostener que ese camino, que contribuyó decisivamente al progreso de la humanidad, no es adecuado hoy en sus modalidades, en sus características históricamente particulares, que respondían a circunstancias de su época y que ya no se adaptan al mundo de nuestros días; hoy hace falta un comunismo diferente, un comunismo que tome mucho de lo del comunismo del siglo XX, pero que se diferencie de él, porque cien años no transcurren en vano.

Ya he dicho que cada una de las tres posiciones admite diversas versiones y múltiples variaciones. También hay que señalar que, a pesar de ser, en principio, opuestas entre sí, las dos primeras posiciones pueden, en algunas versiones, hallar un terreno de coincidencia, muy distinto de la vía media o de equidistancia aquí sustentada.

Esa coincidencia podría conseguirse, alternativamente, sometiendo a las posiciones 1ª y 2ª a una doble y conjunta matización: rescatar, con la segunda, el legado de Lleñin, mas colocando muy pronto el momento de degeneración del modelo revolucionario leninista, de suerte que, con la primera, se reniegue de todo lo posterior a ese punto de inflexión (el momento puede ponerse, si se quiere, a comienzos de 1918, con el Tratado de Brest-Litovsk y la disolución de la asamblea constituyente, p.ej.; o en 1924, ó 1927, ó 1943, o donde uno guste, pues siempre encontrará algo que decir a favor de optar por cualquiera de esos años como momento de un viraje).

Sin embargo, quienes emprendan esa combinación de las dos primeras posiciones se verán en serios apuros por dos causas.

La primera causa es lo difícil que resulta sostener hoy la viabilidad de una empresa política como la de Lleñin hasta ese punto de viraje; me parece irrealizable la tarea de proponer seriamente hoy un partido con posiciones sustancialmente similares a las del marxismo-leninismo de comienzos de 1918, o cualquier cosa por el estilo.

La segunda causa es lo arbitrario y desproporcionado de cualquier corte, de cualquier tajazo demarcatorio entre un período, bueno, antes del viraje y un período, malo, después del presunto viraje: con motivos tan razonables o tan irrazonables se puede hacer el corte antes y después. Ante lo escabroso del trazado de tal línea de demarcación, quien desee adentrarse por ese camino se verá fácilmente llevado, o bien a situar el punto de inflexión lejos de los inicios de la empresa de Lleñin —rescatándose así mucho más de aquel legado histórico (y apartándose con ello de la posición 1ª, o sea del abandonismo); o bien a situar ese punto de inflexión tan temprano —acaso antes de la toma del poder por los bolcheviques en noviembre de 1917— que el presunto rescate del auténtico leninismo sea el de un leninismo que casi nunca fue (quizá el de 1903, o lo que cada uno juzgue conveniente). En suma son posiciones en equilibrio inestable —y, además, de una inestabilidad extrema.

§2.— Dificultades de las posiciones extremas del abandonismo y el atrincheramiento

El abandonismo es una posición perfectamente comprensible y defendible. Lo malo del abandonismo es que, al desechar ese legado de lo que fue el comunismo del siglo XX, no se sabe tampoco muy bien dónde se queda uno. Porque, al renunciar a todo ese legado, se pueden adoptar muy diversas actitudes. Una sería la de juzgar mal orientadas y encaminadas todas las ideas y aspiraciones del movimiento obrero y anticapitalista que se inicia en el primer tercio

del siglo XIX. Seguramente no muchos hoy defenderán, frente a esa tradición anticapitalista, al liberalismo dieciochesco de Adam Smith, que ya hacia 1848 se consideró superado por no pocos liberal-progresistas que no tenían nada de comunistas, pero que sí quisieron hallar, a la cuestión social, una solución no exclusivamente mercantilista-liberal.

Es verdad que un retorno a Adam Smith es lo que han pretendido muchos economistas neoclásicos, los doctrinarios del neoliberalismo, como Hayek y los exponentes del Banco Mundial y el FMI. Y, por equivocada que sea tal posición, por nociva y dañina que sea para la mayoría de los seres humanos, hay una cierta coherencia en ese punto que hace la posición defendible, a condición de aceptar sus consecuencias sociales.

Sin embargo, a muchos abandonistas, o a casi todos, les repugna llegar a comulgar en tan alta medida con el liberal-individualismo. Muchos querrían hallar algún terreno en el cual cupiera defender una parte del legado de lo que, vaga y laxamente, se llama ‘socialismo’: algún grado de válida intervención y regulación públicas de la economía; algún género y grado de validez del sector público (al menos el de ciertos servicios sociales, que los minimalistas suelen cifrar en sólo dos: educación y sanidad). Y, claro, cuando se entra en ese campo, ya la posición de uno se vuelve mucho más inestable y escurridiza.

Y no escapa tampoco a esa dificultad de la pendiente resbaladiza la posición antagónica —con todo lo coherente que parece en principio. En efecto, quienes deseen mantener el legado del leninismo auténtico de hasta tal fecha habrán de reconocer que esa fecha no puede ser (si pensamos en términos de partidos más o menos oficiales) la de 1990, con la Perestroika del Sr. Gorbachof (aunque evidentemente a quienes estuvieron apoyando a Gorbachof hasta ese momento se les plantea un problema muy agudo de explicar su propia evolución y de reconquistar credibilidad).

Tal vez los antiabandonistas situarán el momento de degeneración en 1983, o en 1956. Los habrá que lo pongan en 1927, o a la muerte de Lleñin (enero de 1924), o antes incluso. Y ya se están acercando al abandonismo.

No estoy negando que tenga una cierta base cada una de las fechas en que uno desee situar un viraje. Sucedieron en la historia de la revolución rusa, del estado soviético y del movimiento comunista muy diversas vicisitudes, y cada una marca algún grado de viraje, para bien o para mal. Sin embargo, en general es bastante insostenible la tesis de que toda esa empresa estaba perfecta y totalmente bien hasta tal fecha y, a partir de la misma, completa y absolutamente mal.

Porque, si bien se produjeron muchos sucesos en 1918, en 1928, en 1938, en 1958 y en 1988, las cosas se parecían mucho un año antes y un año después. De suerte que parece haber motivos para no rechazar lo de después de una de tales fechas sin rechazar lo de antes. Así que el antiabandonismo se ve oscilando y buscando un difícil equilibrio entre comulgar hasta con la perestroika de Gorbachof o renunciar al legado de Lleñin.

§3.— Necesidad de un nuevo comunismo adaptado a los tiempos

Este artículo no lo dedico a debatir las virtudes y los defectos, las razones y las sinrazones, de cada una de las dos posiciones extremas. El presente trabajo tiene otro propósito: explicar la vía media.

La vía media que definiendo coincide en mucho con en antiabandonismo pero también en no poco con el abandonismo. Con el antiabandonismo sostengo que lo que hicieron Lleñin

y los bolcheviques era correcto para su época, que su labor fue útil y provechosa para la humanidad, que eran imprescindibles la revolución bolchevique y el estado soviético —según lo desarrollaron Llenin y sus continuadores en el poder soviético—; que, de hecho, gracias a la existencia de la Rusia soviética fueron posibles aquellas reformas sociales en el occidente capitalista que dieron lugar al precario estado del bienestar (que ahora se quiere eliminar, porque ya no hace falta) y a la emancipación de los pueblos despiadadamente sojuzgados por el colonialismo.

Con el abandonismo concuerdo, sin embargo, al sostener que hay razones para no proponer hoy una revolución como aquella a cuya preparación consagraron sus esfuerzos Llenin y los bolcheviques rusos, y para dudar que —hoy o en un futuro previsible— vaya a ser practicable un camino hacia el comunismo parecido al del Octubre Rojo. Concuerdo también en que hoy es muy difícil seguir sosteniendo como un cúmulo o sistema de verdades el acervo doctrinal del marxismo-leninismo.

Es más, profesar ese sistema de verdades es un fardo insostenible, que creo siempre constituyó un lastre, pero que hoy quitaría credibilidad a cualquier proyecto comunista.

He dicho que mi actitud es una vía media y hasta he proclamado que es de equidistancia. Pero eso puede dar lugar a un malentendido. Me siento totalmente identificado con el espíritu y la orientación del antiabandonismo. Discrepo de él sólo en los medios que juzgo idóneos para llegar al fin de la sociedad comunista. En ese sentido, mi posición no es equidistante, ni mucho menos.

Lo que sucede es que, si ya en el pasado era duro tener que tragar dogmas para no aparecer como un desviado y diletante pequeñoburgués, hoy, con lo que ha llovido, sería, además de mucho más duro, suicida. Habrá almas puras que optarán por esa vía de santidad, solas frente al mundo depravado; pero el marxismo nunca tuvo vocación de santidad ni se vio a sí mismo como una doctrina apta sólo para una selecta y fervorosa minoría.

