

**La  
FE  
Cristiana  
Y los  
Marxismos  
Hoy**

**◀ N° 49 ▶  
Consejo Episcopal Latinoamericano  
CELAM**

INDICE

	Págs.
PRESENTACION .....	11
PALABRAS DEL CARDENAL PRESIDENTE.....	13
PROGRAMA DEL ENCUENTRO.....	17
PARTICIPANTES.....	19

PRIMERA PARTE

TRANSFORMACIONES AL INTERIOR DEL MARXISMO  
Y "PLURALISMO DE LOS MARXISMOS"

.....	21
-------	----

CAPITULO PRIMERO

EL MARXISMO SOVIETICO

Introducción. — Aclaración de algunos conceptos. — Unidad dialéctica del finito y del infinito. — La infinitud del universo. — Conclusiones .....	23
---	----

CAPITULO SEGUNDO

EL MARXISMO CHINO

Grandes etapas del marxismo chino. — La elección de los campesinos y las alternas fases de la guerra civil. — Las "teorías de Mao Tse-tung" guían al Partido Comunista Chino. — Los	5
---	---



primeros años de la Revolución Popular China. — Nueva línea del octavo congreso del P.C.C. — Desarrollo de la política de las contradicciones en el pueblo. — Sucesivas “rectificaciones”. — Hacia la revolución cultural. — Marxismo y Maoísmo. El contexto social chino. — Algunas características del maoísmo. — La interpretación maoísta del marxismo. — ¿Cómo se realizó esta “significación” del marxismo?. — La contribución de Mao a la filosofía marxista. — Mao sobre la relación entre conocimiento y práctica. — La concepción maoísta del hombre, de la sociedad y del Universo. — ¿Naturaleza humana o naturaleza de clases?. — ¿Humanismo maoísta?. — La contradicción al interior y al exterior del pueblo. — Después de la revolución cultural. — La nueva constitución del P.C.C. — Severo moralismo y radicalismo doctrinal. — Dificultades para precisar la ortodoxia marxista en China. — Es preciso intensificar el estudio del marxismo. — ¿Existen perspectivas de renovación del marxismo chino? ..... 39

**CAPITULO TERCERO**

**EL MARXISMO YUGOSLAVO**

El Partido Comunista Yugoslavo. — Hacia un sistema de autogestión. — ¿La filosofía marxista yugoslava, “retorno” a Marx?. — Conclusiones ..... 75

**CAPITULO CUARTO**

**EL COMUNISMO EN FRANCIA**

Origen e historia del P.C.F. (1920-1964). — La estructura del Partido y de la Sociedad Comunista. — ¿Los “cambios” del P.C.F.? — El Partido Comunista y el marxismo en la situación presente. — El P.C.F. — El izquierdismo. — Los marxistas no comunistas y no izquierdistas. — Cuestiones del comunismo de hoy. — El comunismo, los marxistas y los cristianos. — Conclusión sobre la situación y papel particular del marxismo en Francia en 1973 ..... 93

**CAPITULO QUINTO**

**EL MARXISMO ITALIANO**

El marxismo desde 1890 a 1945. — El marxismo italiano desde 1945 hasta hoy ..... 107

**CAPITULO SEXTO**

**LA POSICION HOY DEL MARXISMO EN UK (REINO UNIDO) Y USA (ESTADOS UNIDOS DE AMERICA)**

..... 117

**CAPITULO SEPTIMO**

**EL MARXISMO LATINOAMERICANO**

Introducción. — Orígenes del pensamiento marxista en América Latina. — El marxismo de los Partidos Comunistas en América Latina. — Haya de la Torre (Apra) y Mariategui. — La quiebra del monolitismo marxista. — La revolución cubana y el marxismo. — Marxismo y proceso chileno. — El impacto cultural del marxismo. — El marxismo y la “Cuestión religiosa” en América Latina ..... 123

Bibliografía utilizada ..... 182

**CAPITULO OCTAVO**

**EL MARXISMO POLONES**

..... 187

**CAPITULO NOVENO**

**EL MARXISMO EN SU EVOLUCION**

Karl Marx y el marxismo. — La crítica de la política. — Crítica de la emancipación del trabajo. — Crítica de la economía política. — F. Engels y la dialéctica de la naturaleza. — La

transformación del marxismo de Marx en "Weltanschauung" del movimiento obrero alemán y ruso. — Kautsky y Kautskyanismo. — La aplicación de Kautsky y del Kautskyanismo por Korsch. — Kautskyanismo y marxismo ruso. — El leninismo, producto de la dictadura burocrática staliniana. — La dogmatización de la enseñanza de Lenin por Stalin. — La epistemología leninista. — El papel del Partido comunista en la historia. — El stalinismo como leninismo nacionalizado. — Mao Tse-tung y su significativo leninismo. — Análisis de la clase y papel de la conciencia de clase. — El papel de los "pueblos campesinos" en la revolución mundial. — La dialéctica en Mao Tse-tung. — Conclusión. . . . . 193

**SEGUNDA PARTE**

**EL MARXISMO DE HOY  
COMO TEORIA Y COMO PRAXIS**

..... 211

**CAPITULO PRIMERO**

**LOS RECIENTES DOCUMENTOS ECLESIASTICOS**

Documentos más universales. — Etapas desde 1961. — En la "Octogésima Adveniens" el marxismo es abordado en un contexto más amplio que toca las ideologías. — La originalidad de la "Octogésima Adveniens" consiste en distinguir tres niveles en la aproximación a las ideologías (marxistas y socialistas). — El juicio doctrinal sobre la ideología marxista. — El cristiano frente a las corrientes socialistas. — La evolución histórica del marxismo. — Documentos más particulares. — En Francia. — En Chile. — Otros países. . . . . 213

**CAPITULO SEGUNDO**

**¿ESTA EL ATEISMO INDISOLUBLEMENTE LIGADO  
A CUALQUIER FORMA DE MARXISMO ACTUAL?**

Evolución de la comprensión marxiana de la religión. — "Teoría-Ideología-Fenómeno", "opio del pueblo". — Nueva compren-

sión de la religión por parte de algunos marxistas. — La "libertad religiosa" en los países comunistas. — Conclusión . . . . . 237

**CAPITULO TERCERO**

**RELACION ENTRE ANALISIS MARXISTA  
E IDEOLOGIA MARXISTA**

Análisis marxista. — Relación. — Conclusión. . . . . 253

**CAPITULO CUARTO**

**VALOR CIENTIFICO DEL ANALISIS  
MARXISTA DE LA SOCIEDAD**

Valor-trabajo y ciencia económica. — Implicaciones de la teoría del valor-trabajo. — La contradicción insoluble . . . . . 265

**CAPITULO QUINTO**

**SOBRE LA TEORIA DE LA PRAXIS**

La concepción marxista de la praxis. — Acción y verdad práctica. — ¿Puede el cristiano apoyarse en una teoría de la praxis?. — Proyecto histórico concreto. — Eficacia histórica, ortopraxis, juicio crítico. — Conclusión. . . . . 273

**CAPITULO SEXTO**

**EL CRISTIANO Y LA LUCHA DE CLASES:  
¿HAY UNA MANERA CRISTIANA DE CONCEBIR  
LA LUCHA DE CLASES Y DE PARTICIPAR EN ELLA?**

La clase obrera lucha contra una opresión que se le impone. — ¿Qué quieren decir estas luchas?. — El dinamismo económico e industrial del capitalismo. — El dinamismo del movimiento obrero. — En estas luchas se forja otro tipo de hombre. — La acción del movimiento obrero es una acción para el hombre. — Los militantes obreros, creyentes en Jesucristo, participan en esta lucha . . . . . 283

SUMARIO DE LAS DISCUSIONES

Sobre el marxismo soviético. — Sobre el marxismo chino. — Sobre el marxismo polonés. — Sobre el marxismo francés. — Sobre el marxismo italiano. — Sobre el marxismo anglo-americano. — Sobre el marxismo latinoamericano. — Sobre el tema: “El marxismo en su evolución”. — Sobre el tema: El análisis de los recientes documentos eclesiásticos. — Sobre el tema: ¿Está el ateísmo indisolublemente ligado a toda forma de marxismo?. — Sobre el tema: Ideología marxista y análisis marxista. — Sobre el tema: Valor científico del análisis marxista de la sociedad. — Sobre el tema: Examen de la relación entre praxis y verdad, entre praxis y eficacia desde la perspectiva de la fe cristiana. — Sobre el tema: El cristiano y la lucha de clases: ¿se da una manera cristiana de ver y participar en la lucha de clases?..... 299

APENDICE

..... 335

EPILOGO

..... 417

PRESENTACION

La Sección para No-creyentes del CELAM ha juzgado de suma utilidad traducir de diferentes lenguas las ponencias presentadas en una Reunión organizada por el Secretariado para No-creyentes y que tuvo lugar en Roma del 26 al 28 de Abril de 1973. Poco después, el Secretariado concedió al CELAM licencia para traducir y publicar la obra.

Las actividades previas a Puebla y del Post-Puebla impidieron a la Sección hacer esta publicación a su debido tiempo. Reconsiderada la conveniencia de ofrecer material tan rico, no dudamos que aún hoy será de gran ayuda a quienes desearan actualizarse en cuestiones que atañen tan medularmente la creencia.

