

# **La idea del socialismo en la historia**

**Enrique González Rojo Arthur**

**2009**

## PRIMERA PARTE: APROXIMACIÓN AL TEMA

### 1. Brevísima alusión al socialismo utópico destacando tres cosas: ausencia del concepto de clase, filantropía, voluntarismo.

Aunque hay muchos antecedentes del “socialismo” (en la sociedad primitiva, en el primer cristianismo, en las organizaciones comunales del medioevo –la *marca* alemana, la *zádruga* de los sud-eslavos, el *mir* ruso, etc.), el *socialismo* moderno nace en la primera mitad del siglo XIX , sobre todo en Francia e Inglaterra.

Las relaciones de producción generaron el socialismo, al que podemos denominar *ideología de la clase obrera*. A partir del medioevo, los trabajadores habían atravesado cuatro grandes etapas: la producción artesanal –que corresponde principalmente al feudalismo-, la cooperación simple, la manufactura y el maquinismo– que se asocian al capitalismo. El proletariado organizado por sus condiciones de trabajo, y víctima de una explotación multilateral inmisericorde, repudia la desigualdad y sueña con su emancipación. Algunos miembros de otras clases –baja nobleza, burgueses y, sobre todo, intelectuales- se hacen eco de esos sentimientos igualitarios (herederos de los de la *Conjuración de los iguales*) y elaboran un ideario al que acabó por dársele el nombre de *socialismo*. Este socialismo incipiente tiene también sus antecedentes inmediatos: uno, anterior a la Revolución Francesa, en Rousseau; y otro, en el proceso mismo de la revolución, en el movimiento de los igualitarios (Babeuf, Buonarroti, etc.). Los primeros socialistas son intelectuales. ¿Por qué? Porque el intelectual, al tener como base de su posición social, no un título de nobleza ni una propiedad industrial, sino sus conocimientos, posee la autonomía suficiente para pronunciarse a favor de la igualdad.

Los socialistas premarxistas no tienen una idea nítida de las clases sociales. Como no entienden con claridad la relación entre la estructura económica y las relaciones sociales que se polarizan en clases, carecen del concepto de *antagonismo*. Las clases están contrapuestas, tienen intereses en pugna y son la manifestación de la

desigualdad más *frapé* de la sociedad moderna; pero, apelando a ideales humanistas y echando mano de la buena intención, esos intereses pueden armonizarse primero e irse modificando poco a poco, vía un decidido reformismo, hasta lograr la verdadera igualdad.

Para llevar a cabo lo anterior se requiere la presencia de la *filantropía*. La liberación de la clase trabajadora es obra de las buenas conciencias. Aquellos capitalistas o nobles o intelectuales que aman al prójimo –como recomienda el mandamiento judeo-cristiano- serán los promotores del gran cambio para llevar al “cuarto estado”-como decían Babeuf y Buonarroti, aludiendo al proletariado- al poder. Si Lenin está convencido de que un *factor externo* al proletariado –la intelectualidad revolucionaria organizada como partido- es la *conditio sine qua non* de la conciencia socialista y la toma del poder por parte de los obreros, el primer socialismo cree que otro *factor externo*, pero ahora a los explotadores –la intelectualidad filantrópica- es el elemento imprescindible para lograr la anhelada igualdad. El filántropo es, en efecto, el encargado de convencer a los industriales y comerciantes a que hagan a un lado el “egoísmo de sus intereses privados” y sienten las bases, con una serie de reformas -que incluyen la formación de mutualidades, falansterios, bancos obreros, etc.- para un régimen igualitario y feliz.

Otra característica del socialismo –que llamarán utópico los marxistas- es el *voluntarismo*. Los socialistas utópicos no logran en general acceder, ya no digamos al materialismo histórico, sino ni siquiera al materialismo a secas, lo que les lleva a desligar las ideas de los intereses materiales, las proclamas de su posibilidad real de devenir eficaces. Caen entonces en lo que podemos llamar *el idealismo de la voluntad*. El voluntarismo les hace decir: “la sociedad industrial podrá autoemanciparse si así lo decide”, “el llamado cristiano a la igualdad es todopoderoso porque detrás del negociante y del trabajador está el hombre”.

## 2. Avatares de la palabra utopía.

La palabra *utopía* (no lugar) fue utilizada inicialmente, como se sabe, por Tomás Moro en su célebre obra que la incluye en su título<sup>1</sup> La

---

<sup>1</sup> *De optimus statu res publicae deque nova insula Utopia libellus (1516).*

utopía alude a un régimen que, aunque no existe, o no tiene lugar, podría y debería existir. La utopía nos coloca frente lo que es, lo que debería ser. La utopía se presenta con las atractivas excelencias de lo ideal. Algunas de las utopías más célebres -*La ciudad del sol* de Campanella (1602), *La nueva Atlántida* de Bacon (1627), *Las aventuras de Telémaco* de Fenelon (1699), *Viaje a Icaria* de E. Cabet (1840)<sup>2</sup>, etc.-, presentan este aspecto positivo: son construcciones del espíritu que implican un deseo de trascender lo existente. Se ha dicho en muchas ocasiones que, por más que las utopías pretendan ir más allá del presente e imaginar una isla o un mundo organizado por la razón y la justicia, no les es dable escapar del todo de su momento histórico y que, en alguna medida, no hacen otra cosa que idealizar algunos aspectos del orden existente y rechazar otros, los más negativos, para construir una sociedad imaginaria que sirva de modelo socio-político a los Estados existentes.

Marx y Engels utilizan el término utopía, en un sentido divergente al empleado por los clásicos del género. El uso que hacen de este concepto es francamente *peyorativo*, ya que identifican el pensamiento utópico con lo puramente imaginario. Seré más preciso: un planteamiento utópico es, para ellos, aquel en el que, aun encarnando algo deseable o francamente mejor a lo existente en sentido ideal, resulta irrealizable en el contexto de su pura formulación. Los utopistas piensan, por ejemplo, que el minucioso diseño de una organización social superior servirá de modelo a las colectividades del presente para iniciar un proceso de perfeccionamiento tendente a reconformarse en el sentido del ideal. Pero este planteamiento, aparentemente justo y atractivo, adolece de una falla fundamental: la de no esclarecer el camino concreto, derivado de las condiciones existentes, para llevar a los humanos de un mundo enajenado (feudal o capitalista) a su emancipación social socialista. Vamos a suponer que la utopía imaginada se identifique con una organización comunista –y éste es el caso de buena parte de las utopías clásicas y de las formulaciones de Owen, Cabet y otros-; si ese es el caso, resulta necesario preguntar ¿qué miembros de la sociedad existente van a empeñarse en la difícil tarea de crear un sistema productivo en el que va a desaparecer la propiedad privada? La sola pregunta nos hace evidente que no todos los integrantes de una nación van a ver con

---

<sup>2</sup> El *Viaje a Icaria* guarda una evidente relación con obras posteriores del género como *News from Nowhere* de William Morris y *Looking Backward* de Edward Ballamy

simpatía un programa social transformador de tal envergadura. O dicho de otra manera: la sociedad presente es una sociedad dividida en clases, y las clases no sólo tienen intereses contrapuestos, sino opiniones muy discrepantes sobre el futuro: los *poseedores* de plano van a estar en contra de la realización de la utopía comunista; los *desposeídos*, cuando carecen de conciencia de clase, también se manifestarán en oposición a ello. Si no se toma en cuenta, pues, la existencia y antagonismo de las clases, los intereses contrapuestos de las mismas y el grado de conciencia del proletariado –el potencial sepulturero del sistema-, la elaboración y la difusión de un modelo de sociedad desenajenada se queda en planteamiento utópico, como ensoñación sin fundamento, o como propósito –si es que se perfila como tal- decididamente irrealizable.

## 2.1 Reflexiones sobre los conceptos “socialismo” y “utopía”.

El par de vocablos que integran la expresión *socialismo utópico*, por lo general cargan consigo un buen número de imprecisiones y ambigüedades que un estudio como el presente se ve en la necesidad de esclarecer, diferenciar y hallar sus raíces sociales. Si, en un sentido muy general, entendemos por *comunismo* un régimen basado en la propiedad colectiva de los medios de producción, y por *capitalismo* un sistema en que impera la propiedad privada de los instrumentos productivos, el término *socialismo*, desde un punto de vista histórico, *ha ocupado un inestable lugar intermedio*: en algunas ocasiones ha sido aproximado de tal manera a la noción de comunismo que ha acabado por identificarse con ella; en otras, se le ha acercado tanto a la concepción de capitalismo -en alguna de sus modalidades- que resulta difícil deslindarlo de este régimen. Quizás pudiera decirse que esa oscilación del término se debe a que en la historia han aparecido, y siguen apareciendo, dos tipos de socialismo: el revolucionario y el reformista, lo cual nos explicaría el hecho de que, cuando el socialismo es extremista tiende a confundirse con el comunismo y cuando es reformista -como el de Willy Brandt, para poner un ejemplo- acaba por confundirse con el capitalismo. Probablemente la aclaración que acabo de realizar, no solucione del todo el problema del continuo desplazamiento del concepto de un extremo al otro, porque las expresiones de socialismo revolucionario y socialismo reformista aluden más que nada, o por lo menos implican en general el tipo de vía concebido –reformista o revolucionario- para acceder al socialismo,

y lo que se necesita dilucidar es la naturaleza de este régimen a diferencia de otros, si es que existe tal distingo. Transcribiré a continuación una importante aclaración de Engels sobre las razones que condujeron a Marx y a él mismo a titular el *Manifiesto* de 1847-1848 con el nombre de comunista: “cuando apareció no pudimos titularle Manifiesto *Socialista*. En 1847, se comprendía con el nombre de socialista a dos categorías de personas. De un lado, los partidarios de diferentes sistemas utópicos, particularmente los owenistas en Inglaterra y los fourieristas en Francia, que no eran ya sino simples sectas en proceso de extinción paulatina. De otra parte, toda suerte de curanderos sociales que aspiraban a suprimir, con sus variadas panaceas y emplastos de toda clase, las lacras sociales sin dañar en lo más mínimo al capital ni a la ganancia. En ambos casos, gentes que se hallaban fuera del movimiento obrero y que buscaban apoyo más bien en las clases ‘instruidas’. En cambio, la parte de los obreros, convencida de la insuficiencia de las revoluciones meramente políticas, exigía una transformación radical de la sociedad, se llamaba entonces *comunista*. Era un comunismo apenas elaborado, sólo instintivo, a veces un poco tosco; pero fue asaz pujante para crear dos sistemas de comunismo utópico: en Francia, el ‘icario’ de Cabet, y en Alemania, el de Weitling. El socialismo representaba en 1847 un movimiento burgués; el comunismo, un movimiento obrero. El socialismo era, al menos en el continente, muy respetable; el comunismo era precisamente lo contrario. Y como nosotros ya en aquel tiempo sosteníamos muy decididamente el criterio de que ‘la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma’, no pudimos vacilar un instante sobre cuál de las dos denominaciones procedía elegir. Y posteriormente no se nos ha ocurrido jamás renunciar a ella<sup>3</sup> No todos preferían el concepto de comunismo al de socialismo, como Marx y Engels. Proudhon, por ejemplo, era de otro parecer. En una carta que escribió en 1844 dice lo siguiente: “El socialismo no tiene conciencia de sí mismo, en la actualidad se denomina comunismo”<sup>4</sup>. La preferencia por el término socialismo tiene en el anarco-individualista Proudhon su razón de ser. Tomando en cuenta, en efecto, que el pensador francés plantea la necesidad de que la *sociedad* desplace a la *política*, y que no está en contra de la pequeña propiedad privada, es lógico que el término

<sup>3</sup> F. Engels, “Del Prefacio a la Edición Alemana de 1890” del Manifiesto del Partido Comunista, en *Obras Escogidas en 2 tomos*, Tomo I, op. cit., p. 17.

<sup>4</sup> Citado por Martín Buber, *Caminos de utopía*, Brevario No. 104 de FCE, México. 1955, p. 38.

*socialismo* le resulte más adecuado que el de comunismo para nombrar su tendencia renovadora.

Hay cierta confusión cuando se trata de saber con seguridad cuándo se empleó por primera vez la expresión *socialismo*. Algunos opinan que apareció inicialmente en Inglaterra: en el proyecto de estatutos, inspirado en Owen, de la “Asociación de todas las clases de todas las naciones” de 1835<sup>5</sup>. Otros, desplazándose al continente, están convencidos de que son los saint-simonianos en general, y Pierre Leroux en particular, quienes primero usaron el término (hacia 1833)<sup>6</sup>. Sea lo que sea, dos cosas parecen seguras: la primera, que el vocablo *socialismo* surge en la década de los treinta del siglo XIX o en el período de Luis Felipe; la segunda, que el término nace asociado al reformismo más que a la revolución. Si identificáramos el concepto de *socialismo* con un anhelo de transformación radical, un proyecto anticapitalista o la noción de comunismo en el sentido que le dan a este término Marx y Engels en *El Manifiesto*, los más célebres socialistas franceses (Saint-Simon y Fourier) no serían socialistas, porque en ellos no existe la tajante negación de la propiedad privada sobre los medios de producción. A reserva de tratar de modo detallado la posición de Saint-Simon, puede asentarse que, siendo para él la contradicción principal del sistema emanado de la Revolución francesa la existente entre los *parásitos* u *ociosos* y los *productores*, y entendiéndolo por esto no sólo los obreros sino los industriales, los técnicos, los científicos, el maestro de Thierry y de Comte, no cuestiona, ni por asomo, la propiedad privada de los medios productivos, cuestionamiento que generaría un peligroso deslinde entre poseedores y desposeídos, cuando a su parecer es necesaria la unidad de ambos para combatir a los elementos parasitarios del sistema (aristócratas, rentistas, alto clero, etc.). Fourier, por su lado, era un ferviente seguidor de Rousseau y lejos de pensar como Saint-Simon en un programa industrial y tecnocrático, era partidario de la organización comunal afín a la pequeña comunidad agrícola. En los *falansterios*, en efecto, “se preservaría la vida personal y la propiedad privada” y sería una institución “abierto a las inversiones capitalistas: estos requisitos explican a las claras por qué no puede describirse a

---

<sup>5</sup> Martín Beuber, op. cit., p. 36.

<sup>6</sup> C.G.Cole, *Historia del pensamiento socialista*. T. I, *Los precursores (1789-1850)*. FCE, México, 1957, p. 66.

Fourier como un comunista”<sup>7</sup>. Además de Owen –que sí tuvo una franca etapa socialista (comunista)- eran abiertamente comunistas, o socialistas radicales, los partidarios de Weitling en Alemania y los icarianos, los blanquistas y los saint-simonianos en Francia<sup>8</sup>.

Me trasladaré ahora del concepto de *socialismo* al de *utopía*. La utopía es, en el sentido peyorativo de la expresión, no un ideal o un proyecto, la búsqueda o el propósito de la acción, sino *la ilusa trayectoria que supuestamente nos conducirá al fin deseado*. La utopía padece de la enfermedad de lo irrealizable o la maldición de lo imposible, porque aquello que anhela, si acaso es factible, no puede llevarse a buen término con los *medios* que emplea o pretende emplear. Tanto el socialismo (reformista) como el comunismo elemental son utópicos porque, independientemente de sus diferentes apreciaciones, por ejemplo, de la propiedad privada, carecen de una concepción justa de los *medios* indispensables requeridos para la obtención de su escatología. Es importante hacer notar, en llegando a este punto, que (en los siglos XIX y XX y en lo que va del actual) no sólo hay planteamientos socialistas o comunistas utópicos, sino formulaciones capitalistas de igual signo. Más aún. El régimen capitalista no puede vivir sin alentar lo que podríamos designar la *utopía de la democracia plena*. Las perpetuas invectivas contra la corrupción, los incesantes llamados a la transparencia y la rendición de cuentas, la exigencia permanente de respetar la legalidad o de no violar la constitución adoptada, las proclamas ininterrumpidas de respetar los derechos humanos, las demandas cotidianas de acatar los principios racionales o las normas éticas, etc., son, la mayor parte de las veces, tan fantasiosas como irrealizables. ¿Cómo lograr tales requerimientos en un sistema en que el lucro es el personaje fundamental de la actividad económica, en que el hambre insaciable de dinero y de poder tienen don de ubicuidad, en que la doble moral es el pan nuestro de todos los días?

Todo reformismo superficial es utópico. Los “pequeños cambios” y las grandes promesas, los “avances democráticos” y las constantes postergaciones revolucionarias, no aproximan el régimen capitalista a su disolución, ni llevan paso a paso y gradualmente a la colectividad

---

<sup>7</sup> George Lichtheim, *Los orígenes del socialismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1970, p. 40.