Voy a examinar algunos de los defectos y errores que, a mi juicio, se dieron en el pensamiento de los clásicos del marxismo-leninismo, errores que se tradujeron: en la teoría en un fuerte dogmatismo; en la práctica, en un modo de actuar y de organizarse que, no es que produjera desgajamientos sectarios, sino que era, todo él, fortísimamente sectario; el sectarismo se agudizaba con cada escisión, por ambas ramas, al estrecharse el campo de la verdadera fe.

Todo eso, sin embargo, tuvo su justificación y —por desagradable que sea admitirlo a un espíritu libre, a un pensador independiente— jugó un papel positivo en un período histórico, pues era el precio a pagar por tener, a cambio, un nutrido y bien organizado sector de la población resuelto a luchar por las buenas causas. Mas el instrumento se fue haciendo inapto para el fin y, a la postre —al haber ido cambiando las direcciones— se convirtió en un instrumento para un fin opuesto, cual era respaldar a esas nuevas direcciones que ya nada tenían de revolucionarias.

Todo marxista que se preciara atacaba al dogmatismo y al sectarismo y sostenía que ambos son vicios incompatibles con el marxismo, al menos con el verdadero marxismo. Había poco acuerdo en qué fuera el dogmatismo o qué fuera el sectarismo, pero había acuerdo en que eran malos y en que eran defectos del otro, quienquiera que éste fuera. Cada subfamilia, cada rama del tronco marxista, sostenía que el marxismo —de suyo, y bien entendido— es enemigo de todo dogmatismo y de todo sectarismo. En términos vagos, tal vez se hubiera concordado en que esas actitudes, rechazables, eran como de cerrazón, de clausura, de estrechez: rehusar dialogar, rehusar razonar, rehusar entender y admitir otras posturas admisibles.

Aun con esas metáforas y vaguedades, ya estoy tratando de dilucidar más de lo que se solían esclarecer esas nociones. En cualquier caso, todas esas familias —divorciadas y mutuamente enfrentadas— coincidían en que el marxismo era ciencia, era un cúmulo sistemático de verdades científicamente conocidas y demostradas que había de profesarse bien, sin estrechez ni cerrazón, y que la revolución podía prepararse y hacerse sólo con un partido monolítico, pertrechado con ese cúmulo de verdades, y que las profesara como lo que eran: verdades. Eso sí, había que concebir tal cúmulo de verdades con flexibilidad, apertura, ausencia de dogmatismo (sin saberse muy bien qué era eso), reconociendo lo insuficiente de cualquier formulación parcial, reconociendo que era relativa la frontera entre verdad absoluta y verdad relativa.

En todo eso cualquier marxista quiso ser un buen dialéctico, discípulo de Hegel y de Marx. Eran siempre los otros los que no habían asimilado la dialéctica como Dios manda.

Había en esa posición del comunismo marxista varios errores, que se pagaron caros.

§4.— Primer error del comunismo dogmático: creer que la verdad del marxismo estaba probada

El primer error estriba en creer que, siendo el marxismo una teoría científica, estaba demostrada su verdad y que, por consiguiente, era irracional no profesar tal verdad. Ese error partía de un presupuesto falso, a saber: que las teorías científicas se demuestran, que su verdad es palmaria.

No es así. Las teorías científicas no se demuestran. Ni se demuestran con razonamientos puros, en el vacío, exentos de premisas empíricas, ni tampoco se deducen de datos de la experiencia. En realidad se da lo que un filósofo norteamericano (Quine) llamó una subdeterminación de las teorías por la experiencia, o sea: dado un cúmulo de experiencias colectivamente disponibles, hay varias teorías incompatibles entre sí pero separadamente compatibles con ese cúmulo de datos empíricos.

Eso hace que, en rigor, ningún científico haya demostrado nunca la verdad de una determinada teoría ni podrá hacerlo jamás.

A lo sumo puede demostrarse:

- 1) Que la teoría que uno propone concuerda con los hechos conocidos y admitidos por lo menos tan bien como las teorías alternativas disponibles; y
- 2) Que, dados ciertos supuestos metodológicos, la teoría propia es mejor que tales alternativas. Esos supuestos metodológicos son opciones que no se adoptan porque sí, sino en función de otras opciones doctrinales, filosóficas, incluso valorativas; las cuales, a su vez, también pueden defenderse con argumentos frente a sus competidores.

Eso sí, al final o bien estamos en un círculo —un gran círculo de justificaciones en definitiva recíprocas—, o bien estamos en una inacabable cadena ascendente que nos lleva a buscar, para nuestras opciones, justificaciones que gocen, relativamente, de independiente motivación racional, y así sucesivamente, sin agotar nunca la serie, sin tocar fondo, sin poder aportar nunca una motivación racional última, definitiva, irrefragable e indiscutible.

Dada esa subdeterminación de las teorías por la experiencia, ninguna opción teórica o doctrinal es absolutamente segura, del mismo modo que ninguna es obviamente irracional o espúrea o indefendible. De haberse percatado de eso, los comunistas de obediencia marxista no

habrían mirado tan por encima del hombro a quienes no concordaran con ellos en afirmar la ley del valor, o cualquier otra de las tesis de la doctrina de Marx. Se habrían dado cuenta de que la duda y la discrepancia siempre están mucho más justificadas de lo que ellos creyeron.

Así pues, el primer error fue creer que las teorías científicas están demostradas; y que, siendo el marxismo una teoría científica, estaba demostrado.

§5.— Segundo error: creer que el marxismo es una teoría científica

El segundo error consistía en afirmar que el marxismo era una teoría científica. Cae fuera de los límites de este artículo dilucidar qué sea la ciencia o qué sea una teoría científica en general. No sé si alguien lo sabe, pero lo dudo mucho.

Tampoco quiero caer en el anarquismo metodológico e irracionalista de Feyerabend, que en definitiva niega que haya acervo alguno de pautas racionales que delimiten —ni bien ni mal, ni estricta ni laxamente— un ámbito circunscrito que sea el del quehacer científico. Según ese enfoque, lo único que nos quedaría sería una especie de acercamiento sociológico, llamando ‘ciencia’ al conjunto de actividades y formulaciones que en nuestra sociedad se llaman ‘ciencia’, sean cuales fueren, a pesar de que poco tienen que ver entre sí.

Creo que es equivocado ese destructivismo extremo de Feyerabend; en rigor viene de querer aplicar pautas metodológicas muy estrictas y tajantes, de modo que, al desacreditarse o cuartearse éstas, al salir grietas y goteras, siente uno tan comprometido ese ideal de pureza y pulcritud metodológicas que se dejan caer todos los criterios y se adopta una actitud de «todo vale».

Lejos de tal destructivismo —y (repito) sin tener la pretensión de definir qué sea una ciencia—, sí creo que hay dos puntos que poseen enorme plausibilidad y que concitarán un consenso abrumadoramente mayoritario entre quienes hacen lo que se llama ‘ciencia’ o se ocupan de tales temas.

- 1) Uno de esos dos puntos es —usando una expresión cara a los clásicos marxistas— la ley del desarrollo desigual de las ciencias: ni se da ni puede darse que todos los campos de la investigación se desarrollen a la par. Es más, seguramente es correcta una versión mucho más fuerte de la ley del desarrollo desigual de las ciencias, a saber: para cualesquiera dos ámbitos dados de la investigación que sean claramente diferenciables, es inevitable que existan grandes desfases entre ellos: en cada etapa, uno de los campos estará rezagado respecto del otro (lo cual no quita la posibilidad de que haya puntos de cruce de trayectorias, si en un momento el campo anteriormente atrasado alcanza y sobrepasa al otro). Dado ese desfase, en cualquier lapso de tiempo las pautas metodológicas de ramas diversas del saber serán forzosamente heterogéneas entre sí. Eso trae como consecuencia la imposibilidad de pautas metodológicas comunes a varios campos (salvo en generalidades sumamente abstractas, cual son el razonamiento y la experiencia). Es, pues, ilusorio querer tener una metodología unificada para la sociología, la economía, la historia, la filosofía de la naturaleza y la teoría política.
- 2) El segundo de esos dos puntos es que una ciencia es un campo delimitado de la investigación acerca de la verdad, campo que puede tener fronteras esponjosas y difuminadas, pero no inexistentes. Los problemas que investiga una ciencia son problemas próximos entre sí, similares, del mismo tipo. No hay, pues, una ciencia que estudie cuestiones

geográficas y numismáticas, o cuestiones anatómicas e historiográficas. No es (una) ciencia la yuxtaposición o combinación de dos o más ciencias.

Eso no excluye las interacciones entre las ciencias, los nexos fructíferos entre paleontología y química, entre historia y fisiología, etc. Ni excluye los vínculos entre 3, 4 o más disciplinas. Sí excluye que haya o pueda haber una teoría científica que a la vez responda a problemas de varios de tales campos o disciplinas, que sea una teoría en física y en fisiología, p.ej. Por muy sistemática que sea, no es una teoría científica ninguna combinación de diversas teorías científicas de campos diferentes —aunque sean próximos y relacionados. Es una teoría, pero no científica.