La obra es de actual vigencia porque las relaciones entre fe y marxismo fue y seguirá siendo tema del día. Pese a que en Puebla se dilucidaron muchas cuestiones al respecto, la posición de algunos —sin juzgar de sus intenciones— si no sigue siendo de franca rebeldía al magisterio, al menos sí continúa ambigua y nocivamente reticente.

La compilación de los estudios que ofrecemos, así hayan sido escritos hace ocho años, es muy actual porque discurre y clarifica temas como por ejemplo, incompatibilidad del análisis marxista con una reflexión teológica, valor científico del mismo y su relación con la ideología marxista, cristiano y lucha de clases, vínculo del ateísmo con todas las formas del marxismo hoy, y así otros temas.

La parte histórico-crítica que se ocupa de las transformaciones que al interior del marxismo aparecen en sus distintas concreciones, también se nos hace de sumo interés, pues difícilmente se encuentran

resúmenes tan acertados como el que aquí historia las variadas modalidades del marxismo, y cada una con el respaldo de autoridades en la materia. Ahí aparecen las convergencias y las divergencias —no pocas veces sustanciales— entre marxismo ruso y chino o yugoslavo o francés o italiano o latinoamericano.

Y precisamente porque esta parte podría parecer desfasada, pues en los últimos años el vaivén de la realidad ha llevado a los partidos a cambiar doctrinal y tácticamente, juzgamos necesario incluir un apéndice que a grandes rasgos supliera el vacío de la historia de las transformaciones hechas por los distintos marxismos desde 1973 hasta hoy. Agradecemos sinceramente al Doctor Fernando Moreno por haberse encargado de tan importante complemento. También a quienes nos ayudaron en la traducción.

Jaime Vélez Correa, S.J.  
Secretario Ejecutivo  
Sección No-creyentes

## PALABRAS DEL CARDENAL PRESIDENTE

Excelencia, Reverendos Padres, Señores:

Como Presidente del Secretariado para los No-creyentes, tengo el honor y el gusto de darles la bienvenida y agradecerles el haber aceptado nuestra invitación para participar en esta iniciativa del Secretariado.

Antes de comenzar los trabajos de la reunión, quisiera explicar en pocas palabras por qué hemos juzgado útil tener esta reunión y qué resultados quisiéramos que ella produjese.

Como se dijo en la carta de invitación, la elección del tema “Fe cristiana y los Marxismos hoy”, se hizo por dos razones:

I. La primera razón es de orden *pastoral*. El argumento “marxismo” preocupa profundamente a gran número de cristianos y de Pastores de las Iglesias locales.

El mismo Pablo VI, ha manifestado gran interés por este argumento; basta, a este propósito, leer la segunda parte de su carta *Octogesima Adveniens*.

Todo eso ha constituido para este Secretariado un llamado, una invitación a comprometerse a profundizar en el estudio de este argumento.

I. Numerosos militantes cristianos (obreros, campesinos, estudiantes, intelectuales), sacerdotes y religiosos de los países occidentales y

del Este Europeo se encuentran frente a situaciones sociales, económicas y políticas que interpelan seriamente su fe cristiana y su compromiso humano, situaciones ante las cuales ellos no se pueden quedar indiferentes, neutros; es justamente la fidelidad al Evangelio la que les obliga a tomar posición y dar soluciones. Todos nosotros sabemos cómo gran número de cristianos generosos han hecho o están haciendo opciones bien determinadas de compromiso a diferentes niveles: a veces con las ideologías marxistas, a veces con la praxis de liberación, etc., y, frecuentemente, aceptando en teoría y en práctica, análisis, visiones, postulados un poco problemáticos; esperamos que nuestra reunión pueda en este campo aportar un poco de luz y claridad.

A modo de ejemplo, basta pensar en:

- el movimiento "cristianos para el socialismo" en América Latina;
- los ACLI y su opción socialista en Italia;
- la ACO francesa, vivamente preocupada por la "lucha de clases";
- el movimiento de "sacerdotes por la paz" en muchos países del Este-Europeo.

2. Todas esas opciones de cristianos son, sin duda, objeto de interrogaciones e interpelaciones por parte de numerosos Obispos. Es natural que estos últimos sientan una profunda inquietud con respecto a estos argumentos y tengan la inquietud de ideas y actitudes más claras para conocer, orientar y seguir las opciones de las bases cristianas.

La multiplicidad de documentos pastorales colectivos aparecidos en el curso de los dos últimos años, dan testimonio de esta inquietud pastoral de numerosos obispos; nosotros sólo citamos aquellos que han tenido particular resonancia:

"Evangelio, política y socialismos" del Episcopado chileno.

"Diálogo con los militantes cristianos que han hecho la opción socialista", de la Comisión Episcopal Francesa del Mundo Obrero (1971).

"Por una práctica cristiana de la política" (especialmente la segunda parte: "Los cristianos, los conflictos y la lucha de clases") de la Conferencia Episcopal francesa.

Al mismo tiempo debemos recordar que buena parte del Episcopado Latino no solamente está preocupado, sino que reflexiona sobre este argumento y sobre las opciones prácticas que de él se deducen.

Dentro de ese cuadro, estoy de acuerdo en que esta reunión, si quiere verdaderamente responder a las necesidades pastorales:

- no debe limitarse a discusiones puramente teóricas, apartadas del contexto histórico actual,
- debe enfocar lo más posible ese contexto histórico particular; la manera de pensar y de elegir de esos cristianos, sus experiencias positivas y negativas.

En el título general de esta reunión —"Fe cristiana y los marxismos hoy"— hemos introducido una determinación de tiempo —*hoy*— y esto lo hicimos muy intencionalmente. Debemos, ciertamente, mirar con frecuencia hacia el pasado (a los clásicos del marxismo, a las situaciones del pasado) porque de otro modo no sabríamos interpretar el presente, *el hoy*. Pero hemos de llegar hasta detenemos y analizar particularmente el "hoy" del marxismo, descubrir su evolución, sus compatibilidades e incompatibilidades con la fe cristiana.

II. La segunda razón que nos ha sugerido el organizar esta reunión de estudio, ha sido la necesidad de preparar la Asamblea plenaria de los miembros de este Secretariado que debe realizarse hacia final de este año o a comienzos de 1974. Pensamos que el tema de reflexión y de estudio de la Asamblea plenaria podría ser complementado por algunos de los aspectos de la temática que queremos analizar en el curso de esta reunión.

Así esperamos que la documentación, los estudios y las conclusiones de esta reunión puedan servir de base a los estudios y a la reflexión de los Obispos Miembros. Esta necesidad y esta esperanza han sugerido una segunda razón para invitarlos a ustedes a esta reunión.

Antes de conceder la palabra al Secretario, P. Miano, quisiera desearles feliz estadía en Roma y un buen trabajo.

Card. König  
Presidente

## PROGRAMA

El programa comprende dos partes: la primera —“Transformación al interior del marxismo” y “Pluralidad de marxismos”— será un visión del horizonte que nos muestre las diferentes formas o “tipos” de marxismo existentes hoy; le dedicaremos el primer día y la primera parte del segundo día. En el transcurso de la segunda parte —“El marxismo hoy como teoría y como praxis”— estudiaremos algunos problemas particulares de mayor importancia teórica y pastoral.

Bien sabemos que la formulación de la primera parte —“Tipos de marxismo”— no es enteramente exacta porque es muy problemático el hablar de “Tipos diferentes de marxismo” refiriéndose al francés y al italiano o al ruso y al polonés. Es posible también que dentro de un mismo marxismo nacional —tomemos por ejemplo el francés— haya “tipos” diferentes (estructuralista, humanista, etc...) Hemos preferido, sin embargo, mantener la formulación a nivel nacional para poder darnos cuenta de las situaciones diferentes que puede uno encontrar en el plano nacional; eso no quiere decir que los ponentes no deban analizar las corrientes y “tipos” diferentes, si los hay.

Por lo que concierne a la segunda parte (a la cual consagraremos el 2o. y 3o. días) admitiremos que parece demasiado cargada de temas, en razón al tiempo de que disponemos; se podría objetar también que para una reunión de expertos sería más eficaz y más práctico escoger uno o máximo dos temas. Por otra parte, los argumentos que figuran en el orden del día son de la más grande actualidad y el Secretariado tiene necesidad de estudiarlos. Por eso hemos optado por ampliar el programa a 6 temas aun sabiendo que esto nos obliga a renunciar profundizar en ellos y a darle prioridad a aquellos temas que por razones pastorales tienen más necesidad de un esclarecimiento.

Todo ello no nos debe hacer olvidar que algunos de estos argumentos están estrechamente ligados entre sí: (por ejemplo "ideología marxista" — "examen de la relación entre praxis y verdad, entre praxis y eficacia") los cuales son, prácticamente, diversos aspectos de un mismo tema.

Además no es fácil reunir en torno a la misma mesa un grupo de expertos, venidos de diferentes países del mundo; hemos querido aprovechar esta ocasión única para conocer y recoger sus reflexiones tan calificadas en relación a la variedad de temas y problemas.