<sup>8</sup> Los discípulos de Saint-Simon, o varios de ellos, terminaron por negar la propiedad privada de las condiciones materiales de la producción. Tal el caso de Bazard, Enfantin y Leroux.



hacia el socialismo. Lo que hacen más bien es *consolidar* la formación capitalista, crear falsas expectativas y ser uno más de los factores que impiden o dificultan una transformación profunda. El reformismo no debe ser tomado como fin, sino como medio, no se cansaba de señalar Rosa Luxemburgo, para salirle al paso no sólo al revolucionarismo abstracto y catastrofista, sino al reformismo superficial, oportunista y utópico.

Vuelvo a las relaciones entre socialismo y comunismo. Antes del surgimiento de la concepción marxista madura, como dije, las diferencias entre ambos conceptos no eran siempre del todo claras. Incluso cuando surgen los grandes partidos obreros, como el Partido Socialdemócrata Alemán –después de la desaparición de la Primera Internacional-, el nombre que se le da a la nueva organización es un término más cercano al concepto de socialismo –un apócope de socialismo democrático- que a la noción de comunismo, y la Segunda Internacional, más que nada un conglomerado de partidos socialdemócratas, universaliza esta denominación<sup>9</sup>.

Es importante tomar en cuenta que las reflexiones de Marx acerca de la sociedad futura, lo llevan a plantear la tesis de que no es posible pasar abruptamente del capitalismo al comunismo sin un *régimen de transición*. De aquí emana la idea de las dos fases: la de transición y la de la fase superior o comunista. Marx caracteriza la primera del modo siguiente: “De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se *ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede”<sup>10</sup>. A diferencia de esta primera fase, la fase superior surge ya y se desarrolla sobre una base no capitalista. Marx la caracteriza así: “En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea sólo un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de todos los

---

<sup>9</sup> Sólo mucho después, cuando sobreviene la bancarrota de la Segunda Internacional, Lenin rescatará de nuevo la denominación de *comunista*, como después veremos.

<sup>10</sup> “Crítica del Programa de Gotha”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas en Dos Tomos, T. II*, op. cit., p. 16.

individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!.<sup>11</sup>

Para Marx la primera fase de la sociedad comunista es la *dictadura del proletariado*, es decir, la etapa de transición en que se destruye el sustentáculo material del régimen capitalista –por medio de la socialización de los medios de producción-, se aniquila la fuerza política de la clase burguesa y sus previsibles forcejeos contrarrevolucionarios y se sientan las bases para acceder a la fase superior del comunismo. La palabra *comunismo* está, por consiguiente, tomada en dos sentidos: en sentido amplio, hace referencia al sistema económico-social que sustituirá a la formación capitalista y del que podemos discernir dos fases: la inferior y la superior; en sentido estricto, alude exclusivamente a la fase superior del nuevo sistema. La primera fase, en cambio, ha recibido el nombre de *socialismo*. Lenin dice, por ejemplo, “en la primera fase de la sociedad comunista (a la que suele darse el nombre de socialista), el ¡derecho burgués! no se suprime completamente...”, etc.<sup>12</sup>

El socialismo científico –la parte del materialismo histórico que analiza la gestación revolucionaria del nuevo sistema de producción y vida en que “se expropia a los expropiadores” (Marx)- no se limita, pues, a oponer los términos de socialismo y comunismo, como ocurría con los socialistas premarxistas, y sigue ocurriendo con muchos “teóricos sociales” de la actualidad, sino que establece una vinculación dialéctica de principio entre el *socialismo*, como fase primera, transitiva, y el *comunismo* como fase superior.

### **3. ¿En qué sentido es científico el socialismo científico?**

Una primera observación al respecto es la de que, al hablar aquí de científicidad, no se alude a un conocimiento acabado y definitivo, sino, como en toda práctica científica, a un conocimiento en permanente

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 17.

<sup>12</sup> V. I. Lenin, “El Estado y la Revolución”, en *Obras Escogidas en Dos Tomos*, T. II., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, p. 254.

proceso de perfeccionamiento y autocrítica. El salto de un socialismo utópico a un socialismo científico no se da espontáneamente ni es el producto voluntarista de las buenas intenciones. Este tránsito, que es una clara revolución teórica, presupone, además de condiciones históricas favorables, la gestación de la concepción materialista de la historia y la metodología emanada de su *corpus* conceptual. Es importante subrayar que no sólo el socialismo –como socialismo utópico- preexiste a la *ciencia de la historia* (o al materialismo histórico) –ya que Fourier, Owen, Cabet, Considerant, etc., pueden ser considerados sin reservas como socialistas-, sino que dicho socialismo no científico también aparece en el Marx joven (y en el joven Engels) con anterioridad a las formulaciones histórico-científicas que se condensan en el nombre de *marxismo*. Marx y Engels no siempre fueron marxistas, como el Kant de la *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo*(1755) aún no era kantiano o como el Freud del *Proyecto de Psicología*(1895) todavía no era freudiano. Los cambios de perspectiva en lo social y en lo individual mantienen aquí cierta similitud: el socialismo científico nace como una crítica del socialismo utópico, y el marxismo constituido (por el Marx maduro) irrumpe como un *saldar cuentas* con el humanismo del joven Marx. Los dos procesos están vinculados: Marx puede criticar al socialismo utópico desde las posiciones del socialismo científico porque, ha roto o, de manera más compleja, va rompiendo con los residuos no científicos (humanistas e historicistas) de su socialismo juvenil.

Característica relevante del socialismo científico es que se rebela contra el método metafísico de especulación y lo sustituye por la interpretación materialista y dialéctica de la historia. El método metafísico de pensar –dice Engels- “absorbido por los objetos concretos, no alcanza a ver su concatenación, preocupado con su existencia, no para mientes en su génesis ni en su caducidad, concentrado en su estatismo, no advierte su dinámica, obsesionado por los árboles no alcanza a ver el bosque”<sup>13</sup>. El socialismo utópico sabe que hay ricos y pobres, ideologías y pareceres diversos, desigualdad galopante. Sabe del trabajo agotador de hombres, mujeres y niños. No ignora la existencia de crisis económicas y hasta vislumbra, con Fourier, la injusticia perpetrada por los hombres y el sistema contra la mujer; pero no sabe hallar el vínculo real entre estos

---

<sup>13</sup> F. Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico” en *Obras Escogidas en 2 Tomos*, de Carlos Marx y Federico Engels, T II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952, p. 121.

fenómenos, no tiene una visión de conjunto de ellos y está incapacitado para advertir el proceso histórico –que implica génesis, caducidad y muerte- a que se hallan sometidos. La aplicación del materialismo histórico llevada a cabo por Marx y Engels, al estudio de la sociedad capitalista .-desde su génesis en el siglo XVI hasta el siglo XIX- arroja, dicho sucintamente, el siguiente resultado: a diferencia de la economía artesanal propia del feudalismo de la Edad Media –en que los artesanos, con excepción de los aprendices, eran dueños de los medios de producción- el régimen capitalista, iniciado históricamente con el complejo proceso, sangriento y revolucionario, llamado por Marx de *acumulación originaria*, tiene como su carácter más relevante el que el obrero deja de ser dueño de sus medios productivos y se convierte, por eso mismo, en *proletario*. Varios elementos privilegiados de los burgos –comerciantes, usureros, maestros y oficiales de los gremios, etc.- mediante una serie de acciones que pueden ser calificadas, en general, de delincuenciales y depredadoras, incautan los medios de producción y se convierten en capitalistas. Los dos personajes del drama – *capital y trabajo asalariado*- aparecen entonces en la palestra histórica. El feudalismo ya era una economía mercantil; con frecuencia los talleres artesanales rebasaban el autoconsumo y destinaban una parte excedentaria de su producción al mercado. Pero la esencia de esta economía mercantil se basaba en el *intercambio simple de mercancías* que operaba con intermediación del dinero y la presencia de una banca crediticia y comercial incipiente. La fórmula *Mercancía (M)-Dinero (D)-Mercancía (M)* habla de que los operarios de un taller artesanal crean *mercancías* o destinan una parte de sus productos a la circulación, con el objeto de obtener el *dinero* necesario para adquirir otras *mercancías* que les hacen falta, producidas por otro taller o por los campesinos. En *M-D-M* se *vende para comprar*. Una economía basada en el intercambio simple de mercancías presupone, como puede advertirse, una división social del trabajo bastante desarrollada. El nacimiento del capitalismo –la *acumulación originaria*- y su dinámica subsecuente –la *reproducción ampliada*- ponen de relieve una modificación de la fórmula mercantil: la *M-D-M* es sustituida por *Dinero (D)-Mercancía (M)-Dinero incrementado (D')*. El capitalista –en las etapas de la cooperación simple, la manufactura y el maquinismo- invierte una determinada cantidad de *dinero* con la finalidad de obtener –producida por la fuerza de trabajo asalariada- una *mercancía* que cambiará por *dinero* incrementado. En *D-M-D'* se *compra para vender*. Aunque, por

cierto tiempo, las dos fórmulas coexisten, porque el interés de algunos sigue siendo la producción como medio para obtener bienes y la de otros la de hacerse de beneficios, poco a poco la fórmula  $D-M-D'$  impone su hegemonía y tiende a desplazar a la otra. ¿Cuál es la esencia de la forma capitalista de producción? No es otra que el *lucro*. El hecho de que, en  $M-D-M$ , los extremos de la fórmula, las dos  $M$ , sean de diferente *cualidad* –porque su contenido satisface diversas necesidades–, pero, en general, de la misma *cantidad* –porque las mercancías que encarnan el mismo tiempo de trabajo son intercambiables–, y de que, en  $D-M-D'$ , los extremos de la fórmula, las dos  $D$ , sean por lo contrario de diferente *cantidad* –porque la segunda  $D$  encarna un incremento–, pero conserven la misma *cualidad* –porque el dinero es una mercancía *sui géneris* que tiene siempre, como valor de uso, servir de intermediario para el intercambio de mercaderías–, nos habla de que lo que busca el capitalista, cuando usa el dinero como capital, es, más que nada, obtener periódicamente un beneficio que le permita reproducir su capital y obtener una renta cada vez mayor. El secreto de que el dinero–capital sea un *dinero progresivo*, esto es, un dinero que se metamorfosea en más dinero tras de atravesar el complejo proceso de la producción, reside en la extraña circunstancia de que en el mercado hay una mercancía específica que tiene la virtud no sólo de reproducir su valor sino de generar nuevo valor (o plusvalía): se trata de la fuerza de trabajo. Aquí nos tropezamos con una de las realidades claves y definitorias del sistema productivo capitalista: la *explotación*. Muchas son las personas que no quieren o no pueden advertir que el capitalismo –además de depredador de la naturaleza– es un régimen de explotación, en que la riqueza de unos cuantos se genera en el trabajo no retribuido de la clase trabajadora. La explotación está velada por los mecanismos de la economía capitalista y por los subterfugios embaucadores de la ideología. Pero la gran importancia histórica de la economía marxista, entre otras cosas, reside en el hecho de haber develado la forma y el contenido de la explotación de unos hombres por otros. Para esclarecer tal cosa Marx divide la jornada de trabajo en dos segmentos: el trabajo *necesario* y el trabajo *excedente*. En regímenes precapitalistas, esta dicotomía –y el atraco al trabajo que presupone– resulta evidente porque se realiza no sólo en diferente tiempo, sino en diverso espacio. Cuando, por ejemplo, los siervos de la gleba trabajaban *para sí* en las tierras a ellos reservadas y trabajaban *para otro* en las tierras colectivas del señor feudal, resultaba obvio para

todo mundo que el conde o el duque vivían a costas del trabajo ajeno. Pero cuando surge el taller manufacturero o la fábrica industrial, la jornada del salariado oculta en cierto modo la diferencia entre el trabajo *para sí* y el trabajo *para otro*. Ciertamente laborar ahora en el mismo lugar –el taller o la usina- esconde lo que no puede ocultarse en el trabajo desempeñado en diverso lugar; pero Marx muestra que el trabajo realizado en una jornada, aunque se lleve a cabo en el mismo *locus* se materializa en un tiempo, medido por horas, en el que, si analizamos el asunto con profundidad, reaparece el *tiempo necesario* - o trabajo que ejecutan los obreros para adquirir los bienes y servicios indispensables para su sobrevivencia- y el *trabajo excedente* –o trabajo no remunerado que va a parar a manos del dueño de los medios de producción. Algo que coadyuva esencialmente al ocultamiento de la explotación, lo hallamos en el hecho de que la mercancía *fuerza de trabajo* se vende en general por su valor, y su valor no coincide con el valor de todo lo que produce, sino únicamente con lo producido durante algunas horas de su desempeño, que se encargan de completar el salario (o *valor de cambio*) que habrán de devengarle y que tiene como fundamento (o *valor como sustancia*) el trabajo socialmente necesario para producir los bienes y servicios indispensables para su subsistencia. Si en una jornada de 8 horas, lo producido en 4 equivale a su salario, lo gestado en las otras 4 horas conforma valor *no pagado*, plusvalía. Hablar de *dinero progresivo* es hablar de plusvalía, hablar de plusvalía es hablar de explotación y hablar de explotación es hablar de antagonismo. En el capitalismo hay clases y lucha de clases. La lucha de clases puede ser latente o manifiesta. A veces, parece haber paz social. Los capitalistas se hallan felices de explotar a sus trabajadores en un clima de aparente armonía social. Pero, como los intereses del capital y el trabajo no sólo son diversos, sino antagónicos, tarde o temprano se transita de la forma latente de la lucha de clases a su forma manifiesta que puede desembocar, incluso, en convulsiones sociales y guerras civiles.

La interpretación materialista de la historia nos proporciona, además, la siguiente tesis: “las últimas causas –dice Engels- de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres ni en la idea que ellos se

forjen de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y de cambio”<sup>14</sup>

El modo de producción e intercambio de mercancías determina las relaciones de producción en una fase dada de la historia. “El conjunto de estas relaciones de producción –asienta Marx- forma la estructura económica, la base real sobre la que se levanta la supraestructura jurídica y política”<sup>15</sup>. Si tomamos en cuenta estas palabras –y otras muy similares que aparecen frecuentemente en Engels-, podemos hacer una diferencia entre *estructura* o *base* –las relaciones de producción y cambio- e *infraestructura* –la producción. La producción, o mejor, las fuerzas productivas implican tres elementos: el sujeto del trabajo, los medios de producción y el objeto sobre el que se trabaja (materia prima, etc.). El grado de desarrollo de las fuerzas productivas da pie a que se formen nuevas relaciones de producción. Pondré dos ejemplos. La producción en las comunidades primitivas – gens, fratrias, hordas, etc.- podía ser *insuficiente*, es decir que determinados productos elaborados por el grupo no alcanzaban para satisfacer las necesidades colectivas; esto generaba una economía *autoconsuntiva* que elabora productos, pero no mercancías y que tenía reglas específicas de distribución. El desarrollo de las fuerzas productivas –generada por el tránsito, por ejemplo, del nomadismo al sedentarismo o por una complejización de la división del trabajo o por el descubrimiento o la confección de mejores instrumentos de producción- lleva más tarde no sólo a que la creación de ciertos productos sea *suficiente* para el grupo, sino que *exceda* sus necesidades. Cuando el producto se destina al cambio –y puede destinarse a él si la producción pasa de una escala insuficiente a una escala sobrante- surge una economía mercantil, y ésta crea la situación propicia para que aparezca la propiedad privada. La mayor parte de las veces, al parecer, el desdoblamiento primitivo de la comunidad en poseedores y desposeídos no se generaba de manera endógena, sino exógena, es decir, no se dividía el colectivo en amos y esclavos, sino que las comunidades vencidas en los permanentes actos de guerra de la *sociedad antigua* (Morgan), eran reducidas a la esclavitud y obligadas a producir las mercancías que, primero por el trueque, y después a través de la intermediación monetaria,

---

<sup>14</sup> *Ibi.*, p. 126.

<sup>15</sup> “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política” en *Obras Escogidas en 2 Tomos* de Carlos Marx y Federico Engels, op. cit., p. 373.

beneficiaban a la comunidad poseedora, ya que se producían ciertas mercancías con el objeto, vía la operación de cambio, de obtener otras. En este ejemplo, tomado de la antropología, se ve con claridad, entonces, cómo la forma de la producción o el desarrollo de las fuerzas productivas *provoca* la conformación de nuevas relaciones de producción, y en qué sentido la estructura o base de la sociedad tiene en el fondo una infraestructura que es un factor dinámico permanente. Otro ejemplo nos lo proporciona la *acumulación originaria del capital*. La génesis del capitalismo se debe a dos factores principales que son expresión directa de la infraestructura productiva: la excedencia de productos y la excedencia de mano de obra. En efecto, dada una singular complejización de la división del trabajo, que constituye la *riqueza de las naciones* (Adam Smith), los productores particulares empezaron a producir excedentes aquí y allá. Con este proceso económico coincide la afluencia de mano de obra –libre de posesiones y libre de contratarse con un patrono u otro- que, por diversas circunstancias, se desplaza del campo a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida. La vinculación de estos dos procesos, que tiene que ver con la infraestructura productiva, genera las relaciones de producción capitalistas, ya que despliega la oportunidad para que unos se adueñen de los medios de producción y otros se vean obligados a vender o rentar su fuerza de trabajo a cambio de un salario.