Ni, por lo tanto, ha de tildarse como científico profesar esa teoría y anticientífico no profesarla, o profesar otra combinación de teorías.

Y es que los márgenes de duda razonable para con una teoría en un campo determinado de la investigación se multiplican (no se suman) al combinarse esa teoría con otras de otros campos, por relacionados que estén. La probabilidad resultante de la combinación es siempre bastante menor que la de las teorías separadas que así se combinan.

Eso lo puede comprobar cualquiera por su experiencia. Supongamos que Ud tiene una teoría sobre cómo actúan sus allegados, y por qué, y otra teoría sobre cómo marcha el tiempo meteorológico (a propósito de lo cual cada quien suele tener su teoría: unos tendemos a pensar que al día siguiente hará aproximadamente el mismo tiempo que la víspera; otros tienden a creer que pasará lo que en sus pronósticos hayan previsto los expertos). Si combina esas dos teorías —y, con tal combinación, prevé p.ej. cómo actuarán dentro de unos días los suyos en función del tiempo que hará—, las probabilidades de equivocarse son mucho más altas que las que tiene de equivocarse, separadamente, en cada uno de esos terrenos de la explicación y la predicción.

Ahora bien, las teorías científicas se ajustarán a pautas metodológicas más rigurosas (aunque nadie ha podido establecer un catálogo preciso de ellas), pero son teorías, igual que las teorías de cada quien sobre la conducta de sus allegados, los móviles de la gente, la evolución del tiempo o cualquier otro asunto de los que solemos traernos entre manos.

Si tomamos en consideración esos dos puntos, vemos lo difícil que resulta —y que resultaba ya hace 90 años— sostener que el marxismo sea una metodología unificada y una teoría científica, la cual ofrecería simultáneamente soluciones a problemas en los campos de la sociología, la economía, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la historiografía, etc.

§6.— Tercer error: bautizar a un movimiento con el nombre de un individuo

El tercer error del viejo comunismo marxista estriba en pensar que los méritos de un individuo particular pueden haber sido tantos que sea correcto adoptar su apellido como denominación aplicable a quienes profesen una teoría científica, de suerte que la línea de demarcación entre falsedad y verdad, entre sinrazón y razón, coincidirá con la divisoria entre los que se no dejen dar esa denominación y los que sí (siempre que lo hagan bien, como es debido).

Este tercer error tiene dos componentes, ambos falsos.

(3°.1) Un primer componente era la creencia de que las teorías de un individuo pueden mantener su grado de aceptabilidad 50, 100 ó 150 años después de su muerte. Sabemos que no

es así, y lo sabemos por experiencia. Esa experiencia ha conducido a muchos a sostener que —aplicando la inducción científica— llegamos a la conclusión de que toda teoría científica es falsa. Esa tesis es paradójica y puede que sea exagerada. Sin embargo, hay en ella algo que creo correcto: cada cuerpo un poco complejo y amplio de afirmaciones sobre una parcela de la realidad incluye asertos que dentro de unos decenios serán reputados falsos por el pensamiento para ese entonces mejor fundado; y, si no falsos, sí inexactos o menesterosos de fuertes matizaciones correctoras.

Por lo cual ningún cuerpo doctrinal puede tener vigencia y aceptabilidad racional durante un período muy largo. ¿Cuán largo? Cuanto más avanza el saber humano, menos largo, porque constantemente estamos aprendiendo cosas nuevas que en parte desmienten nuestras hipótesis, nuestras teorías previas.

En realidad todo eso era perfectamente sabido y admitido por el propio Marx y por cualquier marxista que se preciara. Pero —en una de esas consabidas y frecuentes inconsecuencias humanas— exceptuábase al marxismo. O se buscaba conciliar el convencimiento de la caducidad próxima de toda teoría con la fe en la vigencia continuada de la teoría marxista.

Para efectuar esa conciliación se acudía a varios procedimientos. Uno de ellos era sostener que, si bien cada teoría tenía un ámbito temporalmente limitado de vigencia o admisibilidad racional, el período de tal vigencia de la teoría marxista aún no se había acabado. Difícilmente era eso más que un subterfugio; porque, cuando sabe uno que acabará agotándose y siendo superada una teoría, no la sostiene uno más que como hipótesis provisional. Y, sobre todo, porque difícilmente se podía dejar para el futuro esa superación cuando ya habían transcurrido 50, 80, 100 ó 120 años desde la formulación de la teoría, al menos en sus versiones fundacionales.

Otro procedimiento de conciliación era alegar que en cada teoría científica había un núcleo perenne y que, así, aunque la teoría marxista, tal cual, pudiera, llegado el día, tener que dejar el campo a otras, había en ella un cúmulo de núcleos perennes, cúmulo que sería el marxismo en sí propiamente dicho. Tal como lo estoy diciendo no creo que nadie lo haya dicho, pero algunas explicaciones iban por ahí. Esa solución está erizada de tres dificultades:

- 1^a) Despojada de sus carnes y reducida a su esqueleto o núcleo, dizque perenne, una teoría pierde mucho de su poder explicativo, de su fuerza y hasta de su sentido. Es más, las tesis que permanezcan incorporadas a teorías venideras puede dudarse si conservan el mismo sentido (pues, incorporadas a otro contexto, en parte vienen transmutadas).
- 2^a) Nadie sabe ni puede saber qué elenco de los asertos de una teoría que profese permanecerán como verdades aproximadamente definitivas e incorporadas a teorías sucesivas; es más: si alguien presume saberlo, caerá en un tremendo dogmatismo, y uno de los peores: el del catecismo (porque justamente, si podemos determinar ese elenco de verdades permanentes, ese esqueleto de asertos por encima de la controversia y de los vaivenes futuros, estaremos habilitados para enumerarlos, formulando un credo, un catecismo).
- 3^a) Difícilmente un esqueleto teórico es una teoría; difícilmente podrá una lista de tales escuetos asertos constituir un ismo —ni marxismo ni ningún otro.

(3^o.2) Un segundo componente de este tercer error era subestimar los enormes peligros que acechaban a esa adhesión nominativa a un individuo humano. Justamente ni no quiere uno caer en el catecismo, en la codificación, en el catálogo de verdades que hay que profesar, pero, así y todo, se desea expresar la propia adhesión a la doctrina de alguien, cobijándose bajo la

advocación o denominación de ese alguien —o de su apellido—, lo que quedará como referencia será el cúmulo de asertos o escritos que haya dejado firmados ese alguien, por mucho que uno insista en que no hay que tomar ese cúmulo de enunciados o frases como dogmas, ni a rajatabla, ni fuera de contexto. Quedarán en agua de borrajas cualesquiera de esas u otras precauciones similares; lo que resultará será la validez probatoria de la firma del referente en cuestión.

No ha sido la tradición marxista la primera ni será la última que acuda al argumento de autoridad. Creo que ese recurso es inseparable de la cultura humana, porque cualquier cultura humana se desarrolla en unas tradiciones determinadas, pasajeras pero que pueden perdurar mucho tiempo (más, claro, si no tienen pretensiones de contrastabilidad empírica ni argumentativa, como las doctrinas religiosas); el hecho de la tradición es una faceta necesaria de la vida cultural del ser humano en cualquier campo, justamente porque somos una especie social, en la que la labor de pensar es colectiva igual que las otras —aunque son individuales las contribuciones a esa tarea colectiva. Y toda tradición tiene unos referentes, unos fundadores, unos exponentes egregios y privilegiados cuyos asertos tendrán más valor que el de otros seguidores o continuadores de la tradición; estarán revestidos de un grado más alto de presunción de razonabilidad, o de fundamentación.

Pero eso —que es así (dígase o no se diga, acúñese o no un nombre de la tradición de que se trate, y adóptese o no para denominar a la colectividad concernida el apellido de uno de tales exponentes o referentes de la misma)—, eso, que ocurre en toda tierra de garbanzos, se agrava hasta extremos enormes cuando, además, se oficializa la denominación y se identifican las personas del fundador de la colectividad o congregación, el que le da su nombre (o apellido) y el que oficia ante la posteridad como exponente supremo de la misma. (Esos tres papeles pueden no coincidir.)

§7.— Revisión y revisionismo

Mas, si ya comportaba ese triple error la posición metodológica del comunismo marxista de los años 20, 30, 60 ó 70 del siglo XX, y si en una serie de puntos había ya entonces una base sólida para cuestionar algunas ideas de las sostenidas por Marx y por la tradición que de él arranca, en cualquier caso ahora estamos ya en el siglo XXI. Habría un error adicional en seguir proponiendo hoy un modelo de congregación político-ideológica según las pautas bolcheviques u otras similares.

Los pensadores marxistas siempre sostuvieron un enfoque dialéctico, contradictorio; una unidad entre verdad relativa y verdad absoluta; unidad ciertamente escurridiza, difícil de precisar, que se acomoda mal a las fórmulas tajantes y precisas, que la congelarían o fijarían, justamente cuando su espíritu es el de trascender esas fijaciones, el de unir lo transeúnte con lo permanente —de manera un poco intangible, un poco inaprensible, mas no ilusoria.