Vincenzo Miano S.D.B.  
Secretario

#### PARTICIPANTES AL ENCUENTRO

Card. Franz KONIG, Presidente del Secretariado  
Mons. Antonio MAURO, Vice Presidente del Secretariado  
D. Vincenzo MIANO, S.D.B., Secretario del Secretariado

#### Oficiales del Secretariado:

Mons. Franceso SKODA  
P. Andrea BALBO, O.F.M.  
Dott. ssa Elisabeth PETER  
P. Simón MARTINEZ DE ARROYABE, O.P.

#### Relatores:

P. Gustavo WETTER, S.J.  
P. Angelo LAZZAROTTO, P.I.M.E.  
P. Marko ORSOLIC, O.F.M.  
P. Jacques SOMMET, S.J.  
P. Giuseppe DE ROSA, S.J.  
Prof. David McLELLAN  
Dott. Guzmán CARRIQUIRY  
Prof. Iring FETSCHER  
Dott. Giovanni CODEVILLA  
P. Philippe LAURENT, S.J.  
Mons. Alfonso LOPEZ TRUJILLO  
P. Paul-Dominique DOGNIN, O.P.  
P. Georges COTTIER, O.P.  
Sig. Armel GAUDRY

**Invitados:**

Mons. Ramón TORELLA CASCANTE, Vice Presidente del Consejo de Laicos y de la Comisión "Justitia et Pax".

Mons. Gabriele MONTALVO, Consejo para los negocios públicos de la Iglesia.

Mons. Jozef ZLATNANSY, S. Congregación para la Doctrina de la Fe.

Dott Anthony CHULLIKAL, Comisión "Justitia et Pax"

Dott Giorgio FILIBECK, Consejo de Laicos

P. Jean Ives CALVEZ, S.J. Consultor del Secretariado para los No-creyentes.

P. Orazio BETTINI, O.F.M., Consultor del Secretariado para los No-creyentes.

Mons. Rosalio CASTILLO, S.D.B.

D. Egidio VIGANO, S.D.B.

P. Bartolomeo SORGE, S.J., "Civiltá Cattolica"

D. Francesco RICCI, C.S.E.O.

**PRIMERA PARTE**

**TRANSFORMACIONES  
AL INTERIOR DEL MARXISMO  
Y "PLURALISMO"  
DE LOS MARXISMOS**

## EL MARXISMO SOVIETICO

*G. Wetter, S. J.*

### Introducción

Al acercarme al desarrollo del tema que se me ha asignado, me encuentro en una cierta perplejidad con relación a la manera de presentarlo. Debería hablar sobre la posición del marxismo soviético en relación con el materialismo histórico y dialéctico. Ahora bien, el marxismo soviético en el campo filosófico se identifica simplemente con el materialismo histórico y dialéctico y avanza todavía en la pretensión de adoptar su forma más pura y auténtica. Manteniéndome pues estrechamente vinculado al tema asignado, debería simplemente exponer tal sistema en sus rasgos fundamentales. En el conjunto de los temas que se deberán discutir aquí en estos tres días, esto tendría un sentido, pero considerando la alta cualificación en esta materia de los participantes en el simposio, me parece una fatiga que no vale la pena.

He pensado diversos modos de superar, mi perplejidad, por ejemplo, examinado las implicaciones ateas del materialismo histórico y dialéctico, lo que estaría en modo particular muy de acuerdo con el tema general de nuestro simposio "Fe cristiana y marxismos hoy", o también, las características del marxismo soviético que lo distinguen de otras formas de marxismo. Pero el primero de estos temas, lo he desarrollado más ampliamente en mi contribución a la obra publicada bajo los auspicios de este Secretariado "El marxismo contemporáneo", y no sería oportuno repetir lo mismo en esta sede. Y el segundo de estos temas mencionados hubiera tenido que invadir otros campos que con mayor competencia serán tratados por otros redactores de esta

reunión. Por esto me decidí por otro camino. Suponiendo como conocidos los rasgos fundamentales del materialismo histórico y dialéctico me propuse estudiar particularmente los desarrollos de la filosofía soviética en los últimos años, con el fin de ver si su perfeccionamiento técnico que se observa sin duda en estos últimos años, tal vez llevará o llevaría a la revisión de ciertas tesis fundamentales, si no al agrietamiento del materialismo dialéctico, cuya vulnerabilidad es bastante mayor que la del mismo materialismo histórico.

El punto particular que he escogido para este examen es un problema en el cual la implicación atea es particularmente fuerte: es decir, el problema de la infinitud del universo en el que vivimos. La implicación atea se ve por los filósofos soviéticos, sobre todo, con dos consideraciones: si nuestro universo fuera finito en el espacio, se debería admitir, por razones que sería largo enumerar aquí, su finitud también del tiempo, y por tanto una creación y por tanto un creador. Por otra parte si nuestro universo material tuviese un límite en el espacio, se debería admitir, más allá de este límite, alguna cosa no material, admisión que nuevamente pondría en peligro al materialismo de la filosofía soviética.

Como veremos en el análisis de estas discusiones, ellas se mueven en un nivel técnico bastante elevado y descubren en los filósofos soviéticos una gran competencia también en el campo de la física, astronomía, cosmología, etc. Nace pues espontáneamente la cuestión si ellos no deberán también caer en la cuenta de la falta de fundamento de ciertas tesis fundamentales del materialismo dialéctico. ¿Podrá el Partido tener a largo plazo bajo su control el pensamiento de los especialistas, cuando éste se encuentra en contraste con la doctrina del Partido?

## 1. ACLARACION DE ALGUNOS CONCEPTOS

Antes de entrar en el argumento, tal vez será útil aclarar ciertos conceptos y ciertas teorías del materialismo dialéctico de uso más frecuente en este problema. La definición del concepto de materia probablemente será conocida de todos. Ya en Engels el concepto, no de materia, sino de materialismo, había tomado, más allá del significado comúnmente aceptado, también el significado de realismo gnoseológico. Partiendo de este segundo significado, Lenin definió la materia en el sentido de realidad objetiva que se no da a partir de nuestras sensaciones y existe independientemente de ellas.

Más importante que el concepto de materia, en nuestro contexto son las propiedades que el materialismo dialéctico le atribuye y luego el concepto de *espacio* y de *tiempo*. La propiedad más fundamental, indisolublemente vinculada con la materia, según el materialismo dialéctico, es el movimiento, pero entendido no solo en el sentido mecánico como un desplazamiento en el espacio, sino más ampliamente, en el sentido de cualquier mutación, como ya para Aristóteles era el concepto de "motus". La propiedad en nuestro contexto más importante que el materialismo dialéctico asigna a la materia es por tanto su triple infinitud: en el espacio, en el tiempo y "en profundidad". De la infinitud del espacio trataremos después explícitamente en nuestro análisis. La infinitud en el tiempo, o la eternidad de la materia, significa que en el pasado no ha comenzado jamás a existir y en el futuro no cesará jamás. ¿Cómo prueba el materialismo dialéctico esta tesis? La prueba más frecuente que se aporta y la más importante para la filosofía soviética es la ley de la conservación de la masa y de la energía, establecida por la física. Según esta ley, en todas las transformaciones energéticas y en todos los procesos físicos, la suma de las masas y de la energía permanece constante. Nótese que esta es una ley física, y vale por tanto para los procesos físicos que se desarrollan en el interior del mundo. Para el materialismo dialéctico, sin embargo, ya desde los tiempos de Engels esta ley implica que masa y energía son indestructibles y por tanto increables, y de allí deducen la consecuencia de que el mundo no puede tener un comienzo en el tiempo, por tanto, no puede ser creado y por tanto no existe Dios.

Por lo que se refiere al concepto de espacio y de tiempo, el materialismo dialéctico tiene una línea de medio entre un extremo objetivismo que retiene, como Newton, que el espacio tiene en sí una realidad, que es un receptáculo real en el cual se encuentra la materia, y un extremo subjetivismo de tipo kantiano para el cual espacio y tiempo eran puras formas subjetivas de intuición. Para el materialismo dialéctico, espacio y tiempo son "modos de existencia de la materia", donde por tanto no existe materia, no hay ni siquiera espacio y tiempo. En base a la teoría de la relatividad se ha demostrado que estos dos no son modos separados independientes el uno del otro, que ellos más bien están intrínsecamente ligados el uno al otro de modo que se debería hablar de un único modo de existencia que es espacio-tiempo de la teoría Einsteiniana.

De la doctrina sobre la dialéctica en nuestro contexto es de particular importancia la "ley del paso de cantidad a cualidad", y el

concepto de "medida" implicada por tal ley. El materialismo dialéctico explica con esta ley la aparición de nuevas "cualidades", formas y estructuras en el curso de la evolución de la materia. Procesos de cambios no sustanciales "cuantitativos" comportan, superando un cierto punto crítico, un cambio profundo sustancial o "cualitativo". El margen dentro del cual los cambios cuantitativos quedan todavía como cuantitativos y no tocan la cualidad, se llama "medida". Todo el proceso de la evolución de la materia se presenta en tal modo como una cadena, donde en ciertos puntos viene siempre de nuevo superada la "medida" y aparece una nueva cualidad. Ya Hegel para designar tal cadena había acuñado el término "línea nodal de las relaciones de medida", un término que frecuentemente recurre en las discusiones de los filósofos soviéticos sobre el problema de la infinitud del universo en el espacio.