Las relaciones de producción, además de la producción y el intercambio de mercancías, implican determinadas relaciones de propiedad, las cuales no son, como aclara Marx, sino las formas jurídicas que asume la posesión. La estructura económica determina directamente, entonces, la existencia de las clases sociales y su lucha y, a través de ésta, la *supraestructura* que comprende lo jurídico-político y lo ideológico. Las principales instituciones de la sociedad burguesa –el Estado y el gobierno, los tres poderes, los tres niveles de gobierno, los partidos políticos, etc.- no son, en el fondo, sino expresión de la estructura económico-social. Conviene subrayar, sin embargo, el peligro de caer en la simplificación y el mecanicismo al interpretar este esquema. Por ejemplo, es una interpretación reductivista y metafísica creer que la infraestructura productiva determina directa y mecánicamente la supraestructura. Plantarlo así, sería olvidar una mediación fundamental –las relaciones de



producción- y dar una versión deficitaria de un proceso sumamente complicado.

Resulta necesario aclarar, además –y en esto hay que seguir a Engels-, que la relación entre la estructura y la supraestructura no es automática y lineal. Nada de pensar que la estructura es la causa y que la supraestructura el efecto. Una interpretación dialéctica del fenómeno revela que no sólo actúa la estructura sobre la supraestructura, sino que ésta reacciona sobre la primera, con lo cual se conforma una muy compleja *acción recíproca* en la cual sólo en *última instancia* (Engels) acaba por imponerse la estructura. Algo semejante, diría yo, ocurre con la infraestructura y la estructura: entre la producción y las relaciones de producción no hay una causación lineal, sino también una acción mutua, en la que sólo *en fin de cuentas* predomina el carácter y grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

### **3.1 Conformación del socialismo científico.**

El socialismo científico, al mismo tiempo que critica al socialismo utópico, se conforma como una parte esencial de la interpretación materialista de la historia. Entre el socialismo científico y el socialismo utópico de todos sabores y colores no hay una diferencia de grado o una superación evolutiva, sino una ruptura teórico-práctica constitutiva. Una vez que nace el socialismo científico –o, por lo menos, que elabora algunos de los factores esenciales y definitorios que lo van estructurando- su función es doble: por un lado, expresar cada vez con mayor profundidad, el conjunto de conceptos, leyes, conjeturas y comprobaciones que integran su cientificidad y, por otro, criticar sin descanso al socialismo utópico del pasado, el presente o el futuro.

La crítica que el socialismo científico endereza contra el utópico, se realiza inicialmente a la luz de los principios, las tesis y las leyes de tendencia del materialismo histórico que, de manera abreviada, expuse en el inciso precedente. Un socialismo que ignora qué es la naturaleza del capitalismo, cuándo y cómo surgió, cuáles son las etapas históricas que presenta a partir de la acumulación originaria del capital –que es su acta de nacimiento-, etc., no puede ser científico ni aclarar de modo pertinente el camino que se precisa recorrer para abandonar el mundo enajenado en que vivimos y construir el socialismo, como fase primera de la sociedad comunista. Los

socialistas utópicos ignoran el proceso genético del capitalismo –su acumulación primitiva- y algunos caen en la concepción anacrónica de suponer que el capitalismo existe como sistema productivo desde la más remota antigüedad. Ignoran la esencia del modo de producción capitalista –la gestación más que de productos, de *plusvalía*- y no entienden el antagonismo de intereses que ello provoca. Engels escribe, aludiendo a las tareas propias del socialismo científico emergente: “De lo que se trataba era, por una parte, de exponer ese modo capitalista de producción en sus conexiones históricas y como necesario para una determinada época histórica, demostrando con ello también la necesidad de su caída y, por otra parte, poner al desnudo su carácter interno, oculto todavía. Este se puso de manifiesto con el descubrimiento de la *plusvalía*”<sup>16</sup>. El socialismo utópico, en efecto, pierde su base y se desmorona tan pronto aparece el concepto de plusvalía. La razón de ello estriba en que el esclarecimiento de lo que es y cómo surge la plusvalía torna visible que la esencia del capitalismo es la explotación, es decir, que el enriquecimiento de los menos depende, en general, del trabajo esclavizado de los más.

Puede haber otras formas de enriquecimiento -hoy en día (2008) ocupa un lugar privilegiado la especulación financiera y bursátil, para no mencionar el narcotráfico o el tráfico de armas y personas, etc.-, pero el mecanismo esencial por medio del cual el capital se incrementa y, además de reproducirse, arroja al poseedor un beneficio permanente traducido en bienes de primera necesidad y lujo, es la explotación de la fuerza de trabajo. Los intereses de las dos clases contrapuestas del régimen capitalista son, más que diversos o diferenciados, francamente antagónicos. Este antagonismo se muestra con toda claridad no únicamente en la lucha economicista de la clase obrera por obtener mejores salarios –lucha que choca con los intereses de los patronos que pugnan por reducirlos o mantenerlos dentro de un rígido “tope salarial” con el propósito de incrementar sus beneficios- sino en la pugna de los obreros conscientes en contra de la propiedad privada de los medios de producción y la rabiosa defensa de ésta por parte de los propietarios. El descubrimiento de la plusvalía muestra, pues, el carácter *explotador* del capitalismo, y éste pone de relieve el antagonismo de intereses de las dos clases esenciales del sistema: la clase capitalista y la clase obrera. Una de las mayores

---

<sup>16</sup> F. Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico” en *Obras Escogidas en 2 Tomos* de Carlos Marx y Federico Engels, op. cit., p. 125.

debilidades del socialismo utópico es la de creer o esperar que ciertos elementos exteriores al proletariado –filántropos, capitalistas, el Estado, etc.- tarde o temprano, movidos por la compasión, el servicio o el amor, tenderían su mano a los obreros y menesterosos en general y los ayudarían en el proceso emancipatorio que daría a luz una sociedad igualitaria en que desaparecerían para siempre las injusticias, los privilegios, las guerras y el nefasto e irracional orden existente. El marxismo denuncia estas “falsas esperanzas” del socialismo utópico haciendo notar, en efecto, que las clases sociales de la formación capitalista son *antagónicas*, lo cual implica que los obreros no pueden alimentar ilusiones en que los capitalistas destruyan la propiedad privada o permitan que otros elementos ajenos al salariado (el Estado, por ejemplo) la hagan desaparecer. De ahí que Marx, desde el inicio de los “Estatutos generales de la Asociación Internacional de Trabajadores”, diga que “la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos”<sup>17</sup>.

### **3.2 Ilusiones sobre el carácter del Estado.**

Otro tema importante en que, por lo general, muestran su pensamiento ilusorio los socialistas utópicos es el del Estado. Ignorantes de la interpretación materialista de la historia, que pone de relieve la preeminencia de las relaciones económico-sociales sobre las jurídico-políticas, no advierten el carácter supraestructural que posee el Estado. Para el marxismo el Estado es, en efecto, un aparato –conjunto de instituciones- subordinado, en general, a los intereses básicos de la clase que está en el poder. Verdad es que, en algunos casos, puede haber cierto desarreglo momentáneo entre los intereses de la clase en el poder y la actuación del Estado –en etapas de confusión política y conflicto social-; pero en ellos surge inexorablemente la tendencia hacia su armonización. Todos los socialistas utópicos que se imaginaron que el Estado, al que suponían la encarnación misma de lo racional, podría participar en la desaparición de la sociedad inequitativa y salvaje en que se vivía en el siglo XIX y en la construcción de un mundo igualitario y justo, pecaron de ilusos y mostraron que el talón de Aquiles de su teoría y su práctica se hallaba en el componente quimérico y acientífico de su concepción.

---

<sup>17</sup> En *Obras Escogidas en Dos Tomos*, op. cit., p. 398.

Veamos brevemente un solo caso: El de Louis Blanc (1811-1882). Durante el período que va desde poco antes de 1848 (en que, además de París, varias capitales y ciudades importantes de Europa serán incendiadas por la revolución democrático-liberal) hasta 1871 (cuando se conforma la Comuna de París), adquieren fama e influencia entre los trabajadores y los menesterosos parisinos las tesis económico-políticas de Louis Blanc. Nacido en España, hijo de una española y un emigrado francés, Blanc, dedicado al periodismo y a la abogacía, escribió, entre otros libros, uno que alcanzó una indudable notoriedad: *Organisation du travail*. Blanc era un enemigo irreconciliable de la lucha de clases y de la revolución violenta. La confianza que depositaba en el Estado, considerado por él como un factor esencial en la lucha de los trabajadores por emanciparse, se basaba en la profunda fe que profesaba en el sufragio universal y la democracia representativa derivada de él. Quería reemplazar el capitalismo por un sistema de organizaciones laborales independientes a las que dio el nombre de *Ateliers Nationaux*. Era, pues, anticapitalista. Su repudio de y sus invectivas contra los sufrimientos de los obreros bajo el sistema capitalista, son memorables. Pero estaba convencido –junto con el saintsimoniano Buchez y muchos otros- de que el Estado debía y podía ayudar a establecer asociaciones autónomas –idea organizativa que tomaba, al parecer, del fourierismo-, mediante las cuales los trabajadores, no sólo de la ciudad sino del campo, dirigiéndose a sí mismos, acabarían por hacer a un lado el régimen del *salariado*, colocando en su lugar un sistema de *Ateliers Nationaux*. Blanc no era en sentido estricto un socialista de Estado; no preconizaba nada semejante a una estatización de los medios de producción, ni se imaginaba el socialismo como una formación social en que el Estado fuera el dirigente de la economía. No. Más bien creía que el Estado, producto de la voluntad popular manifestada en las urnas, podía representar los intereses populares y coadyuvar a un tránsito pacífico hacia una sociedad organizada más racionalmente. Para lograr tal cosa, bastaba que el funcionariado estatal tuviese más claridad en el problema en cuestión y estuviera animado de buenas intenciones y voluntad política. “Blanc –escribe G. D. H. Cole- tenía una teoría de la historia opuesta a la de Marx. Sostenía que las ideas hacen la historia y, con la misma fuerza de Condorcet, esperaba que

la elevación gradual de la inteligencia humana produjera los cambios sociales que deseaba”<sup>18</sup>.

¿En qué sentido y por qué el socialismo de Blanc puede ser tildado de utópico? La concepción social que emana de los artículos periodísticos y de los libros de este político no rebasan los límites del utopismo por varias razones. Haré énfasis en algunas. Antes que nada porque él – como tantos sociólogos de las épocas del imperialismo y la globalización- advierte las diferencias sociales, pero no los antagonismos de clase. No puede ignorar la estratificación de la sociedad, su desdoblamiento entre ricos y pobres, su lacerante encarnación de la injusticia, pero no sabe o no puede advertir la polaridad estructural entre el capital y el trabajo, los intereses contrapuestos emanados de grupos sociales que ocupan lugares antitéticos en las relaciones de producción, en una palabra, se halla impedido para advertir la insoslayable lucha de clases que acompaña al régimen capitalista. No es capaz de vislumbrar, por otro lado, que la lucha de clases es el campo –roturado por los intereses en pugna- de donde nace la pugna ideológico-política habitual, ni le es dable caer en cuenta de que, en términos generales, de estas ideologías contradictorias en la vida cotidiana, la ideología predominante o hegemónica es la de la clase que se encuentra en el poder. Pongo de relieve tal cosa, para hacer notar que, dentro del modo de producción capitalista, la llamada *democracia electoral* no puede dejar de estar sujeta a los intereses de la clase burguesa, la cual, además de inculcar permanentemente a los electores en la ideología de la propiedad privada y la economía de mercado –echando mano de los medios de comunicación masiva bajo su poder o influencia- no retrocede, cuando los resultados no le son favorables, ante las más cínicas y brutales formas de defraudación<sup>19</sup>. Pero no sólo cae el sufragio, por lo general, bajo la dominación burguesa, sino también el *Estado*, que pertenece, como ya lo expliqué, a la supraestructura jurídico-política. El Estado no puede permanecer al margen de la lucha de clases. No le es dable ser un Estado neutro, un árbitro imparcial o un conjunto de instituciones ubicado allende el conflicto cotidiano entre el capital y el trabajo. No es, para decirlo en lenguaje hegeliano, una

---

<sup>18</sup> G. D. H. Cole, *Historia del Pensamiento Socialista, I*. “Los precursores” (1789-1850), F.C.E., México, 1957, p. 172..

<sup>19</sup> Históricamente, sólo de manera excepcional ha llegado el socialismo al poder a través de las urnas. Recordemos el caso de Salvador Allende. Pero, inmediatamente después, viene el golpe de estado pinochetista.

de las formas del *Espíritu objetivo* en que encarna la razón y, por ende, una práctica coercitivo-ideológica al margen de los intereses particulares de las clases sociales en pugna. Todo Estado es Estado de clase. Si ello es así, la pretensión o la esperanza de que el Estado ayude a la formación de organismos autónomos es una falsa expectativa. Un Estado que es “puesto” por la clase burguesa (o uno de sus estratos), o que el capital en su conjunto tiene a su servicio, no puede coadyuvar, promover y financiar la organización de comunidades, colectivos o talleres autónomos porque ello equivaldría a organizar a sus sepultureros. Demandar al Estado que sea el principal facilitador de la creación de organismos sociales independientes, llamados a reemplazar el régimen capitalista (que es un sistema injusto por naturaleza) por un régimen socialista –en que los trabajadores se autogobiernen-, es pedirles peras al olmo. Esta falsa concepción del Estado pretende ser apuntalada por la interpretación espiritualista de la historia, en la que las *ideas* representan el motor del cambio. Para Blanc, a contrapelo de Marx, no es el ser social el que determina la conciencia, sino esta última y sus productos la que determina el ser social y las transformaciones revolucionarias. Por esta razón, entonces, nuestro socialista utópico piensa que si el Estado está integrado por funcionarios de buena voluntad, capaces de asimilar las ideas reformistas, éstas podrán realizarse y crear las condiciones para que surja una nueva organización de la sociedad.

Marx no subestima, desde luego, el papel de las ideas en la historia. Pero pone el acento en que para que las ideas se conviertan en un factor revolucionario, deben sufrir una metamorfosis: transformarse en fuerza material. Por eso, ya desde joven, asienta: “Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material, tan pronto como se apodera de las masas”<sup>20</sup>. Las ideas, pues, son un factor de cambio si y sólo si se apoderan de las masas y se transmutan con ello en poder material.

Si tomamos en cuenta las dos tesis de Marx que he mencionado –la de la preeminencia de la estructura sobre la supraestructura y la de la

---

<sup>20</sup> Carlos Marx, “En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en la *Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la Primera época*, Editorial Grijalbo, México, D. F. , 1955, pp.9-10.

eficacia de la teoría cuando se transubstancia en poder material- advertimos con toda claridad el carácter fantasmagórico de la reflexión de Blanc. El Estado burgués, dado su carácter supraestructural, no puede prohiar ideas socialistas ni coadyuvar a la formación de talleres o comunidades autogestivas de verdad.

Como a muchos otros socialistas utópicos, a Blanc se le puede criticar también de *voluntarista*, porque cree que las buenas ideas, si son defendidas con la pasión necesaria, tienen la virtud de imponerse. Le falta, pues, una buena dosis de realismo...

No todos están de acuerdo, sin embargo, con este punto de vista. El rechazo que hace el socialismo científico del voluntarismo utópico ha sido criticado de esta manera: “Se considera utópico todo socialismo voluntarista. Lo cual no significa en modo alguno que esté exento de utopía el socialismo que con él se enfrenta y que podría calificarse de necesarista porque declara que lo único que pide es que se ejecute lo necesario para la evolución”<sup>21</sup>. La crítica me parece injusta en lo fundamental ya que si el voluntarismo, por desdeñar las condiciones reales, se despeña hacia el utopismo, el llamado necesarismo, o la seria consideración de la situación, busca la eficacia y el cambio real. No obstante, como veremos después, esta crítica no deja de tener un aspecto semioculto interesante que se necesita teorizar cuidadosamente.

#### **4. Esbozo de la concepción del partido en Marx.**

Si la liberación de la clase obrera no puede ser sino obra de ella misma –y resulta utópico pensar que provendrá del Estado, los capitalistas, los filántropos, etc.-, ¿cómo podrá realizarse en la práctica dicha emancipación? Para responder a esta pregunta, Marx y Engels hablan de la necesidad de organizar al proletariado en clase y, por tanto, en partido político”<sup>22</sup>. Y Marx dice, puntualizando más: “en su lucha contra el poder unido de las clases poseedoras, el proletariado no puede actuar como clase más que constituyéndose él mismo en

<sup>21</sup> Martín Buber, *Caminos de utopía*, Breviario 104 del F. C. E., México, D. F., 1955, p. 20.

<sup>22</sup> Carlos Marx y Federico Engels, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras Escogidas en Dos Tomos*, op. cit., p. 30.

partido político distinto y opuesto a todos los partidos políticos creados por las clases poseedoras”<sup>23</sup>. Marx y Engels hablan de la “organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político”<sup>24</sup>.