Es más fácil evocar o sugerir esas ideas que expresarlas adecuada y rigurosamente en fórmulas satisfactorias. Mas, en cualquier caso —y eso es lo que aquí nos interesa— los marxistas fueron siempre conscientes de que había que unir ese fondo de verdad que ellos consideraban absoluta (pero que sabían que difícilmente se plasmaba en ninguna formulación particular, so riesgo de petrificarse, de convertirse en un catecismo) y una masa difusa, envolvente, inabarcable, de verdad meramente relativa.

La verdad relativa es verdad, pero relativa. Su relatividad la hace precaria, modulable según pautas variables, contextualizada. Todo lo que sea una expresión de verdad meramente

relativa es, a su vez, relativo, sujeto a variación, en gran medida opinable, menesteroso de reelaboración, matización, en parte modificación, según los contextos cambiantes, las circunstancias, el entorno.

Como cualquier marxista sabía que, en el marxismo, hay una unidad inextricable e indelimitable de verdad absoluta y de verdad relativa, cualquier marxista sabía que el marxismo no se puede codificar en un libro, ni en una colección de libros u otros materiales; sabía que las formulaciones han de estar variando, han de estarse aclimatando, han de adaptarse y acoplarse constantemente a la variación de entornos y circunstancias.

Si eso era así para la teoría, lo era, todavía más, para la práctica. Sencillamente porque los asertos sobre la práctica son de los que encierran más problemas para hallar la fórmula exacta y adecuada, la matización atinada, la dosis correcta. Y es que la práctica no espera. Decía Malraux que la acción es maniquea; eso, que en parte puede ser erróneo, tiene un gran fondo de verdad, en tanto en cuanto las necesidades de la acción suelen dejar escaso margen para la enunciación pausada, proporcionada, mesurada, ponderada.

Eso hace frecuentemente caducos los asertos surgidos en el fragor de la pelea y que en un momento hayan resultado formulaciones felices y fecundas para galvanizar a una masa de la población en pos de la realización de una buena causa. En la práctica esa felicidad o esa fecundidad son frecuentemente más fáciles de comprobar que la exactitud o incluso que la verdad imprecisa o aproximada. Mas es relativa la diferencia entre esa noción, vaga, de felicidad y la también vaga de verdad imprecisa. Puede que haya habido más fecundidad o felicidad que verdad, ni siquiera aproximada, en la idea de Colón de llegar a la China cruzando el Océano. Pero una base de verdad tenía que haber, y de hecho la había.

Así pues, cualquier marxista sabía que no hay ningún libro, ningún folleto, ningún texto, ninguna conjunto de textos que hubiera de permanecer inalteradamente válido y seguir concitando la adhesión al cabo de un tiempo; tanto más cuanto más se tratara de textos de carácter práctico, e.d. orientados a las tareas de la acción política.

Ningún marxista dijo nunca que fuera condenable cualquier revisión de textos de la tradición marxista. Cuando se rechazaba el revisionismo, tratábase sólo de las posiciones que se veían como un abandono del legado revolucionario y anticapitalista de Marx. Ya fuera el revisionismo de Bernstein repudiado por Kautsky y Plejánof; ya fuera el ulterior revisionismo de esos dos autores repudiado por Lleñin; o el revisionismo de Jruschof repudiado por Mao Tsetung, en cualquiera de los casos lo que se invocaba no era nunca la intangibilidad de la teoría de Marx, sino siempre que la revisión emprendida descafeinaba la teoría, le quitaba hierro, la hacía inocua y adaptada a las conveniencias de las clases dominantes.

En principio, pues, se estaba de acuerdo en someter a revisión cualquier cuerpo de formulaciones e ideas previamente adoptado, a tenor de nuevas experiencias o de nuevos razonamientos, y eso todavía más en tratándose de asuntos más prácticos que teóricos.

Pero en la práctica las formulaciones de un momento, consagradas y guardadas en un relicario, se querían imponer como válidas siempre y por doquier.

En eso incurrieron todos, incluso los mejores. Lleñin no estuvo a salvo de ese error, a pesar de sus propias advertencias, cuando juzgó las situaciones de otros países según pautas rusas. A pesar de todos los avisos, la internacional comunista (1919-43) cayó frecuentemente en esa equivocación, si bien los coscorrónes llevaron luego a mayor flexibilidad.

§8.— Adaptación de la teoría y la práctica a los lugares y a los tiempos

Algunos de los líderes más lúcidos del marxismo oficial, como Stalin, se percataron a veces de lo relativo de la verdad estampada en los textos y en las proclamas, en las líneas programáticas y en los documentos de cualquier género. Relatividad que implicaba la necesidad de revisar esos textos y adaptarlos; no sólo aplicarlos. Pero daba miedo decirlo así; y se acuñó la expresión dudosa de ‘aplicación creadora’, que es como una férrea cuchara de palo. (Como dialéctico y contradictorialista que soy, admito que una cosa puede tener rasgos mutuamente contradictorios; mas, en tanto en cuanto tiene uno de ellos, no tiene el otro.)

Esos heraldos más clarividentes se dieron cuenta de que el comunismo marxista aplicado en Rusia por los rusos para las condiciones rusas, en el contexto y transfondo de la tradición rusa, de la situación del imperio zarista y de su legado, era un comunismo marxista a la rusa, y que la revolución comunista en otro país tendría que hacerse adaptando a ese país la doctrina y los textos, más aún en las cuestiones prácticas.

Como así fue, efectivamente. La revolución china se hizo muy a la china, bajo la inspiración del pensamiento nominalmente marxista-leninista de Mao Tsetung; digo nominalmente porque, aunque hay un estrechísimo vínculo entre las ideas de Marx y de Llenin y las de Mao Tsetung, ese fondo está, en la pluma del líder chino, tan impregnado de matices propios, tan reelaborado desde la propia tradición y la propia cultura, que puede tratarse, a la postre, de una doctrina mucho más original de lo que creía su propio autor.

La revolución vietnamita se hizo a la vietnamita, jugando ahí Ho Chimín un papel parecido al de Mao en China. Uno de los pocos casos en que un partido comunista occidental hizo algo que se aproxima a una revolución, que fue la destacada participación del partido comunista de España en la resistencia del pueblo español contra el fascismo en 1936-39, se hizo muy a la española, con un acervo de ideas españolísimas en boca de José Díaz Ramos, Dolores Ibarruri y otros heraldos del pueblo español. Por lo que respecta a Cuba, es obvio que su revolución se hizo a la cubana e incluso, hasta años después de la toma del poder, sin invocación alguna de la tradición ni marxista ni leninista. No la necesitaban.

Mas sobre el papel se quiso mantener lo incólume de los textos, aunque el elenco de las escrituras consagradas variara según las inclinaciones del líder de turno en Moscú (o en otra Meca alternativa, como Pekín).

Sin embargo, en todo ese asunto la principal falla fue no percatarse de que, tanto como a los lugares, hay que adaptarse a los tiempos. Si el bolchevismo ruso, tal cual, resultó ser —y no podía por menos de ser— inadaptado a las necesidades de China, el Vietnam, España, Cuba, Angola o el Congo, también es cierto que ese bolchevismo, al menos según sus formulaciones de 1910 ó 1920 ó 1930, no podía dejar de estar inadaptado a las necesidades de la lucha anticapitalista en 1960 ó 1970. ¡No digamos ya a las del siglo XXI!

¡Precisemos la idea! El recetario bolchevique-leninista (el camino de Octubre, que fue un señuelo, un espejismo para los comunistas occidentales que ilusoriamente esperaron ver repetirse en sus países circunstancias similares a las de Rusia en el otoño de 1917) enseñaba la necesidad de un partido proletario de vanguardia, graníteo, cohesionado, que profesara la verdad del marxismo y, armado con ella, con intransigencia de principio, con abnegación, con devoción total a la causa proletaria, preparase —con un amplio trabajo de concienciación y movilización de masas— la toma insurreccional del poder para el día en que las condiciones

impuestas por la burguesía y el propio desbarajuste y descalabro del poder capitalista la hicieran posible y necesaria a ojos de una amplia masa de la población.

Los adversarios de Stalin en esa tradición marxista-leninista reprocharon al georgiano haber pronosticado, en los años 30, que no habría revolución obrera en Europa occidental en los siguientes 90 años. Se veía como una abjuración del internacionalismo leninista. Creo, sin embargo, que, si tal predicción se produjo, dio en el clavo (igual que el famoso vaticinio de 1931 de que la URSS tenía por delante 10 años para prepararse contra la agresión foránea; ¡curiosas dotes proféticas!)

Pero, claro, cualesquiera que fueran las expectativas, halagüeñas o no para sus deseos, lo que no hacían en esa tradición era proponer cosas nuevas que se apartaran de los viejos recetarios. Y, si se hacía o cuando se hacía, era como de tapadillo, con encajes de bolillos para no parecer que se sacrificaba la ortodoxia.