Con esto ya podemos entrar en el tema. Naturalmente en los límites de esta relación es imposible referir las opiniones de todos los autores que han participado en estas discusiones. Debemos limitarnos solo a algunos de los más interesantes e importantes.

## 2. UNIDAD DIALECTICA DEL FINITO Y DEL INFINITO

Hasta un tiempo relativamente reciente, el problema de la infinitud del universo para la filosofía soviética se presentaba de una manera bastante simple. Como en los tiempos de Engels, la aproximación al análisis de este problema se hacía con un concepto euclidiano del espacio y del mundo material como si no tuviera límite alguno en ninguna dirección del espacio. Este modo de concebir la infinitud tiene eco todavía por ejemplo en un manual de filosofía marxista de grande autoridad, publicado en primera edición en 1958, con el título "Fundamentos de la filosofía marxista". "Tomamos en el espacio una dirección de marcha de cualquier tipo y desde el punto de partida recorreremos una distancia como nos plazca: en ningún lugar y nunca aparecerán confines más allá de los cuales no se pueda continuar... La ciencia penetra continuamente el universo infinito... Por muy lejanos que estén de nosotros estos sistemas estelares, más allá de ellos existen todavía gigantescos cuerpos celestes nuevos y extensiones insondables de objetos materiales".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Osnovy marksistskoj filosofii, ed. dall'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze dell'URSS, Mosca 1958, p. 140 s. Trad. ital.: Fondamenti della filosofia marxista, vol. 1, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1965, p. 206 s.

Esta era la manera de presentar la cuestión de la infinitud del universo, anterior a la teoría de la relatividad Einstein. En un primer tiempo los filósofos soviéticos rechazaban, por malentendidos ideológicos, esta teoría. En la primera mitad de los años cincuenta se desarrolló, sin embargo, en la Unión Soviética una encendida controversia en torno a la teoría de Einstein, con el efecto que, bajo la presión de los sabios soviéticos, los filósofos debían reconocer tal teoría como algo que no contradecía al materialismo dialéctico. En consecuencia, se podía desarrollar en la Unión Soviética también una cosmología relativística. El gran giro se dio en el sexto congreso cosmológico tenido del 5 al 7 de junio de 1957.

La adopción de la teoría de la relatividad obligó a los filósofos y cosmólogos soviéticos, sobre todo, a un radical perfeccionamiento del aparato categorial. Eran sobre todo los conceptos de "universo" e "infinito" los que debían recibir gran precisión. Por lo que se refiere al concepto de "universo", éste a veces viene usado en el sentido de "todo lo existente". "mundo material" "materia". Otras veces, sin embargo, el concepto "universo" viene limitado a la parte conocida del mundo material, en sustancia, a la llamada "metagalaxia" si no ya a nuestra galaxia. Mientras el concepto de metagalaxia es relativamente claro, el concepto de "universo" en el sentido de "todo lo existente" provocaba diversas controversias. Un cierto V.V. Kazjutinskij observa, que el término "existir" es demasiado impreciso. "Existir" en la ciencia moderna se define de diversas maneras. Según el criterio empírico es existente aquello que puede ser directa o indirectamente percibido; en las matemáticas se usan otros criterios: o el de Hilbert, según el cual "existe" es aquello que puede ser representado con los medios de la matemática sin contradicción o lo constructivístico, según lo cual, existente es aquello que con los medios de las matemáticas puede ser construido. Si se usa el criterio empírico, se obtiene sólo el universo astronómico, es decir, la metagalaxia. Para comprender el mundo material entero, este criterio es demasiado estrecho, mientras los criterios matemáticos son demasiado amplios. Por esto Kazjutinskij propone entender el "universo" en el sentido cosmológico, no como "todo lo que existe" en modo absoluto, sino todo lo que existe en relación con un grado determinado de la praxis humana, de modo que aquello que hoy es considerado como inexistente e imposible, mañana tal vez entrará en la esfera de la pra-

xis humana y se demostrará existente<sup>2</sup>. Por el contrario, otro autor, A.S. Karmin, propone reservar el uso del concepto "universo" a la filosofía y entenderlo en el sentido de "todo lo existente", y usar en cosmología el concepto de "metagalaxia" para designar el universo cosmológico, objeto de investigaciones científicas<sup>3</sup>.

Todavía mayores son los esfuerzos de los filósofos y cosmólogos soviéticos para aclarar el concepto de "infinito", sea desde el punto de vista filosófico, sea desde el punto de vista científico. Desde el punto de vista filosófico se insiste sobre todo en el carácter dialéctico de las categorías "finito" e "infinito". Entre estos dos existe una unidad dialéctica. Esto significa ante todo que ellos no pueden estar aislados el uno del otro.

Los soviéticos vuelven a tomar el pensamiento de Engels según el cual la separación "metafísica" del finito del infinito da origen a la idea de Dios, al cual viene atribuida la característica de la infinitud, separada del mundo, el cual luego viene entendido como exclusivamente finito<sup>4</sup>.

Esta unidad dialéctica del finito y del infinito tienen además un carácter contradictorio. Admitir tal unidad contradictoria del finito con el infinito en el mundo no significa una violación del principio de contradicción, dado que, afirmar la unidad de estas dos características en el mundo no significa identificar el concepto del finito con el del infinito<sup>5</sup>.

La unidad dialéctica del finito con el infinito en el mundo supone todavía —según las leyes de la dialéctica materialista— que el mundo debe ser concebido como un proceso. Fuera del proceso, el finito

<sup>2</sup> Véase V.V. Kazjutinskij, Ponjatie "Vselennaja" (Il concetto "universo"), in: Beskonečnost' i Vselennaja (Infinito e universo), p. 116 s. 123.

<sup>3</sup> Véase A.S. Karmin, O filosofskich i kosmologičeskich aspektach problemy neisčerpaemosti Vselennoj (Sugli aspetti filosofici e cosmologici del problema dell'insauribilità dell'universo), in: Beskonečnost' i Vselennaja, p. 238.

<sup>4</sup> Véase V.I. Sviderskij e A. S. Karmin, Konečnoe i beskonečnoe (Il finito e l'infinito), Mosca 1966, p. 38.

<sup>5</sup> Véase ibid., p. 53 s.

no sería más finito, sino una cosa eternamente estable, y el infinito no sería más infinito, por ser una cosa ya cumplida, hecha<sup>6</sup>.

También desde el punto de vista científico se hacen diversas distinciones de formas de infinitud. Ante todo, tal vez la más importante es la que existe entre *finito e ilimitado*, una distinción particularmente importante en conexión con la teoría de la relatividad. En base a la curvatura del espacio, de la cual se trata en esta teoría, se pueden construir modelos del universo, según los cuales el universo sería ilimitado pero no infinito, analógicamente a cuanto podemos ver en la superficie de un globo que no tiene límites pero no es de grandeza infinita.

Una primera forma de infinitud establecida por algunos autores soviéticos es la así llamada infinitud "práctica" o también "física". Así por ejemplo, la relación entre un electrón y la tierra en matemáticas es finito, pero en física prácticamente infinito<sup>7</sup>.

De gran importancia es la distinción entre infinitud actual y potencial, adoptada no sólo por los soviéticos. Notemos, sin embargo, que según algunos autores soviéticos, estas dos formas no deben estar aisladas la una de la otra y no deben ser consideradas como inconciliables. La cuestión no debe ser formulada en los términos aut-aut. Como veremos más adelante, según algún autor soviético, el mundo es infinito, tanto potencialmente como actualmente<sup>8</sup>.

A la infinitud potencial es aquí la que ya Hegel había llamado la "mala" infinitud. Esta es la infinitud, por ejemplo, de la línea de números que indefinidamente puede ser aumentada y que nunca será actualizada. Para Hegel, tal era la infinitud del espacio, a la cual él oponía como verdadera infinitud la que se verifica, por ejemplo, en el círculo. Algunos autores soviéticos polemizan contra la calificación del espacio como "mala infinitud" dado que es posible, en base a la

<sup>6</sup> Véase ibid., p. 68.

<sup>7</sup> Véase S.T. Meljuchin, Problema konečnogo i beskonečnogo (Il problema del finito e dell'infinito), Mosca 1958, p. 7.

<sup>8</sup> Véase Dialektičeskij materializm i sovremennoe estestvoznanie (Il materialismo dialettico e le moderne scienze della natura), Mosca 1964, p. 119.

teoría de la relatividad, construir un modelo de espacio "cerrado", es decir, ilimitado pero finito.

Finalmente, algunos autores soviéticos introducen, hablando del universo, el concepto de infinitud real. Es la infinitud que de hecho es propia del mundo y que no debe necesariamente consistir en un número infinito de estrellas o de otras formaciones cósmicas, sino en una variedad infinita de formas de existencia y de estructuras concretas. Notemos de paso que hablar de un número "infinito" de objetos cósmicos se legitima por el hecho que es una cuestión controvertida también fuera del mundo soviético, si el concepto de "número infinito" sea contradictorio o no, o si es posible una infinitud numérica. Normalmente los soviéticos desarrollan el concepto de "infinitud real" en base a la "ley de la medida" y la línea nodal de relaciones de medida de que hablamos anteriormente.