¿Qué debemos entender por organizar el proletariado en clase? Es claro que esta expresión del *Manifiesto* no alude a la constitución u origen *económico* de la clase: quien organiza al proletariado, desde este punto de vista, es aquella parte de la estructura económica formada por las *relaciones de producción*: quien hace de los trabajadores una clase social entre otras es el capitalismo. Pero Marx y Engels se refieren con dicha frase a otra cuestión: los proletarios deben organizarse *políticamente* como clase. O sea, que los trabajadores asalariados, que integran una clase social en *sentido económico*, han de trasmutarse en *clase social en sentido político*, lo que equivale a conformarse como partido político. La diferencia entre el sentido económico y el sentido político de la clase no es sino la *conciencia* y la diferencia entre clase consciente y partido es la organización. Con una terminología aún hegeliana, Marx distinguía entre clase *en sí* –*el trabajador asalariado*- y clase *para sí* –el proletariado que se autoconstituye “en partido político distinto”. Esta diferenciación entre la *determinación económica* y la *autodeterminación política* es condensada por Marx en la distinción entre el proletario y el comunista. La autoliberación de la clase obrera puede tener lugar, en consecuencia, si la clase *en sí* deviene *clase para sí*, o, lo que es igual, si los trabajadores se convierten en comunistas y se organizan como partido.

Marx y Engels no fueron ajenos a la militancia política en organizaciones obreras. Aunque, muy jóvenes aún, no ingresaron, en sentido estricto, a la *Liga de los Justos*, mantuvieron estrechas relaciones con varios de sus dirigentes y miembros. La *Liga de los Justos* se formó en 1836, como una escisión llevada a cabo por los elementos extremistas (más o menos comunistas) respecto a una agrupación secreta democrático-republicana llamada la *Liga de los Proscritos*, organizada dos años antes. La nueva asociación tenía algunas semejanzas con las organizaciones carbonarias de Mazzini y,

---

<sup>23</sup> op. cit., p. 30.

<sup>24</sup> Carlos Marx “Estatutos Generales de la Asociación Internacional de Trabajadores, en *Obras Escogidas en Dos Tomos*, op. cit., p. 40.



sobre todo, con los grupos conspirativos blanquistas. Al frente de la *Liga de los Justos*, como maestro o guía, se hallaba Wilhelm Weitling (1808-1871), influido por Fourier y amigo de Augusto Blanqui. Años después, hacia 1847, o sea en vísperas de la revolución de febrero de 1848, varios de los miembros que habían formado parte de la *Liga de los Justos* y otros más, decidieron reorganizarse y formaron la *Liga de los Comunistas* en Londres. La nueva Liga tuvo dos Congresos en la capital inglesa: uno en el verano de 1847, al que Marx –que se hallaba en Bruselas- no asistió, pero sí Engels, y otro en diciembre del mismo año, en el que participó también Marx. El Primer Congreso tomó la decisión de elaborar unos estatutos, asumir un nuevo nombre y modificar su lema. El Segundo Congreso aprobó los nuevos estatutos, tomó el nombre de *comunista* y transformó la consigna de “Todos los hombres son Hermanos” de la *Liga de los Justos* por el de “Proletarios de todos los países, uníos”<sup>25</sup>.

Otro momento importante en la práctica organizativo-partidaria de Marx y Engels lo hallamos en su trabajo al frente de la Asociación Internacional de Trabajadores, o sea la Primera Internacional, que vio la luz en Londres en 1864. La AIT estuvo inicialmente formada por tradeuniones inglesas y sindicatos obreros franceses, además de ciertos exiliados de otras partes de Europa que habían hallado cobijo en Londres. Poco antes del Congreso inaugural de la Internacional obrera, o sea en 1862, vinieron varias delegaciones obreras del continente a visitar la Exposición Internacional de Londres. Es importante subrayar la presencia, entre aquéllas, de algunos representantes de las sociedades italianas organizadas bajo la influencia de Mazzini, que eran grandes organizaciones *carbonarias* secretas y no sindicales, y que propiamente hablando se hallaban dirigidas más que por obreros, por intelectuales. Tan tenían los obreros ingleses cierta simpatía por los luchadores italianos que los invitaron a formar parte de la Internacional que se estaba gestando, e incluso el primer proyecto de estatutos del nuevo organismo fue redactado por un compañero de Garibaldi tomando como modelo las sociedades mazzinistas. Este proyecto fue descartado, junto con otros, a favor del redactado por Marx, y los revolucionarios italianos no volvieron a participar en la AIT<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Consúltese, Francisco Olgiat, *Carlos Marx*, Editorial Difusión, Buenos Aires, 1950, pp. 75 y ss.

<sup>26</sup> G. D. H. Cole, op. cit., pp. 90-91.

#### 4.1 Tres aspectos importantes, y relacionados, de la teoría de Marx: la lucha de clases, la revolución y el partido.

En oposición al socialismo utópico, Marx conforma el socialismo científico a partir de tres tesis básicas: la de las clases y la lucha de clases, la de la revolución –como un elemento especialmente dinámico del devenir histórico- y la del partido de clase –como el instrumento fundamental, que no único, de la lucha obrera por emanciparse.

Marx y Engels son de la opinión de que la historia en su conjunto, a partir del surgimiento del esclavismo o desde la aparición de la historia escrita, no es otra cosa, en lo fundamental, que el cambiante escenario en que tiene lugar una perpetua conflagración de clases sociales con intereses contrapuestos. De ahí que, en famosa frase, asienten que: “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”<sup>27</sup>. Los clásicos del marxismo – Engels más que nadie- aunaron a esta concepción clasista de la historia, una propuesta de periodización de las grandes etapas o regímenes sociales, que, sin dejar de ser justa, responde en realidad a un punto de vista o a un condicionamiento europeo-centrista. Al *esclavismo*, nacido de la descomposición de la *comunidad primitiva*, sucedería el *feudalismo*, a éste el *capitalismo* y a éste, en el futuro, el *comunismo* en el sentido amplio de la expresión. Marx fue consciente de la limitación de esta periodización histórica y trató de subsanarla, en sus *Formaciones sociales precapitalistas*, al hablar de un *modo de producción asiático o tributario* que constituiría la vía más frecuente para acceder de la sociedad primitiva a la sociedad de clases en África, Asia y América Latina.

Es importante tomar en cuenta que algunos críticos de Marx piensan que los agrupamientos sociales enfrentados en las sociedades precapitalistas –por ejemplo en el feudalismo- no deben ser caracterizados como *clases sociales*, porque su poder económico o la ausencia de tal se halla en estrecha vinculación y a veces en franca subordinación a la jerarquización político-institucional predominante<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1969, p. 34.

<sup>28</sup> “Pocas personas están convencidas de la célebre generalización con que se abre El *Manifiesto Comunista*, de que toda la historia ha sido la historia de la lucha de clases. Marx captó lo que con gran acierto consideró el rasgo más significativo de la sociedad contemporánea de Europa occidental y lo trasladó rápidamente a otros

En efecto, los dueños de un título nobiliario –conde, duque, marqués– son al mismo tiempo terratenientes, lo cual hace evidente que este estamento o casta, entre otras cosas es la síntesis de un factor político y otro económico. Conviene hacer énfasis, pues, en que las revoluciones burguesas liberaron la determinación económica de la política, transformaron los estamentos en clases sociales, enfrentaron el capital con el trabajo.

Pero el hecho de que los *estratos* de las sociedades precapitalistas sean la síntesis de varios factores, no impide que posean al mismo tiempo el carácter económico de *poseedores* o *desposeídos* y que unos vivan a expensas de otros. En este sentido, le asiste la razón al marxismo en la tesis de que la historia en su conjunto es la historia de la lucha de clases, de clases que, hallándose enmascaradas en el pasado (señores feudales/siervos de la gleba), se muestren en su pureza económica en el capitalismo (explotadores/explotados).

## 4.2 El concepto de revolución.

Los verdaderos cambios sociales, los tránsitos de una formación social a otra, por lo general se llevan a cabo de manera abrupta y explosiva. La revolución es, para Marx, la “locomotora de la historia”<sup>29</sup>. Afortunadamente la concepción dialéctica que el marxismo tiene del devenir, le impide caer en la ingenua idea que se hacen del progreso muchos iluministas y de manera particular Turgot y el marqués de Condorcet. Para el marxismo, en el proceso histórico, hay avances y “retrocesos”, saltos hacia delante y saltos “hacia atrás”. No es poco frecuente que existan, incluso, avances en un sentido y “retrocesos” en otro de manera simultánea –como ocurre, por ejemplo, con la fuerza de trabajo, que se vuelve más productiva en el capitalismo; pero se halla más enajenada que en la producción gremial, ya que si el artesano daba a luz un producto que llevaba el signo de su personalidad, y no se volvía en contra de él, el trabajador asalariado entre más riqueza genera, más pobre se torna en sentido absoluto y/o relativo. La revolución que estalla en alguna parte del mundo y dentro de una formación social determinada, tiene, en general, causas

---

períodos, en donde su aplicación en modo alguno era tan clara”, E.H.Carr, *1917 Antes y después*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1969, p.106.

<sup>29</sup> “Las luchas de clases en Francia”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas en II Tomos*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, p. 219.

internas. Una serie de pequeños cambios, más o menos visibles, van conformando la acumulación cuantitativa o la *conditio* obligatoria para que tenga lugar el *punctum saltans* al que la dialéctica denomina salto *cualitativo*. Las revoluciones no brotan por generación espontánea, ni las hay sin la preparación cuantitativa indispensable. Las revoluciones son posibles y necesarias cuando las condiciones objetivas –el exacerbado conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción- y las condiciones subjetivas –la ingobernabilidad de los de arriba, y la voluntad de cambio de los de abajo- se vinculan de modo tal que abren las puertas al estallido revolucionario. Las más importantes revoluciones que registra la historia han sido violentas y armadas. Y aunque, casi sin excepción, la agresividad permanente y coyuntural proviene de la o las clases en el poder, y la violencia de la oposición revolucionaria es, por lo menos en parte y a su inicio, una violencia defensiva, no se puede negar que las revoluciones, desde el punto de vista histórico, están lejos de ser transiciones pacíficas y ordenadas. No cabe duda, entonces, de que la violencia es o ha sido la *regla* de las grandes transformaciones de la sociedad; pero la regla no coincide con la esencia: lo que hace de una revolución eso, una revolución, es el salto de una formación social a otra, no el aspecto beligerante que en la historia la ha hecho posible. El marxismo llegó por eso a la conclusión –claramente expresada por Engels al alimentar ilusiones en que a la socialdemocracia alemana le fuera dable acceder al poder por vía electoral- de que no sólo puede haber violencia sin revolución, sino revolución sin violencia.

### **4.3 La concepción binaria de las formaciones sociales.**

El examen de la estructuración esencial que presenta cada modo de producción del proceso histórico, nos lleva a concluir que en cada uno de ellos hay una lucha de clases primordial que, generalizando, podemos identificar como el permanente conflicto entre *poseedores* y *desposeídos*: *amos/esclavos* en el esclavismo; *señores/siervos de la gleba*, en el feudalismo y *capitalistas/obreros* en el capitalismo. Aunque Marx no cae en eso –y después diré por qué- se podría suponer, a partir de este antagonismo primordial, que estas sociedades, en esencial dicotómicas, se desestructuran o revolucionan mediante la “dialéctica” del *trueque de contrarios*, de tal manera que la

lucha de los esclavos da al traste con el poder de los esclavistas, la rebelión de los campesinos elimina a los terratenientes feudales y que el combate de los obreros derrota –en la URSS por ejemplo- a los capitalistas. No cabe duda, en efecto, de que la participación del polo negativo de la contradicción en cada caso jugó un papel esencial en la desestructuración de un régimen y la conformación revolucionaria de otro. Ello nos habla, sin duda, *del papel de las masas en la historia* y del rol empírico-decisivo que conlleva la participación del pueblo en los grandes cambios sociales. Pero al decir esto, estoy lejos de comprender el complejísimo problema de las revoluciones en la historia, porque siempre hay un desfase entre los *agentes* de la revolución y los *beneficiarios* de ella, o porque nunca coinciden las clases populares que hacen la revolución, con la clase que al final –final que puede implicar varios momentos históricos o revoluciones incompletas- termina por ser la *usufructuaria*. El hecho de que, aunque la lucha de los esclavos, los siervos de la gleba y los trabajadores asalariados, sea un factor empírico-decisivo de la caída de las clases dominantes, pero no lleve a que ellos desplacen del poder a éstas y ocupen su lugar, nos pone de relieve que la concepción *binaria* de todas las formaciones sociales existentes hasta hoy en día ha sido falsa.

#### **4.4 El tránsito del feudalismo al capitalismo.**

Veamos el inicio del tránsito del feudalismo (y el absolutismo) al capitalismo. En la revolución francesa, para entender esta transformación, conviene tener en cuenta que al centro de la dominación feudal hay un agrupamiento –el de la nobleza y el clero terratenientes- al que podemos caracterizar como una clase social con las horas contadas, en decadencia y sin verdadero porvenir. Se trata, pues, de una *clase a-histórica*. Y hay que advertir también que en el seno del Tercer Estado o Estado Llano –que reunía a prácticamente todos los plebeyos y a algunos nobles que se pasaban al campo del enemigo- desempeña un papel hegemónico una clase –la burguesía en ascenso- que está llamada a jugar un papel fundamental en los siglos siguientes, no sólo en Francia sino en el mundo. Es, a diferencia de la otra, una *clase histórica*. La revolución francesa es, entonces, el escenario donde tiene lugar el choque entre una *clase a-histórica* y una *clase histórica*, y en donde esta última acaba por desplazar a la primera, en un proceso complejo que abarca varias vicisitudes,

incluyendo la del infructuoso intento, con la *Restauración*, de volver al pasado. ¿Por qué la *clase histórica* acaba por vencer y, por decirlo así, sacar de la historia, a la *clase a-histórica* y, con ella, a todo el *viejo régimen*? La razón fundamental de ello reside en el hecho de que junto a la burguesía en ascenso –una burguesía un tanto precaria (que se encontraba en su etapa manufacturera)-, se hallaba un pueblo en pie de lucha que obró como el *factor empírico-decisivo* para la derrota del régimen feudal-absolutista. Y aquí cabe otra pregunta: ¿por qué el *factor empírico-decisivo* de la revolución, esto es, un pueblo que incluía a los campesinos, al proletariado urbano, a muchos intelectuales, a algunos aristócratas desclasados, etc., en vez de encumbrarse, de hacerse del poder, se convirtió en el trampolín que permitió a la burguesía acceder al mando? El pobrerío del Tercer Estado, después de sufrir el largo despotismo de los luises, las vejaciones de la sociedad jerarquizada y el hipócrita fanatismo de la iglesia, era presa, en 1789 y en 1792, de una profunda indignación. Pero un descontento, una furia, una irritación exacerbada, sin claridad ni conciencia del proceso histórico, es fácilmente manipulable. Y esto fue exactamente lo que ocurrió: el Tercer Estado era un conglomerado de clases o, si se prefiere, un *frente clasista* unificado alrededor de su oposición decidida al orden imperante. En él, además de la clase burguesa urbana –que era la *clase histórica*- se hallaban otras clases subordinadas o no históricas, como los obreros asalariados, los intelectuales, etc. La burguesía y sus ideólogos, que aunaban a la insatisfacción por el orden prevaleciente una cierta claridad del camino a seguir que fueron adquiriendo poco a poco, se rodearon de consignas, principios y promesas que interesaban o parecían interesar a todo el pueblo en lucha. El llamado a conquistar la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*, por ejemplo, no sólo encarnaba el propósito de reestructurar el antiguo régimen y reorganizar la sociedad sobre estas bases, sino de atraer a los otros componentes del Tercer Estado, es decir, a las clases subordinadas, a un proceso de lucha que se hallaba animado por ideales *humanistas* y *racionales* que parecían interpretar el deseo de todos. En resumen, la *clase histórica* –la burguesía en ascenso- sólo pudo desplazar a la *clase a-histórica* –la nobleza terrateniente- porque el pueblo (conglomerado de clases no históricas) operó como el factor empírico-decisivo del cambio. Aquí conviene subrayar que en la revolución francesa, como en otras revoluciones burguesas, aparecen simultáneamente dos tipos de contradicción: una *principal* –la que existe entre la *clase a-histórica* y el

*Tercer Estado*, hegemonizado por la *burguesía*-, y una *secundaria* –la que existe entre la burguesía (o sea la *clase histórica*) y las clases subordinadas –sobre todo el proletariado. También es importante subrayar que la contradicción principal veló ante muchos la existencia de la contradicción secundaria. Y cuando algunos portavoces de ésta o, mejor dicho, de los intereses de los trabajadores asalariados, intentó levantar cabeza, por ejemplo el movimiento de los igualitarios de Babeuf, la burguesía, con la mayor presteza, lo pasó por la guillotina. Cuando una sociedad está conformada por dos contradicciones clasistas, una principal y otra secundaria, no puede ser considerada como puramente *dicotómica*, como querrían los ideólogos de la contradicción principal. El *antiguo régimen*, no sólo estaba compuesto de aristocracia y democracia, sino también de capital y trabajo. Su estructuración no era binaria, sino *ternaria*. No sólo la conformaban la nobleza terrateniente y el pueblo, sino la nobleza terrateniente, la burguesía y el proletariado. La burguesía era la “clase media” de entonces. La “clase media ascendente” e histórica. La revolución democrático-burguesa es el ascenso de la “clase media” al poder, tras de derrotar a la “clase alta” (la nobleza terrateniente) y poner a raya a la “clase baja” (el proletariado) que le sirvió como catapulta para hacerse del poder. El *carácter ternario* de la sociedad francesa de la época del absolutismo no lo vieron los ilustrados, no podían atisbarlo porque estaban enajenados a la contradicción principal; pero Marx sí pudo advertirlo y teorizarlo porque poseía el instrumental teórico indispensable para captar claramente la existencia de la *contradicción secundaria* en aquel momento de la historia de Francia.