¿Fueron acertadas o desacertadas las ideas de Lleñin sobre las tareas del partido del proletariado? Sería fácil decir que resultaron acertadas en virtud del Octubre rojo, o que resultaron desacertadas en virtud de otros hechos históricos. Eran ideas prácticas y que querían ser practicables (y lo fueron, al menos en Rusia, y hasta cierto punto, aunque de otro modo, en algunos otros países). Mas, sea ello como fuere, allí donde las condiciones fueron sensiblemente diversas, de hecho cambió el discurso comunista. Los textos de Mao de 1940 guardan escasísimo parentesco con los de Lleñin de 1910. No se reconoció, claro. Pero hacerse, se hizo.

Y es que, viables o no para el tiempo en que se propusieron esas ideas sobre la organización del partido proletario y sus tareas, carece de razonabilidad proponerlas también cuando no se van a poner en práctica tales ideas, cuando no van a suscitar un número suficiente de adhesiones, cuando el ambiente no es propicio, cuando no hay ni va a haber a corto plazo perspectivas de convencer de esas ideas más que a una exigua e inoperante minoría.

Aunque sea eso de lamentar, aunque fuera de desear que todo eso no sucediera, si de hecho sucede entonces hay que cambiar el planteamiento. Y se vuelve contra el espíritu de sus propios originadores el seguir aferrándose a sus ideas como a un clavo ardiendo, pase lo que pase, y así se hunda el mundo.

§9.— ¿Serían viables hoy partidos de corte bolchevique-leninista?

Hoy casi nadie (como no sea uno de los selectísimos entusiastas más fervientes) cree que esas ideas de Lleñin vayan a hallar una amplia acogida entre un sector significativo de las masas obreras a corto, medio o largo plazo, salvo tal vez en un porvenir indeterminadamente lejano, brumoso e indivisible.

Lleñin no hacía propuestas basadas en concepciones abstractas, en deducciones puramente teóricas, en cálculos, sino en hechos prácticos, en la praxis misma de la lucha obrera en Rusia y fuera de Rusia, según él la veía, a veces avanzando, a veces retrocediendo, pero siempre manteniendo unos caracteres de lucha masiva y a ultranza, fuerte, durísima, con odio de clase, desesperación y rabia en enormes muchedumbres. Sin ese transfondo sus ideas serían quimeras y meras construcciones de papel. A veces todo ese movimiento cedía y se amortiguaba, a veces se soterraba momentáneamente, pero siempre se mantenían vigorosos rescoldos. De no ser así, su fe hubiera sido la del carbonero.

Cuando no hay nada de todo eso; cuando el desmoronamiento del bloque soviético y la mercantilización en China han derribado todas las fortalezas ideológicas anti-sistema y han

llevado a casi todas las mentes la errónea convicción de que la economía de plaza es justa o, al menos, inevitable; cuando la evolución sociológico-económica ha hecho desintegrarse a la clase obrera y ha corrompido hasta extremos antes inconcebibles el movimiento sindical (que hoy en diversos países es reaccionario y está al servicio de los más ricos y poderosos); cuando la reconstitución de una cultura anticapitalista se ve como una tarea a 30 ó 40 años vista; cuando las únicas luchas de gran envergadura contra el desorden establecido son las que se llevan a cabo en los países del Sur, frecuentemente conducidas por fuerzas ideológicamente descarriadas y a veces reaccionarias (islamismo, tribalismo); cuando ocurre todo eso, es obvio que no cabe seriamente proponer para un futuro próximo la puesta en práctica de las ideas de Lleñin, salvo como quien recita el rosario o la letanía.

No basta con que algo sea verdad; tiene también que parecer que lo es. No bastaría con que esas ideas de orden práctico fueran justas en sí; tiene que parecer que lo son. Tiene que parecer que lo son a una masa suficientemente amplia de la población; si no ahora, para dentro de un año, o dos años, o, si se quiere, 10 años. No para dentro de cien años.

Los jacobinos franceses de 1790 no aplicaron las ideas de Oliverio Cromwell de 1650. Ni Lleñin aplicó las de Robespierre. Cada época tiene sus hombres y mujeres, sus credos, su espíritu, sus maneras de hacer y de decir las cosas, sus aciertos y sus desaciertos, su cultura y su incultura propias.

Dijo Marx que la humanidad nunca se propone otras tareas que aquellas que puede resolver. Que puede resolver, claro, en la misma época en que se las propone. ¿Es eso exactamente así? Como tantas afirmaciones problemáticas puede siempre hacerse verdad al precio de darle una interpretación tautológica. Mas, sea así o no, lo seguro es que carece de pertinencia o de razonabilidad proponer la realización de una tarea si todos los datos apuntan a que no se realizará en un futuro que uno pueda prever.

Tendrá sentido, aun así, abogar por un ideal, o defender la justicia de un proyecto. Mas un proyecto no es una tarea. Tomás Münzer y Tomás Moro en el siglo XVI, Campanella en el XVII, Mably en el XVIII defienden la justicia de la propiedad común, del comunismo. Así pasen mil años y sus ideas no se hayan puesto en práctica, lo que dicen no deja de ser válido. Argumentan en términos de justicia y de injusticia.

Ésa es la diferencia. Lleñin no argumenta en tales términos. Da por sentado que el capitalismo es injusto. Mucho, muchísimo de lo que dice conserva no sólo su interés (interesante es todo en él), sino su verdad. Mucho de lo que dice sobre el capitalismo, el imperialismo, sobre las guerras, sobre las relaciones entre la lucha económica y la política, sobre la cultura nacional. Todos deberían leer sus escritos y tendrían muchísimo que aprender, tanto cuando lleguen a conclusiones coincidentes con las suyas como cuando no sea así (ya porque juzguen que había errores, o porque piensen que las condiciones han cambiado).

Eso es una cosa. Otra muy diferente sería estar obligado uno a creer en las ideas de Lleñin. Eso fue siempre aberrante y alienante —para usar uno de esos vocablos de significado turbio, pero de amplia circulación. Hoy sería un desatino.

Así que, para concluir esta parte de mi ensayo, la resumiré diciendo que cada tiempo requiere sus propias ideas y que no es razonable seguir predicando propuestas que no encajan con la cultura de la época en que uno vive, en particular seguir preconizando la realización de unas tareas que se propusieron hace muchos decenios y sobre la base de cómo eran entonces las cosas o, al menos, de cómo parecían ser. ¡Siglo nuevo, propuesta nueva!

Mientras llegan o no esas propuestas, es sensato seguir debatiendo sobre los bienes o males del desorden establecido, de la economía de mercado, de la dictadura del G-7, y hacer propuestas organizativas y de lucha en torno a problemas de hoy y con el lenguaje y la mentalidad de hoy; tomando, como fuentes de inspiración, entre otros, los escritos de nuestros ilustres antepasados y de los grandes franqueadores de caminos. No es sensato seguir repitiendo estribillos de hace 100 ó 150 años o preconizar una realización de tareas en términos sustancialmente idénticos a los que se formulaban 3, 4 ó 5 generaciones atrás.

§10.— La tarea política de hoy: la lucha por reformas sociales

Lo que acabamos de ver revela la inviabilidad hoy de partidos de tipo bolchevique-leninista que luchen por la dictadura del proletariado. Eso, sin embargo, no quiere decir que no haya hoy sitio para partidos políticos dedicados a luchar por el ideal de una sociedad comunista.

Lo que pasa es que esos partidos no han de ser como los partidos comunistas de 1920 ó 1930 ó 1940. Menos aún claro, como los degenerados —y en parte corruptos— partidos pseudocomunistas occidentales de 1980, cuya completa bancarrota y traición son hoy palmarias.

Y no han de ser como los de entonces en unas cosas porque ya entonces era equivocado ser como eran, partidos dogmáticos y sectarios. Y en otras cosas porque hoy es inoperante mucho de lo que entonces podía valer, o al menos ser efectivo (en parte).

La mayor obsesión (o fijación, como ahora se dice) de los partidos comunistas de antaño fue el poder político. Eso venía de su dogma de que sin la toma del poder por la clase obrera y sus representantes políticos nada sustancial se puede alterar (aunque a veces se matizó tal dogma). Mientras se creyó en las perspectivas de la revolución proletaria, la dedicación era a prepararla. Cuando se dejó de creer en ella, la dedicación fue a participar en las instituciones políticas del sistema y a fraguar alianzas electorales que pudieran un día acceder a la gestión gubernativa por vía parlamentaria.

El marxismo nunca rechazó la lucha por las reformas y siempre buscó una unidad dialéctica —en parte contradictoria— entre esa lucha y la acción revolucionaria por el derrocamiento del poder burgués. Mas las perspectivas de reforma eran claramente insignificantes en comparación con las de cambio de estructuras socio-económicas mediante la revolución popular de masas.