### 3. LA INFINITUD DEL UNIVERSO

Es imposible referir aquí todos los intentos hechos por autores soviéticos para resolver, en base a las precisiones referidas de los conceptos, el problema de la infinitud del universo. Nos limitaremos a dos tipos de solución que nos parecen más significativos y representativos, uno que busca la solución más bien en base filosófica, otro que se queda más bien en el terreno de las ciencias.

#### a. Desde el punto de vista filosófico

Al primer tipo deben referirse las soluciones propuestas por V.I. Sviderskij, A.S. Karmin e S.T. Meljuchin. Ellos defienden la concepción de la "real infinitud" del universo. Sviderskij, profesor de filosofía de la universidad de Leningrado, pone en base a su solución la "ley del paso de la cantidad a la cualidad", de lo cual hablamos antes. Según esta ley, todo cambio cuantitativo de una determinada cualidad, alcanza necesariamente un límite, un punto crítico, donde la primera cualidad pasa a una nueva cualidad. El materialismo dialéctico concibe, pues, la infinitud no en el sentido de una "mala infinitud", ella no consiste en la posibilidad de un indefinido cambio cuantitativo, en el cual, la cualidad dada se mantiene inmutable o inmutada. Aquello que es infinito no es una cualidad dada, sino el proceso mismo de continuas transformaciones cuantitativas y cualitativas, que se presenta como "línea nodal de relaciones de medida". Es-

to vale, según Sviderskij, también para el espacio y el tiempo. Aquello que es infinito no es el espacio de una determinada estructura espacio-temporal. La infinitud del mundo material consiste más bien en la infinita multiplicidad de estructuras espacio-temporales, cada una de las cuales es finita<sup>9</sup>. El espacio de una determinada estructura no puede concebirse como un uniforme in indefinitum, como se nos presentaba hasta ahora la infinitud del universo; él realiza más bien su infinitud como infinita variedad de formas estructurales espacio-temporales<sup>10</sup>.

En un libro que tiene por título "El finito y el infinito", escrito por Sviderskij en colaboración con Karmin, los dos autores aplican este punto de vista a la discusión filosófica de los modelos finitos, pero ilimitados del universo, construídos en base a la teoría de la relatividad. Del punto de vista de la ley del paso de cantidad a cualidad es del todo natural que el engrandecimiento cuantitativo de las medidas de aquella parte del universo que exploramos, nos conduzca en cierto grado a aquel "punto nodal", donde se efectúa la transformación cualitativa de la estructura espacio-temporal. Más allá de este punto nodal deben existir estructuras cualitativamente diversas espacio-temporales de los objetos materiales. Por tanto, si estos modelos de un universo "cerrado" encuentran ulterior confirmación por parte de la ciencia, esto no solo no contradirá la concepción dialéctico-materialista, sino que será una nueva confirmación de ello. La "cerrazón" de nuestro mundo espacio-temporal sólo significaría que la ciencia ha alcanzado aquel límite superior hasta el cual es posible un cambio cuantitativo de esta estructura y detrás del cual deben existir otras estructuras espacio-temporales cualitativamente diferentes. Para su exploración, probablemente será necesaria la creación de teorías más generales que la presente teoría de la relatividad<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Véase V.I. Sviderskij, *Nekotorye voprosy dialektiki izmenenija i razvitija* (Alcune questioni della dialettica del cambiamento e della evoluzione), Mosca 1965, p. 116.

<sup>10</sup> Véase V.I. Sviderskij e A.S. Karmin, *Konečnoe i beskonečnoe*, p. 189 s.

<sup>11</sup> Véase S.T. Meljuchin, *O filosofskom poniamanii beskonéchnosti prostranstva i vremeni* (Sulla concezione filosofica dell'infinità dello spazio e del tempo), in: *Filosofskie problemy teorii tžagotenija Ejnštejna i reljativistskoj kosmologii* (Problemi filosofici della teoria della gravitazione di Einstein e della cosmologia relativistica), Kiev 1965, p. 295.

<sup>12</sup> Véase S.T. Meljuchin, *Problema beskonečnosti mira v filosofii i estestvoznanii* (Il problema dell'infinità del mondo nella filosofia e nelle scienze naturali), in: *Voprosy filosofii* (Questioni della filosofia), 1965, n. 6, p.53.

Semejante concepción la encontramos también en el filósofo Meljuchin de Leningrado. También habla de una infinitud real del universo y también él la funda en la ley del paso de cantidad a cualidad y sobre la categoría de "medida". Contra la concepción de Sviderskij, sin embargo, objeta que la infinitud cuantitativa no debe ser cualificada como "mala infinitud", como lo hace Sviderskij. Según Meljuchin Sviderskij, se contradiría a sí mismo, rechazando la infinitud cuantitativa como "mala infinitud y admitiendo al mismo tiempo un infinito sucederse de estructuras espacio temporales en una línea nodal infinita de relaciones de medida, que supondría una infinita cantidad de estructuras. Meljuchin restringe en esta ocasión la esfera de aplicación de la ley del pasaje de cantidad a cualidad a esferas particulares y estructuras singulares espacio-temporales de la materia, eximiendo de la aplicabilidad de esta ley los atributos más generales de la materia en general. Si también estos estuviesen sujetos a la acción de esta ley, habría de admitir que en algún pequeño grado de los cambios cuantitativos desaparecerían de la materia también tales cualidades, como son, por ejemplo, la extensión, el movimiento, la conservación de la energía y otros atributos semejantes de la materia, retenidos por el materialismo dialéctico como inseparables de ella<sup>13</sup>.

Desarrollando su propia concepción de la infinitud de la materia en el espacio, Meljuchin la hace consistir en aquello que en el mundo es una multitud innumerable de objetos materiales y sistemas, de grados de organización de estructuras cualitativamente diferentes, y una línea nodal de medidas que señalan los límites de cada uno de los estados cualitativos.

La finitud de la materia en el espacio tiene un aspecto tanto cualitativo como cuantitativo. Por cuanto concierne al aspecto cualitativo, éste consiste en la variedad de las propiedades métricas, topológicas y otras semejantes del espacio en los varios tipos de las estructuras espaciales. Estas son diferentes en diversos grados de las estructuras, diversas en el microcosmos y diversas en el macrocosmos. La infinitud real del mundo incluye en sí una ingente variedad de estructuras espacio-temporales<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Véase S.T. Meljuchin, *Materija v ee edinstve, beskonečnosti i razvitii* (La materia nella sua unità, infinità e evoluzione), Mosca 1966, p. 205 s.

<sup>14</sup> Véase S.T. Meljuchin, *Problema beskonečnosti mira...*, p. 55 s.

Meljuchin insiste, sin embargo, en que la infinitud real de la materia necesariamente tiene también aspectos cuantitativos que no significan otra cosa de hecho sino una "mala infinitud". Sin este aspecto cuantitativo no habría ya más una infinitud sino sólo no-uniformidad. En qué se manifiesta el aspecto cuantitativo? Meljuchin responde que se manifiesta ante todo en la multitud infinita de las formas, estados, grados de estructura etc. y de la materia. Una "mala infinitud" sería la concepción según la cual el mundo se supusiese como uniforme en su estructura espacio temporal, y esto sin límites<sup>15</sup>.

Según Meljuchin la infinidad del mundo es a la vez una infinitud actual y potencial. La multitud de todos los diversos objetos y sistemas existentes en la naturaleza es una infinitud actual. Nada menos que por ello el mundo se encuentra en un continuo proceso de transformaciones también cualitativas, de modo que el número de los objetos en el mundo cambia. En este sentido la infinitud de la materia es a su vez también una infinitud potencial. Estas dos, por tanto, no se excluyen mutuamente<sup>16</sup>.

En base a esta concepción de la infinitud de la materia, para Meljuchin, como también lo veíamos para Sviderskij, no se pondría un problema insoluble, si un día resultase acertado, que la metagalaxia constituye efectivamente un sistema cerrado. Tal cerrazón relativa a las fuerzas electromagnéticas y de gravitación no excluiría la posibilidad de la existencia de otros innumerables sistemas cualitativamente diversos. Más aún, Meljuchin admite también la posibilidad de que nuestra metagalaxia, sistema cerrado en cuanto a las fuerzas electromagnéticas y de gravitación, pueda ser igualmente un sistema abierto en relación a otras formas de la materia cualitativamente diversa que se encuentran en forma diversa de interacción con el campo de gravitación a los cuerpos conocidos por nosotros hasta ahora. Es propio en esta variedad de los espacios, los cuales por ciertas formas de la materia resultan cerrados y por otras formas cualitativamente diferentes resultan abiertos, que se manifieste el aspecto cualitativo de la infinitud del espacio<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Véase S.T. Meljuchin, *O filosofskom ponimanii beskonečnosti...*, 296.

<sup>16</sup> Véase G. I. Naan, *K probleme beskonečnosti* (Sul problema dell'infinità), in: *Voprosy filosofii*, 1965, n. 12, p. 67, e G.I. Naan, *Gravitacija i beskonečnost* (La gravitazione e l'infinità), in: *Filosofskie problemy teorij tjačotenja Ejnštejna...*, cit., p. 284.

<sup>17</sup> Véase G.I. Naan, *Gravitacija i beskonečnost*, p. 276-281.

Los autores examinados hasta ahora abordaban el problema de la infinitud de la materia en el espacio, más bien desde el punto de vista filosófico, si bien se demostraban bien versados en la ciencia. Consecuentemente, tales autores consideraban este problema como un problema ante todo filosófico y de competencia, en primer lugar, de la filosofía, a la cual corresponde suministrar a las ciencias el instrumental categorial para sus investigaciones.