#### **4.5 La concepción ternaria.**

El marxismo, como dije, advierte con claridad el *carácter ternario* del antiguo régimen. Y hace notar, incluso, cómo la clase obrera acompaña a la burguesía (cuando ésta daba señales de rebeldía) durante el largo y accidentado proceso de su lucha contra la monarquía y la nobleza. Sólo en la insurrección de junio de 1848, el proletariado endereza sus baterías contra su enemigo de clase directo, mostrando así que no era un sector indiferenciado del Tercer estado,

sino una clase social con intereses propios y definidos<sup>30</sup>. Pero ni Marx, ni Lenin, ni el marxismo doctrinario en general pudieron advertir que la sociedad capitalista engendrada sobre las ruinas del feudalismo, y que tendía a configurarse como república, era asimismo una organización social *ternaria*. Diré por qué. Como la dinamicidad de la dialéctica no deja inmune los conceptos con los que se pretende entender el devenir histórico, es necesario hacer ver que la clase que es *histórica* en una fase de la vida de un pueblo, deviene en *a-histórica* en otra. Si la burguesía era la *clase histórica* frente a la *a-historicidad* de la nobleza terrateniente, cuando madura la formación capitalista y se rompe el *frente clasista* agrupado en el Tercer estado –rompimiento que tiene lugar por el antagonismo entre el capital y el trabajo-, la clase burguesa se perfila, frente al amenazante proletariado, como clase *a-histórica*, es decir, como una clase que, aun habiendo sido revolucionaria en una época, acaba por tener el tiempo contado. Es, pues, una clase (como la nobleza terrateniente en su momento) condenada a salir de la historia. No es una extinción, desde luego, que tenga lugar de la noche a la mañana, ni está a la vuelta de la esquina. Todo parece indicar, por lo contrario, que su desaparición –que estuvo a la orden del día desde un amplio punto de vista histórico- va a ser resultado de un movimiento tortuoso, difícil, pero inexorable. Si la burguesía es la clase *a-histórica* de hoy, ¿cuál es la *clase histórica*, es decir, la clase llamada a ocupar a la larga su lugar? La respuesta parece fácil: el *proletariado*. Pero si aceptáramos esta respuesta, estaríamos caracterizando a la sociedad capitalista como *binaria*. Nos hallaríamos defendiendo la tesis de que si la sociedad feudal-absolutista fue *ternaria*, la formación capitalista es en cambio *binaria*. Los teóricos burgueses del antiguo régimen –por ejemplo los enciclopedistas- creían que el sistema imperante era *binario* –sus protagonistas fundamentales: la aristocracia y la democracia- y que la solución de los problemas consistía simplemente en poner en lugar de la aristocracia la democracia. El régimen del Terror –con Robespierre y Saint-Just al frente de los jacobinos- no era otra cosa que la *dictadura democrático-republicana*. La superación del régimen *binario* parecía ser, entonces, el *trueque de contrarios*. La dictadura de la aristocracia sobre la democracia, se reemplazaría por la dictadura de la democracia sobre la aristocracia. Es cierto que los revolucionarios

---

<sup>30</sup> Marx dice de la insurrección de junio que fue “el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas”, “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, sin fecha, p. 101.



se mataron unos a otros porque, como decía Anatole France, los “dioses tienen sed”... pero el golpe principal, visto en un período amplio de la historia, se dio contra la aristocracia o, más precisamente, contra la nobleza terrateniente, de modo tal que los capitalistas quedaron dueños de la situación, y el régimen engendrado es un diferente sistema de clases sociales antagónicas. ¿No ocurrirá algo similar con la formación capitalista? Se ha supuesto que es un régimen *binario*. Los marxistas así lo proclaman. Se piensa que, como el modo de producción capitalista no es, en esencia, sino la *dictadura del capital* --aunque se ponga disfraces republicanos--, la superación de ello no puede ser sino la *dictadura del proletariado*. Pero ni el trabajo asalariado, ni mucho menos el trabajo en general, es una clase social homogénea, sino que es un *frente laboral* en que se pueden diferenciar dos sectores principales que se hallan en innegable oposición: el *trabajo intelectual* y el *trabajo manual*. Si hacemos la radiografía de las llamadas revoluciones socialistas –las de la URSS, China, Cuba, etc.–, advertimos que, en apariencia, tuvo lugar en ellas un trueque de contrarios: la dictadura del proletariado sustituyó a la dictadura burguesa. Pero ¿qué ocurrió en realidad y cómo entenderlo? Esas revoluciones engendraron diversas manifestaciones de lo que podríamos denominar *regímenes tecno-burocráticos*. Si la clase *ahistórica* fue la burguesía, la *clase histórica* fue el sector intelectual del trabajo –dirigentes políticos, burócratas, técnicos, hombres de ciencia, en una palabra individuos dueños de las *condiciones intelectuales* de la producción. Esta *clase histórica* se valió de los trabajadores de la ciudad y el campo para llevar a cabo una revolución que, aunque luciera el nombre de socialista, estaba recortada al tamaño de sus intereses. El pueblo –los obreros y los campesinos– fueron, como siempre, el *factor empírico-decisivo* del cambio.

En los casos de transformación revolucionaria del feudalismo al capitalismo y del capitalismo al “socialismo” hay, pues, algo común: que, en diferentes niveles supraestructurales, mientras los ideólogos pensaron que la conformación del viejo régimen era *binaria* y que su superación transformadora era el *trueque de contrarios*, la realidad fue muy distinta: su estructuración era *ternaria* y el supuesto *trueque de contrarios* lejos de representar una emancipación general, sólo trajo consigo un recambio de clase dominante. En ambos casos nos hallamos con que la *clase media* salta al poder: la burguesía en el primero, la *intelectualidad* (tecnoburocrática) en el segundo. Las

diferencias entre el primer caso y el segundo saltan a la vista: el supuesto binarismo del *ancien régime* reside en el confuso concepto, homológico e igualador, de Tercer Estado que, a pesar de ser concebido y autoconsiderarse como encarnación de la idea del *hombre en general* o de la *razón* desembarazada de supercherías religiosas, estaba en realidad formado por dos clases principales – *capital/trabajo*- y sus respectivos intereses<sup>31</sup>. El supuesto binarismo de la sociedad capitalista –que defendió y defiende el marxismo ortodoxo y doctrinario- se funda en la noción, ambigua y homogeneizante, de *proletariado* o *fuerza de trabajo asalariada* que no es en verdad sino un *frente laboral* que agrupa a la *clase intelectual* – de donde habrán de surgir la burocracia y la tecnocracia del régimen “socialista”- y a los *trabajadores manuales*.

#### 4.6 Salto del esclavismo al feudalismo.

A pesar de sus diferencias, las revoluciones burguesa y “socialista” tienen en común el que la *clase media* del régimen –*burguesía* en el primer caso, *intelectualidad laboral*, en el segundo-, tras de derrotar a la *clase a-histórica* (la *clase alta*) –*nobleza terrateniente* en la revolución burguesa, *burguesía* en la llamada revolución socialista- se encumbran hasta ser la *nueva clase dominante*.

Una transformación revolucionaria que, al parecer, se escapa de esta regla es el salto del esclavismo al feudalismo o, lo que podríamos denominar, *revolución feudal*, que engendró un sistema social que en Europa occidental –para no hablar de otras partes del mundo- abarcó desde la caída del Imperio romano (siglo V) hasta las revoluciones burguesas (siglos XVII y XVIII).

A diferencia de las revoluciones francesa y rusa –en que predominó el *factor interno*-, en la *revolución feudal* romana se estructuran de manera muy compleja los factores *interno* y *externo*, aunque termina por prevalecer, como lo mostraré más adelante, el factor *externo*. O, dicho de otra manera: la maduración de la *dialéctica interna* del régimen esclavista en decadencia –el conflicto agudizado de las

---

<sup>31</sup> Error que reaparece en el Saint-Simon que habla de la *clase de los productores*, sin advertir que se trata de un *frente* que agrupa, en contraposición al estamento generalizado de los *ociosos*, a los capitalistas y a los obreros.

fuerzas productivas y las relaciones de producción-, fue interrumpida por una *causa externa*: las invasiones de los bárbaros.

Entre paréntesis resulta necesario aclarar que, aunque el *factor endógeno* predominó, como dije, en las revoluciones burguesa de Francia y “socialista” de Rusia, una vez que logran consolidarse, exportan su revolución a otros países, y llevan, con ello, un *factor exógeno* a otros procesos de cambio de su respectivo signo (burgueses y “socialistas”) que tienen lugar en algunos países vecinos: tal el caso de los cambios sociales que en Europa trajeron consigo las guerras napoleónicas y las transformaciones sociales que produjo en Europa oriental la presencia del ejército soviético al término de la Segunda guerra mundial. En el proceso revolucionario de estos países prevaleció el *factor externo*, lo cual nos evidencia que no en todas las revoluciones burguesas y “socialistas” lleva la batuta el *factor interno*.

Vuelvo a la revolución feudal. En ella podemos discernir, pues, dos factores: *interno* y *externo*. El factor endógeno tiene lugar cuando al interior de un país o de una región geográfica cualquiera, el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción llega al tope de la acumulación cuantitativa y genera el *salto cualitativo*. En la decadencia del Imperio romano, al intensificarse la competencia, la improductividad de una mano de obra esclava no interesada en absoluto en la producción, resulta una rémora y se va perfilando como incosteable. Ello conduce a los terratenientes esclavistas a desintegrar sus posesiones en parcelas y a dar cierta “libertad” a los campesinos, los cuales se transforman de esclavos en *colonos*, una suerte de sector intermedio entre los hombres libres y los sometidos a esclavitud. Los *colonos* empiezan a tener cierto interés en su trabajo, a producir más y mejor, porque ya no son, como decía Varrón, *instrumentum vocale* -contrapuestos a los *instrumentum mutum* (utensilios) o a los *instrumentum semivocale* (animales)-, sino que se les otorga una relativa independencia: ya no dependen del amo –el cual tenía sobre ellos el *jus utendi et abutendi* (derecho de usar y abusar); ahora pertenecen a la *gleba*, y, dentro de ciertos límites, usufructúan las parcelas que se les confieren. El terrateniente en *colonato* sigue siendo dueño de la tierra y, con ella, de las *almas* que la habitan, laboran y tienen que pagar un tributo: pero ya la situación del campo ha sufrido una modificación indudable.

El *factor exógeno* está representado por las invasiones de los bárbaros a Roma, sobre todo germanos y galos. Después de varios intentos, los bárbaros destruyen el poder de la clase esclavista en su conjunto, es decir, de los dos sectores fundamentales que la componen: la *aristocracia* de cuna (o patriciado) y la *democracia* poseedora de esclavos. No sólo arrasan con los latifundios y los talleres artesanales con esclavos -los llamados *ergasterios*- sino que crean pequeñas unidades campesinas y urbanas.

Resultado de la incidencia de lo interno y lo externo es una reconfiguración estructural de la sociedad y la emergencia, por lo menos *in nuce*, de nuevas fuerzas sociales. Tras la ruina del Imperio romano aparecieron varios Estados gobernados por jefes militares galos o germanos o patricios romanos negociadores, formando toda una clase de príncipes territoriales que llevaron a cabo en sus grandes posesiones una división territorial, dejando los bosques, prados y pastizales para uso común y las tierras de labor, que se fueron concentrando, como parcelas productivas en su beneficio. Estos reyes distribuyeron sus tierras -las cuales fueron llamadas *feudos*-, entre sus allegados, y éstos se comprometieron a participar con sus bienhechores en las frecuentes guerras y a rendirles otros servicios. Este compromiso recibirá el nombre de *vasallaje* y será una especie de pacto entre los vasallos (o *barones*, como se les llamará después) y los príncipes territoriales.

A diferencia de las organizaciones comunales tipo la *marca* germánica, que sobrevivieron por siglos, la vida de los pequeños campesinos libres -generados principalmente por las invasiones bárbaras- fue efímera. Los campesinos libres, arruinados y temerosos, solicitan la ayuda de los grandes terratenientes y se entregan al *patronato* de los señores feudales. Si el compromiso de unos nobles con otros produjo el *vasallaje*, el de los campesinos libres con los señores generó, pues, el *patronato* es decir, la obligación de los campesinos a trabajar para el señor a cambio de la protección que éste les brindaba frente a los enemigos.

Las dos clases fundamentales del feudalismo son, como se sabe, los señores feudales y los siervos de la gleba. ¿De dónde proceden unos y otros? Los señores feudales -que devendrán reyes, condes, duques, etc.-, más que nada provienen de los jefes militares de las tribus

bárbaras victoriosas y del patriciado esclavista acomodaticio que asume la figura de terrateniente en la modalidad transitiva del colonato. Los siervos de la gleba tienen como antecedentes los colonos –libres arruinados y esclavos manumitidos- y los esclavos acasillados en sus parcelas.

Una primera observación que se puede hacer al respecto, y que resulta obvia, es que la revolución feudal está lejos de ser un *trueque de contrarios*. Aunque durante todos los siglos de existencia de la formación esclavista hay luchas cada vez más agudizadas entre amos y esclavos, y por más que estas luchas debilitaron al Estado esclavista, los esclavos no triunfaron sobre los amos y reemplazaron la dictadura esclavista sobre ellos por una supuesta dictadura esclava sobre los amos. Pero tampoco existe en el cuerpo social del régimen esclavista una *clase media ascendente* que se haga del poder como *clase histórica* del sistema, porque los señores feudales o la nobleza terrateniente tienen el origen que acabo de aclarar, y no proceden de un sector endógeno intermedio entre amos y esclavos.

Hagámonos esta pregunta: ¿qué sectores intermedios existían en la organización social esclavista?

Se podría pensar que entre la *aristocracia esclavista* -los eupátridas de Grecia- y los *esclavos*, se hallaba la *democracia esclavista*, es decir, el conjunto de mercaderes y artesanos libres enriquecidos que, aun careciendo de títulos nobiliarios, habían tenido la oportunidad de comprar esclavos o reducir a esclavitud a sus deudores incapaces de pago. Y habría que tener en cuenta este agrupamiento, dada la importancia que tuvo al brindar a la cultura greco-latina artistas, hombres de ciencia y filósofos de primera magnitud. Pero, pese a que no pertenecía al estrato de la aristocracia de cuna, y que ello le acarrea problemas y desajustes, era parte de la clase económica dominante.

Los libres (y libertos), que carecían de esclavos y se veían en la necesidad de vender o alquilar su fuerza de trabajo, también era un sector intermedio.

Los colonos, en fin, eran asimismo, como dije, un grupo social intermedio: se hallaban entre los libres y los esclavos.

Tras la ruina del Imperio romano, ¿qué ocurrió con estos grupos (o clases medias no históricas)?

Como los bárbaros destruyeron el poder de la clase esclavista en su conjunto, también arrollaron el de la democracia esclavista. En realidad el *factor empírico-decisivo* que acabó por destruir a toda la clase esclavista no estuvo representado por las luchas de los esclavos -que se agudizaron en los siglos II y I A.C., primero, y en los siglos IV y V D.C., después, y que debilitaron al régimen-, sino la fuerza armada de los bárbaros. Sólo algunos de los demócratas esclavistas –como también algunos aristócratas- conservaron el poder, aunque adaptándose al nuevo orden creado. Aquí se trata más que del salto de una clase media ascendente hacia el poder, de la *conservación del dominio* de algunos miembros de la clase imperante en el paso de un régimen a otro.

La clase media de los *libres* en general permaneció inicialmente como tal; pero después, con el tiempo, pasó a integrar parcialmente los gremios y en parte mayoritaria se depauperó, sumándose a los siervos de la gleba o al poverío libre de las ciudades (*lumpenproletariado*).

Los *colonos*, por último, se transformaron en siervos.