Hoy creo que eso es equivocado. No sabemos, ni nadie sabe, hasta dónde pueden llegar las reformas sociales, mas sabemos que son posibles. No se me oculta que el principal factor de reformas sociales en los países capitalistas fue el régimen bolchevique y soviético; que la gran oleada de tales reformas se produjo hacia 1945, con el aplastamiento de la Alemania nazi por la Rusia de Stalin y el momento apoteósico de prestigio y grandeza de la URSS. Mas no fue el único factor. Ya antes de la revolución rusa habían empezado tímidas reformas, al principio parchecitos; en parte, claro, ya entonces se temía la insurrección obrera, mas es dudoso que el temor fuera muy grande (como lo prueba lo por sorpresa que cogió el Octubre rojo de Petrogrado a los detentadores de las cajas fuertes).

No sabemos hasta dónde pueden llegar las reformas. Hoy lo que vivimos son contrarreformas. Pero sabemos que puede haber reformas. Sabemos que, si en un momento los capitalistas han dedicado el X por ciento de sus ganancias a reducir el malestar social y el descontento de una parte de la población, puede incrementarse esa concesión en un 0,1%

mediante la lucha en la calle, la tribuna, la presión de ideas y de argumentos, y eso por venales y mendaces que sean los medios de comunicación del sistema.

Naturalmente, excede los límites de este artículo trazar un plan específico o detallado de una lucha por reformas sociales. Si es que llegaran a encontrar acogida mis actuales propuestas, los planes habrían de surgir entonces de unas bases amplias y con múltiples y discrepantes criterios, y venir consensuados y reelaborados periódicamente en función de los cambios de las prioridades de la gente.

Así y todo —a título indicativo de preferencias personales (y con la enorme autoridad que siempre le da al más modesto hijo de vecino representarse a sí mismo)— enumero algunas de las reformas por las que creo que cabría hoy luchar, en una situación como la española:

- Avanzar hacia la ciudadanía planetaria. Como primer paso, reconocimiento del derecho ilimitado de residencia y de nacionalidad española a todos los latinoamericanos.
- Reducción del sector privado de la economía. Como primer paso, devolver al estado todas las empresas desnacionalizadas por los gobiernos de la monarquía borbónica.
- Derecho a la movilidad. Gratuidad del transporte público urbano y de cercanías.
- Cuota obligatoria de empleo según el volumen de las ganancias de las empresas y su cifra de negocios. Nacionalización de aquellas empresas que incumplan esa cuota reiterada y gravemente.
- Restablecimiento de la legislación laboral protectora. Prohibición de los despidos injustificados (aun con indemnización): el trabajador ha de poder permanecer en su puesto de trabajo de por vida, salvo causa justificada. El patrón no ha de poder hacer en su empresa lo que le dé la gana, justo o injusto.
- Supresión de la jubilación obligatoria por edad. Todos tienen derecho a trabajar si están en condiciones de hacerlo.
- Derecho a la vivienda de alquiler. Creación de una gran empresa pública gestora de la edificación de inmuebles y de su arrendamiento para que todos puedan ser inquilinos con una renta módica, según sus ingresos, y en el mismo municipio en que trabajen. Congelación de los alquileres; abrogación de la vigente ley de arrendamientos urbanos.
- Abolición de toda la legislación sobre el suelo y la ordenación urbana que se ha promulgado desde la infame ley franquista de 1956. Retorno al urbanismo de servicio y obra pública defendido en el siglo XIX por Ildefonso Cerdá.
- Nacionalización de la industria farmacéutica y supresión de la medicina privada para que pueda existir un único servicio público de sanidad integrado y eficiente, que llegue por igual a todos y que cubra todo el cuidado a la salud (incluidas odontología y óptica).
- Salario mínimo interprofesional de 2.500.000 pts. Y, en el sector público, tope remunerativo máximo de 5 veces el salario mínimo.
- Amplísima oferta de empleo en el sector público, con cargo a los presupuestos generales del estado, para eliminar completamente el paro involuntario.
- Plena progresividad, sin techos, de todos los impuestos. Penalización fiscal de los acaparamientos improductivos o especulativos, en especial de aquella acumulación de propiedades que cause perjuicios medioambientales o sociales.

§11.— La lucha por reformas sociales y el socialismo de cátedra

En el último tercio del siglo XIX —y frente al comunismo por el que habían abogado Blanqui, Weitling, Engels y Marx, entre otros— se desarrollaron diversas tendencias sociales que adoptaron la denominación global de ‘socialismo’ (en algunos casos, la de ‘colectivismo’). A diferencia del ideal comunista —consistente en abolir la propiedad privada, haciendo que todos los bienes sean comunes—, el del socialismo se contentaba con hacer que sean sociales. Y eso, que de suyo no quiere decir casi nada, puede concretarse en que —según una frase que entonces no se usaba todavía— la propiedad, aun privada, cumpla una función social, o que la riqueza, aunque sea particular, esté subordinada al bien común o haya de usarse según pautas que permitan la satisfacción de necesidades sociales.

Varias de esas tendencias socialistas del último tercio del siglo XIX abogaron por una panoplia de reformas, que incluían derechos sociales (jubilación, atención sanitaria, alojamiento, etc), cierta regulación estatal de las relaciones laborales y un sector público de la economía; más en particular la constitución y el reforzamiento de un patrimonio estatal. A esa corriente —bastante variopinta— se le dio la denominación genérica de ‘socialismo de cátedra’. Marx, Engels y toda la tradición marxista combatieron ese socialismo de cátedra, dirigiéndole varios reproches:

- Uno era el de estar divorciados de la lucha de las masas laboriosas e ignorar las aspiraciones de las víctimas de la injusticia del sistema de mercado. Esos autores no se dirigían a las masas obreras, no se ligaban a organizaciones que se mezclaran con los afanes populares.
- Otro reproche era el de desconocer que, mientras perdure el poder de la clase capitalista, no es posible socialismo alguno, porque, siendo esa clase privilegiada la detentadora del poder político, será ella, colectivamente —y no el pueblo—, quien posea la riqueza estatal.
- Un tercer reproche era el de, con ese señuelo de un socialismo de estado, contribuir a afianzar el poder existente y a apartar a las masas explotadas de la lucha reivindicativa y revolucionaria.

Habría que estudiar en detalle aquellas polémicas para determinar en qué casos hayan sido justos los reproches y en cuáles no. Esas controversias son ahora agua pasada, algo de interés meramente histórico. Sea como fuere, y con la vista puesta en el futuro, no hay razón para abrazar incondicionalmente ninguna de las tradiciones progresistas que abogaron por una mayor equidad de la estructura social, ni para echar a la basura, sin miramientos, ninguna de aquellas corrientes, ni para seguir juzgándola según los términos —forzosamente sesgados— de una polémica que ya no tiene razón de ser.

§12.— Las nuevas condiciones sociales y económicas

Hoy las condiciones sociales son diferentes de las de hace cuatro o cinco generaciones; es perfectamente posible que cosas que se hayan dicho entonces, y que entonces no fueran correctas, sí sean correctas hoy. Es hoy un tanto problemático el protagonismo de la clase obrera como sujeto colectivo de la revolución.

Hurgando en esa concepción de las clases sociales del materialismo histórico, han aflorado dificultades desconocidas por los iniciadores de esa visión: ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que tales acciones o ideas de tales individuos sean imputadas a una colectividad —p.ej. a una clase social? (A menudo los escritores marxistas se han visto a sí mismos, cada uno, como genuinos representantes del proletariado y han atribuido a éste sus propios actos o sus propias ideas; cuando el auténtico líder dice o hace algo, es la clase obrera la que lo dice o hace, por él.)

Otra dificultad —estrechamente relacionada con la anterior (tal vez la misma con otra formulación): ¿qué criterio empíricamente comprobable hay para determinar el carácter de clase de las organizaciones, de las tendencias, de las fuerzas políticas?

Otra dificultad: ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que una colectividad social sea una clase —y no una mera capa, un estrato, un sector social?

Mas, al margen de esas y otras dificultades teóricas así, está una dificultad adicional sobre la clase obrera en su identificación marxista con el proletariado. Ya para Marx surgieron notorias dificultades a la hora de saber si de esa clase forman parte los guardias, los esbirros, los criados, los peluqueros, los camioneros, los camareros, los recaderos, los oficinistas. Al menos entonces estaba claro que había un núcleo duro —una masa compacta y mayoritaria en las poblaciones urbanas— de obreros propiamente dichos, de los que, en términos de economía marxista, producían mercancías con su trabajo: asalariados manuales fabriles, albañiles, mineros. Según la doctrina económica marxista, sólo los obreros propiamente dichos crean valor; sólo a ellos se arranca plusvalía; sólo ellos son explotados; y cada uno de ellos sería explotado exactamente en una determinada cantidad (a saber: en la diferencia entre el valor de su fuerza de trabajo y el valor de las mercancías por él producidas).