#### b. Desde el punto de vista científico

Otro grupo de autores trata el mismo problema más bien desde el punto de vista científico y lo considera como una cuestión de competencia, ante todo, de la ciencia. A veces ellos protestan con vehemencia contra la ingerencia de los filósofos y contra sus pretensiones de impartir amonestaciones a la ciencia.

Uno de los protagonistas de esta dirección científica es el físico G.I. Naan, miembro de la Academia de las ciencias de Estonia. Como cultivador de la ciencia física, Naan insiste sobre todo en la independencia de la ciencia de parte de la filosofía en esta materia.

Cuando Sviderskij en un artículo registró con satisfacción que algunos autores, incluido Naan, se esforzaban en armonizar los resultados de la cosmología relativística con las "exigencias" del materialismo dialéctico, Naan reaccionó con vehemencia diciendo que la tesis del materialismo dialéctico sobre la infinitud del universo no era una exigencia, sino una conclusión que se sacaba de los datos de la ciencia. La naturaleza no está obligada a regularse según nuestras exigencias y prohibiciones. Es completamente contrario al espíritu del materialismo dialéctico prescribir a la naturaleza lo que debe hacer y lo que no debe hacer<sup>18</sup>.

Por lo que se refiere al concepto de infinitud, Naan polemiza todavía con Sviderskij, quien en un artículo había hecho consistir la infinitud de la materia en la ausencia de límite. Este tipo de infinitud es, para Naan, sólo uno de los tipos más simples de infinitud, la ilimitación. El no representa la infinitud en el sentido filosófico. En esta ocasión Naan observa que el concepto de infinitud está en continuo desarrollo y pone en guardia sobre querer llegar a soluciones definitivas

vas válidas para todos los tiempos, lo cual estaría en contradicción con la dialéctica. Nuestros conceptos serán un día anticuados, pero no el método dialéctico de aproximación al problema. Así también, el concepto engelsiano de infinitud hoy es "desesperadamente anticuado", pero no la aproximación dialéctica de Engels a la solución del problema de la infinitud.

Naan insiste mucho en esta evolución del concepto de infinitud, que por casi dos milenios había quedado en estado de inmutabilidad, pero que en los últimos cien años ha sufrido un cambio radical. La cosmología anterior había obrado sobre la base de una geometría euclidiana. La infinitud en ella significaba ilimitación, el espacio era un concepto puramente cuantitativo, los diversos espacios no diferían entre sí cualitativamente. Con el paso a la cosmología relativística la situación cambió radicalmente. El espacio euclidiano cedió al espacio Riemann, las varias partes del espacio difieren cualitativamente, gracias a las propiedades internas, como la métrica, la medida de curvatura etc. Un espacio ilimitado puede resultar como cerrado. Las cosas se complicaron más en virtud del hecho que en la teoría de la relatividad aquello que es físicamente absoluto ("invariante") no son las propiedades del espacio y del tiempo separadamente consideradas, sino las propiedades del continuo espacio-tiempo. La métrica del espacio-tiempo, sin embargo, es notablemente más compleja que la del solo espacio. Pero Naan cree que la última solución del problema de la infinitud no podrá ser lograda en el campo de la geometría. El concepto de infinitud es un concepto matemático, y por esto será necesario transcender la geometría en la matemática.

La matemática trata de superar las dificultades provenientes de este complicarse del concepto de infinitud aplicando la "Mengenlehre". A ella está ligada también toda la moderana teoría de los campos (Feldtheorie) y el tratamiento cosmológico del problema de la infinitud. Naan sostiene que también esta aproximación a la Mengenlehre no será aún la solución definitiva y que vendrá sustituida por otra aún más fundamental y universal, como le parece que podrá ser el de la lógica matemática o el de la metamatemática.

La conclusión que Naan saca de ella es muy radical. "El problema no es si el universo corresponde a este o aquel otro concepto de infinitud, sino hasta qué punto nuestras representaciones mudables del universo expresan la infinitud real del universo. Con otras palabras,

<sup>18</sup> G.I. Naan, *Gravitacija i beskončnost'*, p. 282.

debemos suponer que el hecho de estar constreñidos a ocuparnos de la infinitud de la matemática, en la teoría de los campos, en la cosmología, en la filosofía, como uno de los problemas más fundamentales, indica que el universo tiene como una de sus características objetivas la que puede ser llamada su infinitud (infinitud real). La evolución del concepto de infinitud es el reflejo de los diversos aspectos de la infinitud real<sup>20</sup>. En otro lugar Naan añade la constatación "sabemos que el universo es infinito, pero no sabemos en qué sentido"<sup>21</sup>.

Con este concepto de "infinitud real" tenemos también un concepto base de la propia concepción de Naan sobre la infinitud del universo en el espacio. Constatamos que en esto él está conforme con Sviderskij, con el cual polemiza en varios puntos de detalle. También el concepto de "medida" tiene un significado fundamental para Naan como lo tenía también para Sviderskij. Pero Naan lo entiende de una manera bastante diferente a como lo entiende Sviderskij. Este concebía la infinitud real del universo como una infinita línea nodal de medidas, cada una de las cuales está formada por una estructura espacio-temporal finita y cualitativamente diferente de la otra. En base a esta concepción, Sviderskij suponía posible que también la gravitación, que constituye la forma de interacción de los cuerpos más universales en la parte hasta ahora explorada del universo, era una cualidad característica sólo para esta estructura espacio-temporal y podía no valer para otras estructuras. La gravitación no debe ser pues absolutizada, el materialismo dialéctico no admite semejante absolutización.

Contra semejante interferencia de la filosofía en el campo de la ciencia Naan reacciona con vehemencia. Según él, la gravitación es una forma universal de interacción, la forma de interacción de todos los aspectos conocidos de la materia. Todo lo que está dotado de energía, tiene gravitación. La admisión de formas de materia sin gravitación significaría la admisión de forma de materia sin energía, que no intercambian informaciones, que no participan en ninguna interac-

<sup>19</sup> G.I. Naan, K probleme beskonečnosti, p. 69.

<sup>20</sup> Véase G.I. Naan, Gravitacija i beskonečnost', p. 270 s.

<sup>21</sup> Véase G.I. Naan, O beskonečnosti Vselennoj (Sulla infinità dell'universo), in: Voprosy filosofii, 1961, n. 6, p. 105.

ción, de las cuales la existencia no se manifiesta en nada. Y Naan reprocha a Sviderskij deducir la posibilidad, más aún, la necesidad de la existencia de semejantes formas de materia, nada menos que de los principios del materialismo dialéctico!<sup>22</sup>.

Por su parte Naan concibe la "medida", es decir, la diferencia cualitativa, en modo bien diverso. Aquello que da al espacio su cualidad es, para Naan, su curvatura, mientras la extensión determina sólo la cantidad del espacio. Como la calidad del espacio, es decir, su curvatura, también la medida pertenece a la esfera de la geometría. Sobrepasando la medida, para Naan cambia sólo la geometría del espacio, pero no se obtiene, como para Sviderskij, una total transformación cualitativa que tocaría incluso las cualidades más fundamentales de la materia, como la de la gravitación<sup>23</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

Con esto debemos cerrar la exposición de los diversos tipos de soluciones del problema de la infinitud del universo en la reciente literatura científica y filosófica soviética. Hemos examinado sólo pocos autores y sería interesante ver aún otras numerosas posiciones, lo cual es imposible en los límites de este artículo. Pero creo que las opiniones expuestas pueden ser consideradas como las más significativas y también las más elaboradas, y que del análisis de las otras no se recabarían puntos de juicio sustancialmente nuevos.

Si ahora volvemos a la cuestión propuesta al principio de nuestro análisis, a saber, cuál es la probabilidad que el sentido más agudo de la problemática y el instrumental categorial más perfeccionado que observamos en estos tratamientos conducirá a la visión de ciertas tomas fundamentales de posición de la filosofía soviética, me parece que podemos formular las siguientes conclusiones:

1. Ante todo debemos constatar que la forma de tratar actual de los filósofos soviéticos, confrontados con la literatura soviética de hace 25 años se distingue por una sorprendente elevación del nivel científico.

También autores como Sviderskij y Meljuchin, que en primer lugar son filósofos, disponen de amplios conocimientos científicos de

modo que están en grado de discutir los difícilísimos problemas puestos por una cosmología relativística.

2. Frente a este nivel científico bastante elevado nos desilusiona el nivel filosófico de estas formas de tratar el problema, en las que encontramos a veces verdaderos y propios primitivismos, así por ejemplo, cuando los filósofos soviéticos se muestran preocupados de que, en el caso en que el universo resultase finito, fuera de él debiera encontrarse alguna cosa de inmaterial.