Adviértase, entonces, que la revolución feudal no tuvo lugar sobre la base de un esquema *binario* de clases sociales, sino *ternario*: pero la *clase histórica* –en este caso exógena- estuvo representada en lo fundamental por los príncipes territoriales (bárbaros) y sus ejércitos. Fue una lucha llevada a cabo *por* las mesnadas francas o galas, *contra* la clase esclavista romana en su conjunto, *para* los señores feudales.

No deja de sorprender, por consiguiente, que en esta mezcla de lo endógeno y lo exógeno, se haya realizado una síntesis entre el modo de producción pre-esclavista -en que vivían los bárbaros- y el modo de producción esclavista romano, para dar a luz el régimen feudal.

## SEGUNDA PARTE: DIFERENCIAS SOBRE LA CONCEPCIÓN DEL PARTIDO EN MARX Y LENIN

### 5. Lucha económica y lucha política.

Vuelvo al problema del partido. En íntima relación con los dos aspectos de la teoría de Marx que he descrito –las clases y la revolución- se halla el tema del partido. Si la organización capitalista es un modo de producción caracterizado por la lucha de clases, con todo lo que esto implica, y la única manera de trascenderlo y conformar un orden social emancipatorio es la revolución, Marx y Engels se preguntan sobre los instrumentos de lucha que han de emplear los trabajadores para llevar a buen término su decisión de cambio.

Muy conocida es la diferencia, derivada de las concepciones de Marx y Engels, que Lenin establece entre *lucha económica* y *lucha política* de la clase trabajadora. La lucha económica es aquella que posee como finalidad suavizar las condiciones en que el obrero vende su fuerza de trabajo al capital. No tan sólo, pero sí esencialmente, tiene que ver con la forma en que se distribuye el *producto de valor* (es decir la *plusvalía* y el *capital variable*) entre el dueño de los medios productivos y la fuerza de trabajo asalariada. Cuando mediante la huelga, el paro, el tortuguismo, etc., la clase trabajadora obtiene mejores salarios, más prestaciones, mayor seguridad en su gestión, se dice que la lucha económica sale victoriosa. Puede no triunfar, desde luego, y es muy frecuente que ello suceda, pero la finalidad de esta contienda es el mejoramiento de la situación del operario dentro de los marcos de la explotación. La lucha económica es siempre el combate contra un patrón individual o societario. El instrumento organizativo clásico para emprender este tipo de lucha ha sido el sindicato, por eso a ésta se le ha dado el nombre de *tradeunionista* o *puramente sindical*. Lenin, en frase famosa, hizo notar que *la lucha económica es la lucha burguesa de la clase obrera*, queriendo decir con ello no que no traiga o pueda traer consigo ciertos perjuicios coyunturales al capitalista, sino que no cuestiona ni combate al sistema capitalista en cuanto tal. La lucha política, por lo contrario, no persigue disminuir el grado de explotación o de atemperar la inhumana forma en que acaece la generación de trabajo no retribuido o de plusvalía, sino que tiene

puesta su mira en la destrucción del sistema capitalista. No pretende ser una *guerrilla* contra el capital, sino una franca *guerra de clases* contra el modo de producción imperante. Su objetivo indeclinable no es el mejoramiento de los obreros explotados –porque no se trata de que éstos sólo logren que *se les pague mejor su esclavitud* o de que *se les doren las cadenas*, como no se cansaba de decir Marx-, sino que desaparezca de una vez para siempre la explotación. *La lucha política es, por consiguiente, la lucha socialista de la clase obrera.* Marx, Engels y Lenin están lejos de desdeñar la lucha económica, porque el mejoramiento de la clase es bueno de por sí y tiene frecuentemente un carácter educativo, pero se oponen con toda contundencia a absolutizar esta lucha y caer en el *economicismo* que es una ideología sindicalista vulgar que, si toma en cuenta las necesidades y requerimientos individuales de los empleados, no logra oír el clamor emancipatorio de la clase en su conjunto. El marxismo ha sido de la idea de que la lucha obrera no puede estacionarse en lo puramente reivindicativo, pero tampoco saltar abruptamente a la lucha política contra el sistema. Por lo general, es partidario más bien de *vincular adecuadamente la lucha económica con la lucha política.* Pero esta vinculación ideal ha sido en la historia muy compleja, cambiante y desigual. En algunos momentos y en algunos países predominó la lucha económica y la lucha política se postergó indefinidamente; en otras circunstancias y en las mismas o distintas naciones se intentó dar el *salto en el vacío* de emprender la lucha política sin la lucha económica como antecedente impulsor. En no pocas ocasiones se logró asociar la lucha económica con la lucha política –y cumplir con los planteamientos marxistas y leninistas-, pero la presencia de otros factores perturbadores impidió que dicha vinculación saliera victoriosa. En la actualidad, casi en el mundo entero, predomina la lucha económica, la lucha burguesa del proletariado, y la lucha política (anticapitalista), sea en vinculación con la económica o sin ella, ha sido enviada en general al museo de la historia. Aún más. En muchas partes del mundo, como en México, la misma lucha económica se halla en plena decadencia por la frecuente traición de las burocracias sindicales –“*charras*”-, el temor a perder el empleo de los trabajadores o el *tope salarial* prácticamente inamovible.

Una paradoja que ha llamado no pocas veces la atención es que Marx, que tanto pone el acento en las clases y la lucha de clases, no tiene ningún escrito consagrado a realizar una teoría profunda y



esclarecedora sobre ellas. No cabe duda de que tuvo la intención de hacerlo, como lo prueba el hecho de que el capítulo LII del Tercer tomo de *El capital*, o sea el capítulo final de la obra, se intitula precisamente “Las clases sociales”; pero la muerte no le permitió más que llevar a cabo el inicio del importante tema. Algo semejante ocurre con el problema del partido: aunque jamás dejó de hablar de éste, nunca escribió un texto amplio en donde expusiera de manera sistemática su concepción del partido. De la misma manera, entonces, en que, para hacernos una idea de la concepción que Marx tiene de las clases sociales, hay que analizar la forma en que “echa a andar” teórica y prácticamente dicho concepto en su obra y su militancia política, para comprender la idea o ideas que tiene del partido, se precisa examinar las formulaciones que sobre el tema lleva a cabo en sus escritos o las sugerencias que sobre los problemas organizativos animan su práctica.

Marx y Engels, en varios de sus escritos, y en no pocas de sus intervenciones en Congresos y Conferencias de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT)<sup>32</sup>, reconocieron, además del partido, varios instrumentos de lucha al servicio de los trabajadores. Mencionaron, por ejemplo, los sindicatos y las cooperativas, que son las formas más apreciadas, respectivamente, por los anarcosindicalistas y sindicalistas revolucionarios, y por los anarquistas del tipo de Proudhon o los pensadores utópicos como Fourier, Blanc, Owen, W. Thompson y W. King. Los clásicos del marxismo muestran o acaban por mostrar una franca preferencia por el partido, es decir, por una organización obrera que, tras de deslindarse de las organizaciones puramente conspirativas, tiene como su finalidad esencial llevar a cabo la *lucha política*. La reticencia mostrada respecto a los sindicatos y, más que nada, en relación con las cooperativas, se debía a que los primeros tendían a llevar a cabo más que nada una *lucha económica*. Y que las segundas buscaban configurarse, en el mejor de los casos, como un *islote “desenajenado”* que canalizaba el grueso de sus energías en la autoorganización en lugar de orientarlas hacia la lucha política contra el enemigo de clase.

En Marx y Engels –que en esto coincidieron por completo- no hay una sola idea o modelo de partido. El contexto histórico y la fase en que el

---

<sup>32</sup> Organización que se conoce más frecuentemente con el nombre de la *Primera Internacional*.

desarrollo de la clase obrera se encontraba en diversos países, condicionaron en medida importante las nociones que del partido fueron elaborando. Dos son, a mi entender, los conceptos principales del partido que aparecen en el pensamiento y la acción de Marx y Engels: 1. El partido es la clase obrera en lucha o, dicho con mayor precisión, es la parte de ella que responde a su situación de clase, combate a sus enemigos en general y a la clase burguesa en particular. Cuando los importantes libros de Marx sobre Francia y su historia –*La lucha de clases en Francia, El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte y La Guerra civil en Francia*– hablan del “partido obrero”, muestran este primer concepto de partido, que no es sino el conjunto de obreros que intervienen en la lucha, a diferencia de los partidos burgueses o pequeño-burgueses, con planteamientos proletarios y en fin de cuentas anticapitalistas. 2. El partido es una organización específica de los trabajadores asalariados, ya sea internacional o nacional. Un primer modelo de partido, en este segundo sentido, lo ofrece la *Liga de los comunistas* (1847-1852) que es una organización pequeña, pero de carácter internacional. Un segundo modelo lo hallamos en la *Primera Internacional* (1864-1872) que es un amplio agregado internacional de organizaciones obreras. Y un tercer modelo lo encontramos en el partido nacional de masas –como la Socialdemocracia Alemana (décadas de 1870, 80 e inicios del 90).

Todo parece indicar que el primer concepto de partido, el de *partido-clase en lucha*, fue poco a poco abandonado a favor del *partido-organización de clase*. La razón parece obvia: el primer concepto alude a la lucha *espontánea* de la clase o de sectores determinados de la misma. El segundo –con sus variantes– hace referencia a la lucha organizada y, por tanto, consciente. El primer concepto habla de *trabajadores en lucha*, el segundo de *comunistas en lucha*. Como veremos más adelante, este problema, el del espontaneísmo o no de la lucha obrera, se convertirá en central para el Lenin del *¿Qué hacer?* (1902).

## **6.La Asociación Internacional de Trabajadores.**

Para los clásicos del marxismo, los trabajadores asalariados más que pertenecer a una nación –Inglaterra, Francia, Alemania, etc.–, pertenecen a una clase universal: la de los explotados. Si las naciones y el “patriotismo” dividen a los trabajadores –y las guerras son la

violenta demostración de ello-, la conciencia de pertenecer a la misma clase los une o debiera de hacerlo. También la clase burguesa de los diferentes países está dividida por su chauvinismo y sus intereses contrapuestos; pero cuando la clase trabajadora los amenaza cierran filas y actúan dentro de los marcos de un beligerante cosmopolitismo burgués. Por eso no sólo hay una lucha de clases al interior de cada país, sino una pugna a muerte entre el *internacionalismo proletario* y el *cosmopolitismo de los explotadores*. Si el principal instrumento de lucha de los obreros contra el capital es el partido –en el sentido de *partido-organización de clase*- y el enemigo no sólo es la burguesía del país al que se pertenece sino la que desempeña dicho papel explotador en donde sea, el partido no debe limitarse a ser una organización nacional –inglesa, francesa, alemana, etc.- sino internacional. Marx concibe inicialmente el partido como un *destacamento del internacionalismo proletario en lucha*.

Como lo muestran la *Liga Comunista* y la *AIT*, la primera concepción que el marxismo tuvo del partido fue, entonces, la de una organización internacional e internacionalista. No se trataba de una organización que se limitase, en lo que a su composición se refiere, a integrar a obreros de diferentes países y, con ellos, a sus deseos, opiniones y prejuicios, sino de una agrupación que uniera a los trabajadores, los educara y los impulsara a una lucha eficaz contra los explotadores. Para Marx y Engels la educación fundamental que debían recibir los trabajadores en la Primera Internacional consistía en acceder a la conciencia de que los medios de producción y la tierra, que pertenecían, en la forma de la propiedad privada, a los industriales y a los terratenientes, debían ser socializados. Una de las funciones principales de los Congresos y Conferencias de la Internacional era, pues, convertir a los obreros en comunistas, ya que si en general los comunistas eran obreros, no todos los obreros eran comunistas. No se puede negar la influencia que tuvieron al inicio de la Internacional algunas organizaciones no marxistas: proudhonianos, socialistas utópicos, jacobinos. Entre los franceses que participaron en la fundación de la AIT (septiembre de 1864) se hallaban, por ejemplo, Henri Louis Tolain, Charles Limousine y E.C. Tribourg que eran francamente partidarios de Proudhon, mutualistas y enemigos de la socialización de los medios productivos. Tomando en cuenta tal cosa, y con el objeto de salvaguardar la unidad obrera naciente, Marx no dijo nada a favor de dicha socialización ni en la *Alocución Inaugural* ni en

el *Preámbulo* a los Estatutos de la *Internacional*. La lucha de Marx y sus partidarios por hacer de la Internacional una organización que rechazara la propiedad privada de las condiciones materiales de la producción y que estuviera a favor de la socialización de ellas, devino difícil, tortuosa, implacable. Fue un tema discutido en los Congresos de Ginebra (1866), Lausana (1867), Bruselas (1869). A veces se avanzaba en el sentido deseado por Marx, pero no lo suficiente. Y a veces se esbozaba el peligro de retrocesos. Por ejemplo, en el Congreso de Lausana, se aprobó una resolución favorable a la propiedad pública de los medios de transporte y de cambio, pero se rechazó la propiedad pública de la tierra y de los instrumentos de producción. Después de muchas discusiones, forcejeos, argumentaciones serias y golpes bajos, el Congreso de Bruselas ha pasado a la historia no sólo como el ámbito en que se realizó el inicio de la polémica del marxismo y el anarquismo, sino porque en él *tiene lugar la definitiva adopción de la idea de la socialización*, aunque no en el pleno sentido que le confería Marx a este término. Para que se aceptara, pues, el concepto de la *socialización de los medios de producción* pasaron varios años (1864 a 1869). Sólo en vísperas de la Comuna de París, la Internacional se autodefinió como comunista, dejó de ser sólo obrera para devenir, con la adquisición de la conciencia generada por un proceso educativo, difícil y complejo, organización comunista; pero esto ocurrió precisamente en el momento en que empieza a tener lugar la lucha fratricida –que después estudiaré- entre Marx y Bakunin que culminará en el Congreso de La Haya de 1872.

Para entender más claramente la idea que Marx y Engels tenían del partido conviene tomar en cuenta las diferencias que emergieron en el seno mismo de la Primera Internacional entre la concepción marxista y la concepción bakuninista de la propia AIT. Mientras Marx pugnaba por que la Internacional fuera una organización centralizada, con una disciplina férrea y con un programa coherente y revolucionario, con el objeto de garantizar la unidad de acción en todos los países en que tenía representantes, Bakunin estaba a favor de una Internacional descentralizada, con una disciplina nacida de la convicción y no del mandato y su obediencia, y con guías de acción que brotaran no de un centro directivo (el Consejo General de la AIT) sino de los diferentes integrantes de la federación. Engels, en un artículo del *Volksstaat* del 10 de enero de 1872, critica las posiciones anarquistas sobre

organización expresadas en el Congreso libertario de Sonlivier (principios de 1872) de la siguiente manera: “¡Y resulta que el proletariado debería organizarse no según las necesidades de la lucha que le vienen impuestas cada día, cada hora, sino de acuerdo con la vaga representación que ciertos espíritus quiméricos se hacen de la sociedad futura!”<sup>33</sup>. La *Circular de los Dieciseis*<sup>34</sup> afirma por su lado: “La organización futura no debe ser otra cosa que la universalización de la organización que se dé la Internacional. Debemos, pues, procurar que esta organización se aproxime todo lo posible a nuestro ideal”. Y más adelante: “¿Cómo iba a salir una sociedad igualitaria y libre de una organización autoritaria? Imposible. La Internacional, embrión de la futura sociedad humana, está obligada a ser, desde ahora, la fiel imagen de nuestros principios de libertad y federación”<sup>35</sup>. Engels comenta irónicamente estas frases de la siguiente forma: “Con otras palabras, así como los conventos de la Edad Media representaban la imagen de la vida celeste, la Internacional debe ser la imagen de la nueva Jerusalén, cuyo ‘embrión’ se encuentra en el seno de la Alianza. Los federados de París no hubiesen sucumbido si hubieran comprendido que la Comuna era ‘el embrión de la futura sociedad humana’ y hubiesen prescindido de toda disciplina y abandonado las armas, cosas que deben desaparecer pues ¡ya no habrá guerras!”<sup>36</sup>. La diferencia, pues, entre una y otra concepción de la organización obrera estriba en que mientras Bakunin y Guillaume la consideran más que nada como un avance, anticipación o laboratorio de la *anarquía* –como llamaban los antiautoritarios, desde Proudhon, a la sociedad emancipada-, Marx y Engels la ven como un destacamento de lucha contra los poderosos enemigos capitalistas. No cabe duda, desde luego, que Bakunin no concebía la agrupación de los trabajadores –como lo mostraba la Alianza de la Democracia Socialista por él promovida- para inhibir la lucha o ser menos resueltos en el combate. Su idea de una organización como una federación de agrupamientos y colectivos que no requerían de un centro directivo – como el Consejo General de la AIT dominado por Marx-, sino acaso sólo de “una simple oficina de correspondencia y estadística”, se basaba en su convicción de que el poder, donde quiera que se le

---

<sup>33</sup> En *Marx/Bakunin, Socialismo autoritario Socialismo libertario*, Editorial Mandrágora, Barcelona, 1978, p.132.