Aparte de las inextricables e insolventables dificultades de esa teoría del valor, y aparte del problema de saber si tal teoría es útil o necesaria, está —y eso es lo que me interesa aquí— el hecho de que, en cualquier caso, hoy todo eso está desdibujado. Hoy parece arbitrario decir que produce una mercancía —una mesa, p.ej— el operario que en el taller le da una capa de barniz, pero no el empleado que la baja al sótano, el cargador que la sube al camión, el distribuidor que la entrega a domicilio, el cajero que cobra el pago.

De otro lado, la nueva economía distribuida ha creado una masa enorme de pseudoindependientes, de personas cuyo lugar en las relaciones económicas reviste la forma de un contrato de obra o servicio o incluso de mera transacción comercial, pero que son cuasi-asalariados (p.ej. el trabajo a domicilio u otras formas de economía sumergida o semisumergida).

Es más, a menudo las masas operario-fabriles que aún existen pueden formar (sobre todo en países pobres) sectores relativamente privilegiados de la población, al paso que el desempleo puede llegar —en algunos de los países más golpeados por las injusticias del sistema mercantil— a azotar a las 3/4 partes de la gente. Esas condiciones no permiten cifrar las esperanzas en la lucha de las masas trabajadoras sindicadas o sindicables. (El reaccionario papel de los sindicatos en más de un caso no es, sin duda, independiente de esos cambios socio-económicos.)

Sí tiene sentido, por el contrario, seguir hablando del proletariado, o sea de la enorme y mayoritaria masa de la población carente de propiedad (que no tiene nada o casi nada —salvo algún bien de uso personal o familiar, como su vivienda). El desempleado que nunca ha obtenido ni obtendrá jamás un empleo no es un obrero, no es un trabajador, no es un empleado;

pero sí es un proletario; igual que lo es el que vive vendiendo pañuelos de papel o bolígrafos (no es un comerciante).

Menos justificado todavía sería reemplazar la noción marxista de clase obrera o proletariado por una noción vaporosa de «clase trabajadora» que abarcara también a arquitectos, ingenieros, directores de sucursales bancarias, gerentes de empresas, presentadores de televisión y pilotos de aviones. Dudo que en esa teoría pueda dilucidarse la actividad económica de esos colectivos. ¿Producen valor mercantil con su trabajo? ¿Extrae plusvalía el capitalista de ese trabajo? ¿Reciben salario, o sea el costo de la producción y reproducción de la fuerza laboral que se consume en el proceso?

Mas, en cualquier caso, no es eso lo esencial aquí. Lo que más nos interesa es otro asunto enteramente distinto: el de lo absurdo que sería depositar en ese amorfo colectivo «de trabajadores» o de asalariados, en tropel, las esperanzas de vehicular el movimiento de transformación social.

Ni la clase obrera, pues, en el sentido de 1900-1950 ni una presunta «clase trabajadora» en que quepamos todos. Las masas más desheredadas de la población terráquea no están incluidas ahí.

Eso no elimina el papel de las reivindicaciones laborales en un plan de reformas sociales. Claro que no. A pesar de esos cambios, la relación de dependencia laboral, el contrato de trabajo, sigue siendo importantísimo en la economía de mercado en que vivimos, y su regulación en sentido progresista y protector ha de seguir constituyendo un elemento significativo de las demandas sociales que hay que plantear. Mas la lucha por esas demandas no está hoy casada con el movimiento asociativo-reivindicatorio de un sector social claramente perfilado en el entramado de las relaciones económicas como lo era la clase obrera fabril de 1930.

§13.— Sociedad y Estado

Por otro lado, creo que había un error básico de Marx sobre el estado; error que me obliga a reconsiderar una de sus críticas al socialismo de cátedra. El error de base era la tesis de que el estado es una cosa y la sociedad otra.

Esa tesis no la inventa Marx, sino que la toma de los economistas burgueses del siglo XVIII y de la filosofía de Hegel. No dejaba de ser una novedad, que no se le hubiera ocurrido a ningún filósofo de la antigüedad, de la edad media o de buena parte de la edad moderna (aunque tal vez haya algún remoto precedente de ella en alguna de las versiones de la teoría del pacto social).

Desde el punto de vista de los economistas liberales burgueses, el estado, armazón política de la sociedad, se sobrepone a ésta, que está formada por los creadores de riqueza, los agentes económicos, que entran en relaciones contractuales en su actividad productiva y distributiva. La verdadera primacía la ostentan esos agentes económicos, mientras que el estado es un apéndice, una excrecencia, que ha de limitarse al papel mínimo de guardián del orden.

En Hegel la dicotomía entre sociedad y estado —que bebe en las mismas fuentes dieciochescas— se presenta con un cariz muy diferente, pues ahora es el estado el enaltecido como encarnación superior del espíritu objetivo y realizador de unos valores éticos más elevados.

En la teoría de Marx y Engels, el estado es una superestructura: es la organización político-coercitiva, que se sobrepone a la sociedad y que surge históricamente en el momento en que —como resultado de la diferenciación de clases sociales resultante del cambio de las relaciones de producción— hay una clase económicamente dominante que necesita tener a raya a las clases económicamente dominadas. El estado es, pues, el gobierno más su aparato represivo: el cúmulo de gendarmes, verdugos y carceleros que mantienen el orden a expensas de las clases dominadas. Una organización que surge en un período de la historia y se extinguirá cuando ya no haya clases sociales. Cada estado es instrumento de la clase dominante respectiva y, por lo tanto, lo que sea un bien del estado es una pertenencia de esa misma clase.

Creo que es fundamentalmente equivocada toda esa concepción. No hay más motivo para establecer ese distingo entre estado y sociedad que el que hay para postular un trío o un cuarteto de entidades colectivas (la colectividad política o estado; la económica o sociedad propiamente dicha; la cultural; etc). Tales distingos son artificiales. Es como distinguir una comunidad de vecinos como sociedad y esa misma comunidad como entidad administrativa (la Junta del inmueble más el administrador).

Ni hay realmente razones para pensar que haya una diferencia así entre lo que es gobierno y lo que es simplemente autoridad. Somos una especie social y en todas las especies sociales los grupos tienen a su frente a autoridades —incluso las de los insectos sociales. En otras especies de simios emparentadas con la nuestra también hay estratificaciones que se parecen a las humanas, e incluso alguna tendencia a la perpetuación transgeneracional de esa estratificación.

Si la sociedad y el estado no son dos entidades diversas, sino sólo una, el estado no se extinguirá nunca, a menos que se extinga la sociedad. Será verdad o no que un día todos los hombres obrarán de buena gana según las leyes y que no harán falta ni gendarmes ni puniciones. Aun entonces no tiene por qué dejar de haber códigos penales (sólo que no habrá necesidad de aplicarlos porque nadie hará nada prohibido). A pesar de mi convicción de que el ser humano es lo más valioso y de que lo mejor para un ser humano es la existencia y la proximidad de otros seres de esa misma especie, dudo que un día todos vayan a ser tan buenos como lo pinta ese cuadro idílico. No se da tal armonía en ninguna de las especies próximas a la nuestra; tal vez se dé entre las abejas o las hormigas, mas no parece darse entre los chimpancés o los macacos. Ni juzgo verosímil que vaya a darse entre nosotros. En cualquier caso, ya se verá.

Si la sociedad no es diversa del estado, los bienes del estado son bienes de la sociedad, gestiónelos quien en cada caso los gestione. Los bienes colectivos de una comunidad de vecinos pertenecen a ésta; son patrimonio suyo, sea quien fuere, en cada momento, el jefe de tal comunidad, tanto si actúa bien como si actúa mal. Mientras no sean enajenados, subsiste la posibilidad de que reviertan, al cambiar la dirección, para provecho de la comunidad.

Por otro lado, esa tajante dicotomía marxista desconoce que el hábito hace al monje. El gobernante que se coloca a sí mismo como defensor o tutelador del bien común tiene, en alguna medida, que actuar en aras de ese bien común; hasta el peor gobernante y el más corrupto e influido por los ricos. En alguna medida tiene que destinar al bien y al uso públicos al menos las vías, los caminos, los puertos, las calles, las plazas; ha de establecer y ordenar mercados y ha de velar —así sea en la medida menor posible— por impedir el fraude y el abuso.

No ha habido sociedad conocida sin alguna regulación de los mercados, sin alguna ley de pesas y medidas, sin alguna normativa de obligado cumplimiento para los contratos privados,

sin algún espacio público que —con un servicio también público— se mantiene, a expensas del erario colectivo, para el bien de todos. (Aunque de unos más y de otros menos.)

Todo eso admite grados. No es cuestión de todo o nada. Unos gobernantes han actuado más en aras del bien común, otros menos. Unas veces los bienes de titularidad pública han sido más, de hecho, bienes colectivos, bienes que aprovechen a todos; otras veces han sido más acaparados por los paniaguados del poder y los poderosos influyentes.