3. No obstante el perfeccionamiento técnico de las formas de tratar soviéticas debemos, sin embargo, constatar que ni de parte de los filósofos ni de parte de los científicos podemos esperar la revisión de ciertas tesis más fundamentales del materialismo dialéctico, como por ejemplo, en nuestro caso, de la tesis sobre la infinitud de la materia. Por lo que se refiere a los filósofos, ellos no dudan en hacer deducciones tomadas del materialismo dialéctico en cuestiones que son de exclusiva competencia de la ciencia empírica, como por ejemplo, si la gravitación es un fenómeno universal o no. Por lo que concierne a los científicos, observamos que también hombres como Naan, que se muestra tan susceptible contra las ingerencias de la filosofía en el campo de la ciencia, sin darse cuenta se apropia los postulados del materialismo dialéctico. Si él declara "sabemos que el universo es infinito, pero no sabemos en qué sentido", confiesa que ha tomado una posición de la cual no está en grado de dar razón.

4. Se ve de este modo que, tanto para los filósofos como para los científicos, la tesis del materialismo dialéctico sobre la infinitud de la materia es un postulado y un axioma que se toma ya desde la partida. Todo el innegable perfeccionamiento técnico y categorial de la filosofía soviética se expresa solo en la tentativa de juzgar de una manera más perfecta y moderna este postulado del materialismo dialéctico.

5. Así vemos que hasta ahora este perfeccionamiento no ha conducido a una revisión de las tesis fundamentales del materialismo dialéctico. Sobre lo que aportará el futuro es difícil hacer previsiones. Si tales desarrollos futuros debieran conducir verdaderamente a una revisión de tesis fundamentales de la filosofía soviética, probablemente tales estudios no podrán ser publicados, y por esto, tales procesos del deterioramiento de la ideología oficial se sustraen a la observación.

## II

### EL MARXISMO CHINO

*Angelo Lazzarotto, PIME*

El difícil hablar del marxismo chino en abstracto. Al considerar las diversas fases y evoluciones de los cincuenta años pasados, es tal vez como nunca necesario aplicar aquí la medida considerada válida por los marxistas mismos, es decir, que "es justo todo lo que tiene éxito y es falso lo que fracasa". En el abanico de los líderes del marxismo chino que se han sucedido en la escena, nos limitamos prácticamente a considerar el elemento que parece que ha permanecido constante, es decir, la línea marxista de Mao Tse-tung. Y lo hacemos sin pretender dar un análisis en profundidad, presentando sus principales aspectos en el desarrollo concreto de la situación china.

En una primera parte, veremos las grandes etapas de esta evolución política e ideológica, y en una segunda, trataremos de particularizar algunas características de la forma maoísta del marxismo. En la tercera parte trataremos de hacer una precisión sobre la situación actual.

#### 1. GRANDES ETAPAS DEL MARXISMO CHINO

El primero de julio de 1921, doce hombres se reunían en Shanghai para constituir formalmente el Partido Comunista Chino. No publicaron ningún manifiesto, pero su ideología había venido madurando en la línea de centros de estudio marxista formado en la Universidad de Pekín en 1918 por el profesor Li Ta-chao, y en correspondencia con la actividad del cuerpo juvenil socialista constituido en Shanghai en 1920. Entre aquellos doce delegados del primer congreso del P.C.C. estaba también el hombre que especialmente habría de señalar con su

propia marca la línea china del marxismo durante medio siglo. El compañero de Mao Tse-tung.

El decenio que siguió a la fundación del P.C.C. fue rico en controversias sobre la interpretación y la aplicación del marxismo a la china. Es necesario notar que, mientras en más de cincuenta años de historia, se han tenido únicamente nueve congresos nacionales del P.C.C., seis de ellos se desarrollaron entre 1921 y 1928. La pesada influencia del Comintern empujaba a aquellos jóvenes revolucionarios a intentar la conquista del poder, partiendo del proletariado ciudadano; y el teórico Li Li-san intentó dar un contenido doctrinal a esta línea, pero las derrotas sufridas mostraron la dificultad de adoptar un modelo construido sobre la realidad social rusa.

#### a. La elección de los campesinos y las alternas fases de la guerra civil.

Fue obstinada la intuición del joven dirigente Mao, que operaba en las campañas del Hunan, en mostrar que "la vanguardia revolucionaria", que en el lenguaje leninista indica el proletariado urbano, debía corresponder en China a la masa de los campesinos pobres. Los primeros escritos que se conocen de Mao son precisamente un análisis de la sociedad china (1926) donde descubre en los campesinos al aliado más fiel y numeroso del proletariado urbano, y luego la famosa relación sobre el movimiento campesino del Hunan (1927).

Los años 1930 - 1935 fueron supremamente agitados: constituida en el 31 la República Soviética de Kiangsi, Mao se convirtió en su Presidente mientras se trataba o se buscaba constituir un frente único antijaponés. En el otoño de 1934, bajo la presión de la armada del Kuomintang, las fuerzas comunistas comenzaron a evacuar el Kiangsi, iniciando la "larga marcha" de 6.000 millas hacia Szechwan, el Shensi y el Kansu. En la fase siguiente, la reconstitución del frente unido contra el Japón, favorece el desarrollo del Partido Comunista Chino y también la ideología de nuevas expresiones.

En el curso de la guerra civil se había constituido en Yenan un grupo de teóricos marxistas (entre los cuales Ai Ssu-ch'i, Ch'en Po-ta, etc); pero las directivas y la supervisión del partido también en cuestiones políticas e ideológicas, eran difíciles de implementar, dado que los comunistas combatían en regiones geográficamente dispersas. En-

tre tanto, Mao había asumido formalmente la dirección del partido, como Presidente del Comité Central y del Politbureau, y emergía como el líder de mayor autoridad. Pertenecen a este período algunos documentos fundamentales del marxismo chino, como los dos ensayos de Mao "sobre la práctica" y "sobre la contradicción" (1937). En 1940 elabora un documento "sobre la Nueva Democracia", concebida como fase de transición hacia el comunismo en China. En 1942 como consecuencia de un discurso de Mao en la Academia central del P.C.C. en Yenan, tiene comienzo un vasto movimiento llamado "chengfeng", orientado a corregir las tendencias desviacionistas en la cultura, literatura, en el partido y en el arte. En la primavera de 1945 se reúne en Yenan el séptimo congreso del P.C.C. y escucha una relación de Mao Tse-tung sobre "El gobierno de coalición" y revisa el precedente estatuto del partido que había sido aprobado por el sexto congreso nacional tenido en Moscú en 1938<sup>1</sup>.

#### b. Las "teorías de Mao Tse-tung" guían al Partido Comunista Chino.

El séptimo Congreso señala la consolidación de Mao a la cabeza del movimiento marxista chino, que ha visto en él una bandera y una garantía. Entre las importantes innovaciones, que la nueva constitución del P.C.C. presenta, está la siguiente afirmación del preámbulo: "El Partido Comunista Chino considera la teoría del marxismo-leninismo, juntamente con los principios derivados de la experiencia práctica de la revolución china, es decir, las teorías de Mao Tse-tung, como guía para toda su propia actividad"<sup>2</sup>.

En este tiempo ya los mayores exponentes del Partido desde Liu Shao-ch'i a Chu Teh, a Chou En-lai etc. no ahorraban elogios al líder Mao, que vivía aún en las montañas de Yenan.

Interesante la exaltación hecha por Liu Shao-ch'i, que presentó al Congreso las propuestas de enmienda de la constitución del Partido: "Los pensamientos de Mao Tse-tung constituyen el marxismo chino. Es marxismo chinificado". Según Liu, el compañero Mao ha refundido en su marxismo toda la historia china para quien su "pensamiento"

<sup>1</sup> C. BRANDT, B. SCHATZ, JK. FAIRBANK, *Storia documentata del Comunismo cinese*, Milano 1963, pp. 22-45.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 502; ss.

es "la más alta expresión de la sabiduría nacional china..." Hay en él muchos puntos que los marxistas en el resto del mundo no han tocado nunca ni resuelto, por ejemplo, el hecho que los campesinos constituyen las masas más importantes...". Continúa afirmando que el "pensamiento de M.T.T. es un "complemento único y brillante del marxismo-leninismo... el compañero M.T.T. no es sólo el más grande revolucionario y político de la historia de china; él es también el más grande teórico y el más grande científico... El pensamiento de M.T.T. es una grande contribución a la causa de la liberación de todas las naciones, particularmente del oriente"<sup>3</sup>.

20 años más tarde, Liu Shao-ch'i iba a ser ignominiosamente despedido del oficio de Presidente de la República Popular China y sus más encarnizados adversarios iban a usar palabras bastante semejantes a las suyas para exaltar a Mao y demostrar las desviaciones de Liu.

### c. Los primeros años de la Revolución Popular China.

En los años que precedieron a la constitución de la República Popular, como del resto en el decenio siguiente, no se notaban signos de ruptura con la Unión Soviética y el partido comunista de aquel país; pero es significativo el hecho que, mientras Stalin acentuaba la dogmatización del leninismo constituyéndose único intérprete autorizado, en China venía creciendo el prestigio de un Mao Tse-tung exaltado como supremo pensador de las teorías marxistas-leninistas e intérprete de éstas para la realidad china.

Por esto puede considerarse como un acontecimiento del marxismo la aparición, a principios de los años cincuenta, de los primeros volúmenes de las Obras Escogidas de Mao Tse-tung, que pronto fueron traducidas al Inglés en Londres y a otras lenguas. En China, los principios del marxismo hasta entonces se habían difundido casi exclusivamente a través de traducciones de obras rusas. De 1949 a 1955 aparecieron traducidas al chino 2.300 obras rusas con una tirada total de cuarenta y dos millones de copias<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> S.R. SCHRAM, *The political thought of Mao Tse-tung*, Penguin Books 1971, p. 111.