<sup>34</sup> Escrito de los 16 delegados del Congreso de Sonlivier.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.162.

encontrase, deformaba las cosas y perturbaba la acción. ¿Cómo luchar por la *anarquía*, la sociedad emancipada de la política, si el instrumento para hacerlo continúa siendo un pequeño Estado o un conjunto de luchadores escindido entre gobernantes y gobernados? Los anarquistas, a partir de estos puntos de vista, no sólo proseguirán siendo enemigos del Estado –tanto del estado burgués como del Estado socialista o *Volkstaat*- sino también de los partidos políticos de todos los colores y sabores ya que al interior y al frente de cada uno de ellos se hallaba el *poder*. Para los marxistas las incisivas palabras de los anarquistas ocultaban en realidad “un proyecto de desorganización”<sup>37</sup>. La organización proletaria no era, no podía ser una anticipación del futuro. No es posible gestar lo porvenir, en toda su realidad, en el presente.

Precisaré aún más la idea que del partido tienen Marx y Engels. Una definición del partido, que Marx conoció y aceptó, fue proporcionada por Engels en 1875 al decir que el partido es “esa parte de la clase obrera que ha tomado conciencia de los intereses propios de la clase”<sup>38</sup>. En 1889 –y, por tanto, después de la muerte de Marx (1885)- Engels, en carta a G. Trier, aduce que “lo que Marx y yo hemos propugnado desde 1847” es que la clase trabajadora, para triunfar, ha de “formar un partido independiente distinto de todos los demás y opuesto a ellos, un partido clasista y consciente”<sup>39</sup>.

Como los partidos, al igual que los Estados, son instituciones históricas o, lo que es lo mismo, tienen una existencia fáctica (con su génesis, desarrollo y aniquilamiento), que no sólo corresponde a cada institución individualmente considerada, sino a la institución misma vista en su generalidad<sup>40</sup>, ¿cómo nacieron la Liga Comunista y la Primera Internacional? Dice Johnstone: “Al igual que la Liga Comunista, la Internacional no fue fundada por Marx y Engels sino que surgió espontáneamente del movimiento obrero de la época, pero, en virtud de su preeminencia teórica e intelectual, ellos llegaron a darle dirección y perspectiva”<sup>41</sup>. Reflexionemos un momento sobre este

---

<sup>37</sup> Ibid., p.172.

<sup>38</sup> Monthly-Johnstone, “Marx y Engels y el problema del partido” en *Teoría marxista del partido político/I*, Cuadernos del Pasado y Presente 7, Buenos Aires, 1975, p.87.

<sup>39</sup> Engels a G.Trier, 18 de noviembre de 1889, Sel. Cor. p., 51 citado por Monthly Johnstone, op. cit. P.87.

<sup>40</sup> Adviértase que hablo en esta parte del texto de partido en dos sentidos: el *sentido amplio* hace referencia a los partidos internacionales (como la LC y la AIT) y el *sentido estricto* a los partidos nacionales.

<sup>41</sup> Ibid., p.77.

punto: la *espontaneidad*. Se dice de un movimiento que es espontáneo cuando, sin preparación o cultivo, las masas anónimas lo hacen estallar. Aunque no es del todo correcto hacer tal diferenciación – porque alguna conciencia deben tener los individuos y conglomerados que manifiestan su descontento abruptamente-, se suele oponer la *conciencia* a la *espontaneidad*, con el objeto de salirle al paso a las limitaciones o inconveniencias que de común trae consigo un estallido sin preparación. No se puede negar que hay grados de conciencia en la espontaneidad. No es lo mismo, por ejemplo, un motín contra las máquinas, una huelga loca, una efímera rebelión, etc. que la aparición espontánea de una agrupación política. Quienes, movidos por el descontento, la injusticia, la arbitrariedad del poderoso, se lanzan a una lucha sin medir las consecuencias y asegurar su eficacia, se ubican (al interior de la espontaneidad) en un grado ínfimo de conciencia. Los que, en cambio, deciden organizarse –aunque carezcan de claridad en lo que se refiere a los principios, la táctica y la estrategia de la agrupación que están dando a luz- tienen, sin duda, un mayor grado de conciencia, aunque no la suficiente que es requerida para luchar con eficacia contra enemigos poderosos e implacables. Marx y Engels aprovecharon la génesis espontánea de las dos agrupaciones obreras, se insertaron en ellas e intentaron, en infatigable lucha contra la espontaneidad, dotarlas del mayor grado de conciencia posible. Marx y Engels creían que la lucha espontánea de la clase trabajadora debería superarse –superarse significa aquí que la libertad le fuera ganando terreno a la necesidad-, con la toma de conciencia, el esclarecimiento del camino a seguir, o, lo que tanto vale, la fusión de la teoría socialista y el movimiento obrero. Marx y Engels desarrollaron su teoría sobre el partido sobre todo después de la derrota de la Comuna de París de 1871. Esta es la razón por la que ya no esperaron a que, de manera espontánea, surgieran partidos aquí o allá, sino que pugnaron por que la AIT se convirtiera, entre otras cosas, en *impulsora de la creación de partidos nacionales*<sup>42</sup>. Por ejemplo, tanto en la Conferencia de Londres de 1871, como en el Congreso de La Haya de 1872, se habla de la imperiosa necesidad de formar partidos obreros independientes. Y Engels, de manera muy nítida, en una carta que envía al Consejo Federal Español de la Internacional del 15 de febrero de 1871, asienta con firmeza: “La existencia ha demostrado en todas partes que el mejor modo de

---

<sup>42</sup> Como lo había sido de sindicatos y cooperativas.

emancipar a los trabajadores de esta dominación de los antiguos partidos es formar en cada país un partido proletario con una política propia, una política completamente distinta de la de los demás partidos”<sup>43</sup>.

Con la disolución de la Primera Internacional en 1874, termina la segunda experiencia organizativo-partidaria de Marx y Engels. Más adelante examinaré con algún detalle la importancia que la Comuna de París tuvo para la maduración del concepto de socialismo. Hablaré de cómo Marx, en *La guerra civil en Francia* (1873), cree hallar “por fin” la forma y el contenido de la revolución proletaria, y cómo, contraponiéndose a planteamientos anteriores, parece adherirse a la formulación antiautoritaria del movimiento y a la idea –cara a los anarquistas- del principio de la destrucción del Estado. Haré referencia, asimismo, a la diferente interpretación que de la Comuna hacen Marx y Engels, por el lado del marxismo, y Bakunin y Kropotkin, por el lado de los anarquistas. Por ahora me es dable decir que la derrota de los *communards* –entre los cuales se encontraba un puñado de *internacionalistas*- fue, con otros, uno de los factores que influyeron en la extinción del primer intento serio de agrupar a los proletarios del mundo. En los años que siguieron a la Comuna, perseguidos por las fuerzas reaccionarias de Europa, y asediados por la disidencia bakuninista, Marx y Engels creyeron que el camino a seguir en esas condiciones consistía en redoblar el esfuerzo por dotar a la AIT, o lo que quedaba de ella, de una más efectiva centralización directiva. Estas medidas –diseñadas de modo muy especial en la Conferencia de Londres de 1871- precipitaron el fin de la Primera Internacional. Bakunin aprovechó las circunstancias, denunció las posiciones *autoritarias* de Marx y Engels y movilizó a la oposición ácrata en Italia, España, Suiza y Bélgica. La AIT no tuvo congresos durante tres años –de 1864 a 1871. Y cuando se reunió el Congreso de La Haya en 1872, Marx y Engels propusieron y convencieron a los internacionalistas trasladar su sede a Nueva York, lo que ya no resultó posible. El Congreso de La Haya fue, en realidad, como lo reconoció Engels en carta a Sorge de 1874, el fin de la Internacional.

Monthly Johnstone escribe: “De modo paradójico, un importante factor que impidió el resurgimiento de la Primera Internacional que Marx y

---

<sup>43</sup> Citado en Monthly Johnstone, op. cit., p.79.



Engels habían esperado en el primer período que siguió al Congreso de La Haya fue el desarrollo de partidos obreros nacionales. Los nuevos estatutos del Congreso habían tenido la finalidad de fomentar el desarrollo de los partidos, pero éstos, en la práctica, al desarrollarse como organizaciones autónomas, tendieron a oponerse unos a otros”<sup>44</sup>. Entre la desaparición de la Primera Internacional en 1874 y el surgimiento de la Segunda en 1889, hay un período en que parece, pues, prevalecer un cierto nacionalismo en los partidos en detrimento del internacionalismo.

Aunque Marx ya no estaba presente al momento de su gestación, puesto que falleció en 1883, no se puede hablar de una completa orfandad teórico-política de la nueva Internacional porque el ausente dejó como legado histórico de trascendencia indiscutible el *marxismo*, porque Engels –su ejemplar compañero y colaborador- fue testigo nada indiferente del alumbramiento y desarrollo de la nueva organización hasta el momento de su muerte (1895) y porque tuvo dirigentes tan capaces como Karl Kautsky, August Bebel y muchos otros, a los que aludiré con posterioridad.

La Segunda Internacional trae consigo un nuevo planteamiento organizativo y una concepción política que difiere en aspectos esenciales de la AIT. Desde el punto de vista organizativo fue fundamentalmente una federación de partidos socialistas –entre los cuales el alemán fue el que tuvo en todo momento más influencia. Es cierto que en los Congresos de Zurich de 1893 y de Londres de 1896, para poner dos ejemplos, no sólo había representantes de partido, sino también de sindicatos; pero con el paso del tiempo, y cada vez de manera más franca, el predominio de los partidos fue avasallador, ya que en muchas ocasiones los sindicatos, que habían caído bajo la influencia de los partidos, más que hallarse directamente representados, lo eran por el partido en que cuya órbita de influencia se encontraban. El marxismo anterior a la Segunda Internacional, después de deslindarse del blanquismo y de toda suerte de planteamientos putshistas<sup>45</sup>, puso en primer plano la lucha de masas y trató denodadamente de construir la o las organizaciones que

---

<sup>44</sup> Ibid., p.81.

<sup>45</sup> Engels escribe, en la Introducción a “Las luchas de clases en Francia” de Marx –uno de sus últimos escritos-: “La época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por las pequeñas minorías a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado...” buscar..

encabezaran la rebeldía contra el sistema capitalista, orientándola y dándole cohesión. La Segunda Internacional, poco a poco, fue poniendo el acento en otra concepción estratégica: la de la lucha electoral.

Los partidos socialdemócratas mostraban, con su presencia en la nueva organización, el deseo de rebasar lo meramente nacional. Se inspiraban en el “¡proletariados de todos los países, uníos!” del *Manifiesto*. Pero también en la idea de llevar a cabo una síntesis entre el internacionalismo proletario y el socialismo, ya que, según lo han advertido los analistas más acuciosos de los escritos marxistas, Marx y Engels nunca se refirieron a la posibilidad del socialismo en un solo país, y mucho menos en un país, como Rusia, que no pertenecía a la *triarquía europea* (Inglaterra, Francia y Alemania) que representaba a las naciones más avanzadas del capitalismo y, por ende, con mayores posibilidades de acceder al socialismo. Un verdadero internacionalismo, sin embargo, no era fácil ya que “durante el período que va de 1884 a 1914 el pensamiento y la acción socialista y cada movimiento de sindicatos obreros, a medida que fortalecía su posición y conseguía algún éxito y alguna organización, se veía enfrentado a problemas propios y peculiares, y trataba de responder a las necesidades e intereses de sus partidarios”<sup>46</sup> No obstante, el peligro más o menos visible de una guerra de dimensiones desconocidas, reafirmaba la necesidad de estar en contacto unos partidos con otros y parecía salirle al paso a planteamientos parciales y restringidos como los paneslavistas, pangermánicos, panturanianos o panislámicos. A medida que la amenaza de guerra se va perfilando cada vez de manera más nítida, la Segunda Internacional discute con mayor frecuencia e intensidad cómo evitarla o, si estalla, cómo detenerla. Los Congresos discuten otras muchas cosas (la universalización del primero de mayo como Día del Trabajo, la jornada de ocho horas, el peligroso avance del colonialismo, la lucha económica y la lucha política, el sufragio femenino, etc.): pero el problema de la guerra acaba por tornarse prioritario.

Una de las discusiones más importantes registrada en la Segunda Internacional fue, en efecto, sobre la guerra amenazante y su posible antídoto: la huelga general. Pero no considerando a esta última como

---

<sup>46</sup> G. D. H. Cole, *Historia del Pensamiento Socialista*, III, “La Segunda Internacional” 1889-1914. op. cit., p. 14.

el instrumento insurreccional destinado a poner en jaque al capitalismo, y lanzarse a la toma del poder, como opinaban los sindicalistas revolucionarios, los anarcosindicalistas y, en cierto modo, Rosa Luxemburgo. En realidad ya la discusión no es con los anarquistas (que fueron excluidos de la Internacional en el Congreso de Londres de 1896), sino entre socialdemócratas de diferente tendencia.

Hacia 1906, tras de la crisis de Marruecos, “el ambiente internacional de Europa había llegado a ser mucho más amenazador, y en Stuttgart (1907) los asuntos de la Segunda Internacional empezaron a estar dominados por la amenaza de guerra entre las grandes potencias europeas, y especialmente entre la Gran Bretaña y Alemania, los rivales imperialistas principales”<sup>47</sup>.

La primera y más constante idea de salirle al paso a la guerra que amenazaba a Europa, era la imperiosa necesidad de que los socialistas llegaran al poder. Como la lucha violenta fue poco a poco eliminada de los proyectos socialdemócratas –a pesar de las protestas de la minoría revolucionaria- no quedaba otro camino que el electoral. Sin embargo, a pesar de los impresionantes triunfos que se tuvieron en este sentido, sobre todo la socialdemocracia alemana, los representantes socialistas en el *Reich* o en otros gobiernos, no sólo fueron incapaces de detener la conflagración amenazante, sino que acabaron por votar los créditos de guerra y hacer patente, con ello, que el social-patriotismo salió victorioso sobre el socialismo internacionalista.

Muchos socialistas se hallaban convencidos de que sólo la huelga general podría detener la agresividad de los diferentes imperialismos – la Triple Entente y la Triple Alianza<sup>48</sup>: pero esto sólo sería posible si estallara dicha huelga general simultáneamente en las principales naciones beligerantes. Mas tal cosa era, desde luego, imposible. También se pensó que por lo menos tendrían que estallar huelgas en las industrias armamentistas, lo cual tampoco fue realizable. Finalmente, se desechó la idea de la huelga general como medio para

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 70.

<sup>48</sup> La Triple Entente estaba constituida por Rusia, Francia e Inglaterra, y la Triple Alianza por Alemania, Austria-Hungría e Italia, país que finalmente se unió a los aliados occidentales

detener la guerra porque, según se dijo, no había condiciones para llevarla a cabo en ninguno de los países de Europa.

No es este el sitio para tratar con detenimiento las causas, el proceso y el desenlace de la Primera Guerra Mundial. Basta con tener presente: uno, el acontecimiento que dio inicio a las hostilidades, dos, la contaminación que, a partir de ello, se propagó como reguero de pólvora a otras naciones, y tres, el término de una guerra que dura cincuenta y dos meses. El primer punto alude al hecho de que, aproximadamente desde 1900 o antes, y de manera particular en la primera mitad del año de 1914, en Europa, como dice J. A. Spender, “el equilibrio era tan delicado que un soplo de aire podía destruirlo”<sup>49</sup>. El conflicto se inició, como se sabe, con un incidente en apariencia de poca monta: el asesinato del archiduque austríaco Francisco Fernando de Habsburgo, y su esposa, en Sarajevo (28 de junio de 1914) por Gavrilo Princip, perteneciente a una sociedad secreta nacionalista serbia. La propagación del conflicto fue incontenible por los intereses económicos y políticos contrapuestos de los más importantes países de Europa. La reacción de Austria-Hungría contra Serbia no se hizo esperar. Pero atrás de Serbia, como un botón de muestra del paneslavismo, estaba Rusia. Y aunque es verdad que Alemania respaldaba a Austria-Hungría, y se hallaba asociada a Turquía, Rusia tenía como aliados a Francia e Inglaterra. La invasión alemana a Bélgica –país que declaró orgullosamente su neutralidad- sirvió de pretexto para que los aliados occidentales entraran al conflicto. Una de las causas fundamentales por las que, en una guerra de desgaste por ambos lados, la balanza acabó por inclinarse del lado de la Entente, fue la entrada de Estados Unidos, en el tercer año de la guerra, en contra de Alemania y sus aliados. La guerra terminó abruptamente. David Thomson asienta que: “Y así como en 1914 ninguna de las potencias tenía planes para una guerra larga, así también, en 1918, ninguna esperaba que terminara tan repentinamente”<sup>50</sup>.

La Segunda Internacional no supo o, lo que es peor, no quiso detener la Primera Guerra Mundial. La única manera que podría haberlo llevado a cabo –promover una guerra civil al interior de cada potencia para impedir una guerra mundial que trajo consigo la destrucción de

---

<sup>49</sup> Citado por David Thomson, *Historia Mundial 1914-1950*, Breviario No. 142 del FCE, México, 1959, p.32.