Mas el aumento del patrimonio público no es indiferente para los intereses de los pobres. Un patrimonio más abultado permite, en principio, más usos sociales, más presupuesto para orfanatos, asilos, escuelas, hospitales, correos, recogida de basuras, limpieza vial, alumbrado, suministros de agua. (Y ¡no digamos en la vida de hoy!: servicio ferroviario, subsidio de desempleo, jubilaciones, reparto de alimentos en casos de calamidad, vacunaciones, prevención y extinción de incendios, salvamentos, centros de acogida, polideportivos, y todo lo que no se han atrevido todavía a eliminar los desmanteladores neoliberales del estado del bienestar; bienestar muy relativo, pero que no está del todo ausente ni siquiera en Madagascar.)

Eso sí, tales bienes son de veras públicos sólo cuando son estatales. Los bienes municipales son propiedad de los empadronados en el municipio. Los provinciales, de los vecindados en la provincia. Los regionales, de las gentes de esa región. Sólo los bienes nacionales son de todos los ciudadanos del país. Y, desde luego, sólo los de una República planetaria serían patrimonio común de todos.

Hay una consecuencia paradójica que, de esa dicotomía marxista entre estado y sociedad, sacan algunos hoy, aunque, desde el punto de vista ortodoxamente marxista, es una aberración. Es lo que cabe llamar un ‘neoliberalismo con rostro humano’: la tendencia a oponer lo público y lo estatal, alegando que se trata de hacer más rica a la sociedad (o sea a los particulares) y menos rico al estado; para no caer en la exaltación de la propiedad privada, se distingue entonces entre propiedad privada —que es mala— y particular —que es buena—; habría propiedad pública particular, que sería la de cooperativas de trabajadores, municipios, asociaciones sin ánimo de lucro, ONG’s, ...

Todo eso es infundado. Persiga o no un ánimo de lucro una asociación (lo cual es también asunto gradual y relativo), en la economía de plaza el propietario particular se relaciona con otros por los mecanismos mercantilistas de la oferta y la demanda. Cuanto más crece el sector estatal de la economía, menos lugar hay para esas relaciones comerciales y más aspectos de la vida económica se rigen por normas de índole diversa de la del mercadeo. Pero, evidentemente, lo que no altera nada es el mero reemplazo de la empresa individual, o de la sociedad anónima, por una cooperativa. Las cooperativas de hoy son los grandes consorcios capitalistas de mañana, a menos que entre tanto hayan periclitado en la dura pugna mercantil. En el mercado el hombre es enemigo y competidor del hombre; la ganancia y la prosperidad del uno sólo pueden darse a expensas de la pérdida y la ruina del otro.

No hay, pues, alternativa a la propiedad nacional o estatal, que es la única pública de veras; y que es tanto más pública de verdad cuanto más forzadas se ven las autoridades —por la lucha de ideas y la presión social— a administrar esos bienes en provecho colectivo, para uso, disfrute y beneficio de todos y no de unos privilegiados.

En la lucha por el comunismo no es, pues, ocioso y baldío el aumento de la propiedad estatal y la nacionalización de sectores productivos, incluso sin previa alteración del gobierno. (Eso, naturalmente, no significa que sean irrelevantes los cambios de gobierno.)

Con esta posición nos apartamos tanto de los adeptos de un «socialismo apolítico», de sesgo cooperativista o municipalista, cuanto de quienes creen que no hay nacionalización que valga sin previa toma del poder político por los genuinos representantes de la clase oprimida, tesis que prácticamente destruiría la lucha por reformas sociales.

§14.— Lucha por reformas y apoyo a las revoluciones armadas

La lucha por reformas —delineada en los apartados precedentes— se diferencia tanto de la nebulosamente distante y problemática toma del poder por vía insurreccional cuanto de la demostradamente irrealizable escalada parlamentaria a los sillones gubernamentales (escalada imposible mientras haya propiedad privada que influya, como influye, en todos los resortes decisorios, que manipulan y manipularán siempre las elecciones y que —por si un día fracasaran en tal manipulación— tienen a su disposición el ejército).

A diferencia de cualquiera de esas dos quiméricas perspectivas, la lucha por reformas es viable, y de hecho se está dando; no hay más que vigorizarla, sustentarla en un rearme ideológico y moral y coordinarla mejor a escala planetaria.

Esa lucha por reformas sociales va acompañada de una lucha por reformas políticas; por una democratización que supere la asfixiante partitocracia (la pseudodemocracia oligárquica y caciquil que padecemos); más que nada —en un caso como el español— por la República. El nexo es obvio: esos cambios políticos serían favorables al ulterior avance de las reformas sociales (y precisamente por eso se opone la oligarquía a tales cambios políticos).

También está ligada esa lucha por las reformas al apoyo a las revoluciones armadas donde éstas sean posibles y necesarias (p.ej. hoy en Nepal, para derrocar a la monarquía); necesarias desde el punto de vista de amplias masas, no de minorías selectas.

En otros trabajos he hablado de qué condiciones han de reunirse para que tenga unas perspectivas razonables una insurrección, sin las cuales la insurrección es, no sólo temeraria, sino también injusta y condenable. (Un movimiento incruento puede ser erróneo y merecer nuestra discrepancia sin ser por ello condenable; no así un movimiento armado cuya acción se traduce en muertes y destrucciones.)

La lucha de masas y de ideas por las reformas sociales también ha de unirse a un apoyo a las víctimas de la agresión, el hostigamiento y el exterminio perpetrados por los EE.UU, la Unión Europea y sus testaferros, como la UNITA en Angola, los agresores ruandougandeses en el Congo, Israel, el integrismo islámico (Arabia Saudí, el Talibán y sus acólitos); un apoyo a todos los que luchan contra la supremacía de los EE.UU y la Unión europea, dentro o fuera.

Para esa lucha, hay que combatir en muchos frentes. Está el frente de las ideas, los argumentos, el debate. Nos dejan escasísimos resquicios; esos que nos dejan hemos de aprovecharlos. Ellos tienen la superioridad del dinero y de las ideas consagradas por el uso y la repetición; tienen la lógica del poder; nosotros tenemos la superioridad de la razón, el poder de la lógica.

No basta la lucha de ideas. Hace falta usar todas las formas viables y razonables de lucha pacífica y no-violenta. Y entre ellas, desde luego, la lucha política, la creación de amplios movimientos políticos masivos; mejor de partidos políticos de orientación comunista; que no tomen como eje de su acción, claro, ni la quimera de la insurrección ni la ilusión del acceso parlamentario al gobierno, sino que centren su labor en la movilización de masas y en el debate,

en la concienciación de la gente, en el uso de los resquicios institucionales, no con la expectativa de acceder a cargos de mando, sino con la de forzar —desde una oposición belicosa e incorruptible— a que los de arriba introduzcan reformas. Ésa es la diferencia entre un reformismo anticapitalista de combate y un reformismo arribista, corrupto, logrero, interesado y mendaz.

Mas el partido que hace falta no puede ser un partido monolítico que profese una doctrina determinada. Ha de ser un partido en el que tengan cabida todos cuantos sinceramente anhelan el comunismo, o sea una comuna planetaria de los seres humanos sin propiedad privada, en la cual todos los bienes sean propiedad colectiva de todos para el bien común.

Unos lo querrán desde una filosofía budista; otros desde ideas como las de Tomás Münzer; otros desde el materialismo histórico; otros sin tener ninguna convicción particular. Unos creerán que, tras el establecimiento de esa comuna, vendrá un porvenir anárquico, sin subordinación, sin poder político, sin que nadie tenga que mandar ni que obedecer, porque todos cumplirán escrupulosamente las leyes para el bien común; otros serán más escépticos o más realistas (o, si se quiere, pesimistas) y creerán que siempre habrá necesidad de unos órganos que hagan cumplir coercitivamente la ley. Unos harán una valoración de la historia y de tales o cuales figuras; otros, otra. Unos darán más importancia a tales facetas de la lucha; otros, a otras.

El partido comunista que hoy es posible y necesario es un partido sin filosofía oficial, sin teoría oficial en ningún campo. Un partido comunista sin dogmas. A la vez, un partido de gente íntegra, incorruptible, sin trepadores, sin chupones, en el cual el acceso a un cargo público no sirva nunca de medio de vida y menos de lucro.

Tal partido es posible y es necesario. Me temo, sin embargo, que va a tardar en constituirse. Abundan los arribistas y los que se aferran a un clavo ardiendo por unas prebendillas que de todos modos están condenados a perder porque los poderes fácticos ya no los necesitan. En el otro lado —y por extraño que pueda parecer desde fuera— quienes no se han rendido al sistema quieren resucitar lo de hace decenios y volver a levantar un partido bolchevique leninista, como si estuviéramos en 1930.

Lo aquí propuesto es, en lugar de anidar en el sistema, luchar contra él, en un enfrentamiento total a los intereses de las clases acomodadas, pero sin ilusiones, sin quimeras. Esta propuesta es perfectamente realista y susceptible de concitar una aprobación masiva y hasta la simpatía de la abrumadora mayoría de la población del orbe terráqueo.

Lorenzo Peña

2001-08-30