<sup>50</sup> Op. cit., p. 72.

diez millones de personas- no estaba en el proyecto de los dirigentes reformistas ni en la mayoría de sus bases.

¿A qué atribuir tal cosa? Me parece que la razón principal de ello estriba en que la ideología burguesa del *social-patriotismo* ató las manos al ideario internacionalista del verdadero socialismo. Como dice acertadamente Thomson: “En cada país se pintaba al enemigo como bestial, falto de escrúpulos y completamente odioso. Desde el principio, el nacionalismo mostró ser mucho más poderoso que el socialismo”<sup>51</sup>.

El Partido Social-Demócrata Alemán llegó, sin embargo, al poder. Y lo realizó mediante concentraciones, marchas y... la huelga general. Pero lo hizo cuando Alemania había sido derrotada. La revolución alemana de 1918, que obligó al kaiser Guillermo II a abdicar, pero también puso a raya a los espartaquistas y a los independientes<sup>52</sup>, sentó las bases de la República de Weimar y de la coalición entre socialdemócratas, católicos y progresistas que permaneció en el poder hasta el advenimiento del nazismo.

Dos revoluciones importantes tienen lugar, entonces, como resultado o producto de la Primera Guerra Mundial: la Revolución Bolchevique de 1917 y la Revolución Alemana –que llevaría al poder a Ebert y Scheidemann- de noviembre de 1918. En ambas llegan al poder los socialistas. Pero se trata de dos tipos de socialismo no sólo distintos, sino antagónicos. “A partir de ese momento el socialismo y el comunismo se separaron, bien que, para que la divergencia se hiciera clara y profunda, fueron necesarios los acontecimientos de la siguiente década”<sup>53</sup>. Los socialistas parlamentarios, aburguesados y reformistas, enemigos de la izquierda zimmerwaldiana y de la lucha de clases, veían a Lenin y a los bolcheviques no sólo como adversarios sino enemigos a muerte, y otro tanto ocurría con los bolcheviques respecto a ellos. La tesis marxista que hablaba de la formación poscapitalista con una primera etapa (socialista) y con una fase superior (propia mente comunista), ya no les decía nada a los socialdemócratas. Ellos

---

<sup>51</sup> Op. cit., p. 83.

<sup>52</sup> Dirigidos los primeros por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. Los Independientes habían conformado otro partido socialista tras de escindirse del viejo Partido Social-Demócrata.

<sup>53</sup> David Thomson, op. cit., p. 84.

recusaron tajantemente el intento marxista de articular el socialismo y el comunismo, a favor de la contraposición de los conceptos. Volvieron, pues, a la época del pensamiento social premarxista en que, como ya vimos, un tipo de luchadores reivindicaba para sí el nombre de socialistas y otro –fundamentalmente obrero- el de comunistas. Pero con una diferencia importante: si los viejos socialistas utópicos o eran francamente anticapitalistas o criticaban aspectos esenciales del capitalismo, los socialdemócratas, en cambio, como buenos revisionistas, disfrazaron su concepción burguesa y chovinista con el nombre de socialista.

## **7. Reflexiones sobre el nacionalismo y sus relaciones con el socialismo.**

Antes de proseguir el itinerario de la biografía del concepto *socialismo*, me detengo un momento para reflexionar, con un enfoque distinto al habitual, sobre el *nacionalismo*, el sentimiento o pasión que coadyuvó a que se formaran, en tiempos relativamente recientes, las diversas naciones que, en desarrollo desigual y cambiante, conforman el globo terráqueo, y que, una vez surgidas, dieron cuerpo al imaginario popular, ofensivo o defensivo según el caso, de la ideología nacionalista.

El nacionalismo es objeto de estudio tanto de la sociología como de la psicología. Una parte de su naturaleza tiene que ver con la objetividad –con las relaciones socioeconómicas y políticas-, y otra con la subjetividad –con algo que acaece, brota o se fermenta en la psique. En otro libro mío (*En marcha hacia la concreción*) tomo prestado de la filosofía aristotélica la tesis del *hilemorfismo*, despojándola de su trasfondo metafísico y conservando de ella la unión indisoluble y dinámica entre la materia (o sustancia) y la forma (o esencia). Mi hipótesis es la siguiente: lo *hilético* (o “material”), surgido de la subjetividad, es decir de las *pulsiones* que coloca la organización bioquímica en la parte inconsciente del aparato psíquico, se halla en permanente vinculación con lo *morfético* (o “formal”) que da forma a su contenido, en y por la objetividad social.

Me interesa destacar aquí la existencia, en el reservorio del inconsciente, y entre otras, de dos pulsiones: la *apropiativa* y la *gregaria*. Como la esencia de las pulsiones radica en el hecho de que

son impulsos internos que buscan su satisfacción –o que son modalidades del elemento *deseante* del *ello-*, podemos aseverar que mientras la *pulsión apropiativa* se empeña en adueñarse de algo –y ser su propietario o poseedor-, la *pulsión gregaria* va siempre en pos de la solidaridad o el apoyo mutuo. Por lo común estas pulsiones se contraponen: para que la apropiativa pueda ejercerse y obtener el triunfo, imaginario o real, de que algo le pertenece, tiene que ahogar las voces de la *pulsión gregaria* o aplastarlas de modo tal que tenga ésta que esconderse en las entretelas de la inhibición. Para que, a la inversa, la gregaria domine el aparato psíquico y salga al encuentro de su realización, se ve en la necesidad de imponerse a los imperativos forcejeos de la *pulsión apropiativa*. Dada la plasticidad de las pulsiones, no sólo chocan de común una y otra, sino que pueden confluir y asociar sus impulsividades. Por eso es posible y factual hablar de *pulsiones gregario-apropiativas*. Si la *pulsión apropiativa* se ejerce siempre en primera persona, y el término de su afán termina en la adquisición de lo *mío*, y si la *pulsión gregaria* se realiza bajo la cobertura del *nosotros*, la *pulsión gregario-apropiativa* se realiza en lo *nuestro*, donde el propietario o poseedor ya no es un individuo sino una colectividad.

En otra parte he aclarado que la *pulsión apropiativa* no existe exclusivamente en la clase poseedora (amos, señores, capitalistas), sino que opera asimismo –con la misma fuerza, en términos generales- en los desposeídos. Si el niño que al crecer se va a convertir en capitalista y el niño que en su juventud va a entrar a formar parte del ejército industrial en activo, nacen trayendo consigo similares afanes congénitos de posesión, ¿por qué uno puede apoderarse de los medios de producción y obtener un beneficio, y otro logra tan sólo adquirir, al intercambiar su fuerza de trabajo por un salario, los bienes de consumo meramente indispensables para su sobrevivencia?

La respuesta a esta pregunta no nos la brinda la subjetividad, sino que hay que buscarla en las condiciones objetivas. La *psicología* no nos puede explicar por qué la *pulsión apropiativa* se realiza tan plenamente en un caso (capital) y tan precariamente en otro (trabajo). Ella no hace otra cosa que advertir la existencia en el ser humano de un afán posesivo o de un impulso de apoderamiento que se puede realizar o no, o al que le es dable en un caso cumplirse con creces y

en otro con dificultades o de plano quedar sin satisfacción. La respuesta a la pregunta anterior nos es proporcionada por la *sociología*<sup>54</sup>. La sociología nos aclara, en efecto, que las condiciones objetivas son *favorables* a la realización plena de la *pulsión apropiativa* en el adueñamiento de los medios productivos por parte de los capitalistas, y *desfavorables*, si no es que prohibitivas, a que ocurra otro tanto con los trabajadores o desposeídos. Las condiciones objetivas nos hacen ver que la herencia, el poder, la familia, las amistades, los estudios, etc. *facilitan* el que unos individuos se conviertan en capitalistas, comerciantes, banqueros y realicen con creces las demandas de su impulso interior a la apropiación. Y también nos hacen evidente que quienes carecen de esas circunstancias favorecedoras no pueden acceder a la posesión de capital y se tienen que “conformar” con un salario que permite una realización sumamente restringida de la *pulsión apropiativa* cosística. La razón por la que hay poseedores y desposeídos, ricos y pobres, hay que buscarla, pues, en la historia de los pueblos. Es cierto que puede existir, y de hecho existe, una capilaridad ascendente que permite a un individuo de origen obrero o campesino, mediante una difícil y tortuosa carrera o de plano un golpe de suerte, convertirse en capitalista y darle rienda suelta a su afán de apropiación: pero esta posibilidad es muy poco frecuente y no puede tomarse en cuenta –a contrapelo de la ideología burguesa- más que como una excepcional manera de trascender la clase de origen.

Es importante tener en cuenta que el concepto de *intereses* está vinculado con la *pulsión apropiativa* y sus apoderamientos. Los intereses no son otra cosa que la conciencia, cuidado o búsqueda de la posesión o propiedad. Los intereses de todos y cada uno de los capitalistas estriba en neutralizar cualquier peligro a su posesión, o en hacer que desaparezca toda amenaza social al libre curso impulsivo que permite que su *pulsión apropiativa* se realice en el capital y la riqueza.

En cambio, la *pulsión apropiativa* de los obreros asalariados, como he dicho, sólo tiene acceso al salario o al stock de bienes indispensables para la supervivencia. En lo *mío* de los obreros no hay medios de producción ni bienes de lujo y boato. Los *intereses inmediatos* del

---

<sup>54</sup> O por la *psicología social* que enriquece el análisis de la psique con una dimensión socioeconómica.



trabajador es proteger su salario, mejorarlo o combatir a como dé lugar la aterradora y tan palpable posibilidad del desempleo. Pero el proletariado no sólo tiene intereses inmediatos, sino también, como se le hace evidente cuando adquiere conciencia de clase, los tiene *históricos*. Los *intereses históricos* de la clase trabajadora –como creadora de la riqueza de las naciones- consisten en que ella sea la usufructuaria fundamental de su creación.

La socialización de los medios de producción en cualquiera de sus grados –grupos, comunidades, nación- implica también la *pulsión apropiativa*: pero refuncionalizada con la participación de lo social. Se trata, en realidad, de una *pulsión gregario-apropiativa*. Cuando, por ejemplo, una cooperativa integral –no sólo de consumo sino de producción- es dueña de las condiciones materiales de la producción, realiza el afán posesivo de sus integrantes de manera solidaria; no elimina la apropiación, sino que la convierte en colectiva o, dicho de otra manera, hace que lo *mío* o lo *tuyo* sean transubstanciados en lo *nuestro*.

La nación –en el sentido elemental de territorio y cultura- también se posee. En el nacionalismo opera igualmente la *pulsión apropiativa*, pero mediada por la *pulsión gregaria* o por el *apetitus societatis del que hablaba Grocio*. La gente dice “mi patria”, mas esta afirmación singularizada de la posesión, no excluye a los *connacionales*, lo cual nos hace ver que, en el nacionalismo, lo *nuestro*, la patria nuestra, es la categoría que se pone en acción. Se trata, sin embargo, de una posesión negadora de la otredad. “Yo no soy francés”, dice el alemán. “Yo no soy alemán”, dice el francés. El amor a la patria –basada en la *pulsión gregario-apropiativa*- conlleva el odio al vecino o a la otra patria. Conviene esclarecer, por otro lado, que, como dije, hay apropiaciones imaginarias. Los socialistas que votaron los créditos de la guerra en Alemania, Francia, etc., no quisieron o no pudieron advertir, que, en realidad, la nación a la que creían pertenecer estaba bajo el dominio de la clase burguesa. El nacionalismo es una ideología destinada a manipular a los pueblos, instrumentada por la clase dominante en cada nación.

El análisis histórico del período renacentista y posrenacentista de Europa arroja el conocimiento de que la burguesía, al pugnar, junto con otras fuerzas, por la conformación de los Estados nacionales, no

sólo intenta ganar el espacio conveniente para su libre funcionamiento como clase económica en ascenso, sino que también se propone llegar al poder o, lo que es igual, hacerse de la nación en la forma, por así decirlo, de la propiedad privada. El calificativo de *privada* que doy a su propiedad no sólo se refiere de manera clara a la exclusión de los otros –porque los extranjeros, los demás países, están privados de tener cualquier ingerencia en sus designios-, sino también a la marginación velada de los explotados al interior de la nación, ya que las decisiones fundamentales no les competen. Retengamos, entonces, aquella expresión: la clase burguesa lucha por poseer y acaba poseyendo la nación. Y también, si le es posible, ampliar sus fronteras u obtener colonias en detrimento de otras naciones. El concepto de *patria* que maneja en todo este proceso la burguesía no es otra cosa que la ideología democrático-burguesa consistente en presentar como propiedad de *todos* los componentes de la colectividad lo que es sólo monopolización de la clase burguesa. Y presentarla de esa forma para defenderse de otros Estados, y también para agredirlos. Lo diré de esta manera: mientras la burguesía posee en realidad de verdad la nación, las clases subalternas la poseen sólo de *modo imaginario*. El concepto de patria es la noción que garantiza la cohesión emocional de todos los integrantes de un país puesta al servicio del verdadero poseedor de la nación: la burguesía.

¿Por qué, voy a insistir, la Segunda Internacional no detuvo la Primera guerra mundial? ¿Por qué se dejó arrastrar por el nacionalismo? ¿Por qué no alentó a sus bases a que detuvieran la guerra y sentaran los fundamentos para la sustitución del capitalismo por el socialismo? Muchas son las razones, he de confesar, que impidieron esto. Pero me quiero referir a una de las más evidentes y definitivas: el triunfo del ancestral prejuicio nacionalista sobre los intereses históricos del proletariado. En efecto, los intereses esenciales de la clase obrera asalariada –la búsqueda, no sólo de la paz, sino de su emancipación- chocaron con la ideología de la *patria*. Esta ideología –vigorizada en todos los miembros de la sociedad desde el momento en que surgen los Estados nacionales- era más fuerte y continuó siéndolo que la idea del socialismo incubada en la clase trabajadora. Hay, pues, razones históricas que explican el desplazamiento de la posición de clase por el chovinismo. También hay que tomar en cuenta otros elementos inherentes a la propia clase trabajadora que se sumaron a lo anterior para hacer que surgiera en vez de una Europa en trance de lucha por

el socialismo una Europa en llamas: la traición de los dirigentes, domesticados por una larga carrera electoral, y la aristocratización de la propia clase obrera que había logrado vender su fuerza de trabajo en condiciones no conocidas en el pasado, como lo mostraban los altos salarios y las prestaciones que la lucha reformista sindical y partidaria habían logrado.

Un elemento más que explica la traición de los dirigentes de la Segunda Internacional y el estallido de la guerra, es el uso malintencionado, ideológico y manipulador, de la diferencia entre guerras ofensivas y guerras defensivas. No cabe la menor duda de que si un país débil es invadido por un poderoso, el primero tiene el sagrado derecho de defenderse. El *pacifismo abstracto* peca, por eso mismo, de no reconocer la diferencia entre *guerras justas* que se defienden del atropello y *guerras injustas* que encarnan el atropello. Las guerras son justas si, entre el invasor y el invadido, priva la falta de simetría. Cuando, en el siglo XIX, Rusia invade a Polonia o Inglaterra a Irlanda, para hablar sólo de dos casos, el invasor emprende una guerra injusta y el invadido se empeña, heroicamente, en una guerra justa. La acción colonizadora –o el dominio económico– de una nación imperial sobre otra nos muestra un *afán de apoderamiento* que tiene su sustentáculo en el concepto de *patria* (y su raigambre última en una *pulsión apropiativo-gregaria*). La acción defensiva de un país frente al agresor muestra, por lo contrario, una *pulsión gregario-apropiativa* destinada a defender lo *nuestro*, es decir, la patria maltrecha e invadida.

Los políticos burgueses y los socialdemócratas de los diferentes bandos en pugna, presentaron las acciones militares de sus respectivas naciones, como la expresión de una *guerra defensiva* y, por consiguiente, *justa*. Los austro-húngaros se dijeron víctimas de los serbios y los rusos, los franceses e ingleses de los alemanes, etc. Y los pueblos se dejaron llevar por esas oleadas de pasión nacionalista. Como lo evidenciaba no sólo la coyuntura, sino el desarrollo histórico de las naciones en conflicto, se trataba en realidad de pugnas interimperialistas, de una nueva correlación de fuerzas a nivel mundial, de búsqueda de nuevos mercados o de reforzamiento de los adquiridos, etc. Algunos países que, comparados con otros, lograron en el siglo XIX la unidad nacional –como Alemania e Italia– llegaron tarde al reparto de colonias y de zonas de influencia. No era, pues,

una guerra justa de un lado e injusta del otro, sino *injusta de ambos lados* y que terminaría por masacrar, víctimas del chovinismo, a los pueblos de toda Europa. La única salida al genocidio hubiera sido la guerra civil. Los socialdemócratas de la Segunda Internacional empañaron con la sangre de su traición las banderas del socialismo.