<sup>4</sup> J.P. McCARTHY, *The soviet model and chinese culture*, in "Soviet Survey" n. 24 (apr.-ju. 1958), p. 17.

Asímismo, después de la instauración de la República Popular, no parece que el marxismo haya sido objeto de una especial investigación y profundización doctrinal. Alguien ha observado que, mientras en los últimos años de la China Nacionalista las publicaciones de filosofía marxista abundaban en las librerías (aunque la prensa comunista en general estaba excluida por la censura), una vez establecida la nueva República, en grandes ciudades desaparecieron casi todas las obras sobre el materialismo dialéctico, para dar prioridad absoluta a los tratados políticos y sociales<sup>5</sup>.

De la docena de Facultades de filosofía diseminadas en el país sólo sobrevivió una (en la Universidad Nacional de Pekin), dedicada obviamente a enseñar el marxismo. Sólo en 1955 se constituyó un departamento de estudios superiores de filosofía, en la Academia de ciencias de Pekin, en 1957 comenzó a funcionar el Instituto de investigaciones.

El jefe del Departamento de Filosofía P'an Tzu-nien se lamentaba del estancamiento de los estudios sobre marxismo. Entre las publicaciones más conocidas está el grueso volumen "Prontuario de Sociología" de Li Ta, presidente de la Asociación científica filosófica; A Ssu-sh'i publicó "La filosofía del pueblo" y "líneas de enseñanza del materialismo dialéctico", que no presentan cosa notablemente original. Otro volumen de vulgarización, que tuvo mucho éxito, fue "La Verdad ordinaria" escrito por Feng Ting mucho antes de ser profesor de filosofía en la Universidad de Pekin; de esta obra se imprimió un millón de copias (esto no impidió, durante la revolución cultural, que también Feng Ting, como muchos otros marxistas bien conocidos, fuera condenado por antimarxista...)<sup>6</sup>.

### d. Nueva línea del octavo congreso del P.C.C.

En 1956, a más de 20 años de intervalo, se convocó el octavo congreso del Partido Comunista Chino. En su relación sobre el nuevo proyecto de constitución del partido, Teng Hsiao-p'ing dice: "un grande cambio ha ocurrido en la situación de nuestro partido. El P.C.C.

<sup>5</sup> O. BRIERE, *Philosophy in the new regime*, ib., p. 10.

<sup>6</sup> Ib., p. 11; "China News Analysis" (C.N.A.), n. 812.

es ahora un partido en el poder que asume el papel de dirección en todas las actividades del Estado”<sup>7</sup>.

También la situación del mundo comunista se había cambiado dramáticamente con la drástica “desestalinización” y la condena general del “Culto al individuo”. En realidad se sentía fuerte en China: en el preámbulo de la nueva constitución se prometían progresos en la ciencia, en la cultura y en la tecnología, la satisfacción de las necesidades materiales y culturales del pueblo, y un frente unido de todas las fuerzas patrióticas, es decir, la valorización también de elementos no marxistas en las actividades del Estado; acerca de la victoria final del Comunismo, la Constitución se expresa con mucha seguridad<sup>8</sup>.

También en este Congreso no faltaron los elogios a Mao Tse-tung, pero en el preámbulo de la nueva constitución del P.C.C. no aparece ya su nombre, ni tampoco son citados sus “Pensamientos”; más aún, allí se afirma explícitamente que “ningún partido ni ninguna persona puede darse sin defectos o errores en su trabajo”. Tíng Hsiao-p’ing, explicando la tradición del partido, de que las decisiones más importantes deben ser tomadas colectivamente y no por cualquier individuo, añadía que era necesario oponerse a la glorificación y exaltación de los individuos. (Durante la Revolución Cultural, diez años después, la relación que hizo Teng al octavo Congreso fue interpretada como un grave insulto y un acto de hostilidad a Mao).

Acercas de la estructura ideológica, la Nueva Constitución dice: “El marxismo-leninismo no es un dogma sino una guía hacia la acción... para construir el socialismo y el comunismo, aplicando sus principios de manera flexible”<sup>9</sup>.

#### e. Desarrollo de la política de las contradicciones en el pueblo

El temperamento optimista de Mao (cuya posición personal resultaba un poco debilitada) había llevado al partido a adoptar, hacia la mitad de 1956, el slogan “dejan que cien flores se abran y que cien

<sup>7</sup> C.N.A., n. 812

<sup>8</sup> C.N.Q., n. 757, p.3.

<sup>9</sup> C.N.A., n. 743, p. 2.

escuelas entren en competencia”. Después de algunos meses de desconfiada cautela, empezaron a aparecer en los periódicos y revistas críticas y juicios también sobre los hombres y las estructuras que estaban en el aparato del poder. Convencido de la necesidad de reaccionar contra la tendencia burocrática del partido, Mao intervino todavía en febrero de 1957 con un famoso discurso “Sobre la manera justa de resolver las contradicciones entre el pueblo”, en la Conferencia del Estado. Frente a las proporciones que había asumido la revolución húngara, Mao quería prevenir que las tensiones en China creciesen de manera alarmante habiendo no obstante sostenido la necesidad de la intervención armada de los rusos para desvertebrar la revolución de los “enemigos del pueblo” en Budapest<sup>10</sup>.

En realidad Mao se separaba con ese ensayo de la ortodoxia-marxista interpretada por Rusia; dividía las contradicciones, en contradicciones antagónicas, es decir entre “el enemigo y nosotros”, y en contradicciones en el interior del pueblo, es decir, dificultades y fricciones inevitables, también entre los sostenedores del régimen. Se puede decir que se trataba de una nueva teoría del Estado comunista: mientras Stalin quería que las contradicciones fuesen completamente exasperadas para desvertebrarlas, no admitiendo que en Rusia Bolchevique existiesen otras opiniones que las del partido, Mao proclamaba la lentitud de las contradicciones “no antagónicas”. Y unavez establecido el socialismo en un país, las contradicciones se convertían en no antagónicas y por tanto debían ser resueltas con la discusión y no con la fuerza. La desventura en Hungría había sido que el partido no había logrado todavía establecer el socialismo bastante fuertemente, y había permitido a las contradicciones no antagónicas degenerar en contradicciones antagónicas”<sup>11</sup>.

Mao regresó al argumento en otro discurso, al que se da hoy mucho relieve, habiendo sido incluido entre los “cinco escritos filosóficos de M.T.T.” que todos deben estudiar. Se trata de una intervención en la Conferencia Nacional del P.C.C. sobre el trabajo de propaganda, que tuvo lugar en marzo de 1957. Reafirmando la validez de la línea política “de las cien flores” en el actual momento del socialismo chino, Mao se extendió en la posición de los intelectuales<sup>12</sup>. Explica que “la

<sup>10</sup> S.R. SCHRAM, *Mao Tse-tung e la Cina moderna*, Milano 1968, p. 363.

<sup>11</sup> R. MACFARQUHAR, *The party and the intellectuals*, in “Soviet Survey”, n. 24, p. 7 ss.

<sup>12</sup> MAO TSE-TUNG, *Cinq Essais Philosophiques*, Pekin 1971, p. 252 ss.

sociedad socialista comprende esencialmente tres categorías: obreros, campesinos e intelectuales”; entre los intelectuales, y más allá de los llamados “grandes intelectuales”, Mao incluye a todos cuantos han hecho de los estudios un medio superior y ocupan puestos en la burocracia y en los servicios, calcula que sean cinco millones. El raciocinio de Mao es muy simple y realista, constata que “desde el punto intelectual, la China es un país poco desarrollado”, porque 5 millones de intelectuales son “netamente insuficientes para un gran país como el nuestro; sin los intelectuales, nosotros no lograremos realizar bien nuestro trabajo, para lo cual debemos vincularlos a nosotros lo mejor que podamos”. Por tanto Mao no pretende que ellos cambien repentinamente sus ideas, sino que piensa que es posible hacerles servir a la “nueva China”, como habían servido a la antigua.

Si consideramos la actitud de estos cerca de 5 millones de intelectuales en frente del Marxismo, dice Mao, esto es lo que se puede decir: “aquellos que lo aprueban y lo conocen relativamente bien son una pequeña minoría” (el 10% más o menos del total); los que se le oponen son igualmente una minoría todavía inferior (más o menos el 1, 2 o 3% según piensa); la mayoría lo aprueba sin conocerlo bien y con posiciones sumamente variadas”<sup>13</sup>.

Según Mao, los intelectuales que conservan una actitud hostil frente al marxismo se encuentran en los ambientes de la política, de la industria, del comercio, de la cultura, de la enseñanza, como también en los ambientes científicos, técnicos y religiosos; “ellos son extremadamente reaccionarios”. “Algunos desaprueban el marxismo en su intimidad, sin decirlo abiertamente. De esta gente habrá todavía mucha durante bastante tiempo, y nosotros debemos permitirles que no lo aprueben. Hay incluso ciertos intelectuales idealistas que pueden aprobar el sistema político y social del socialismo, sin estar de acuerdo con la concepción marxista del mundo. Hay incluso también patriotas en los ambientes religiosos: son deístas y nosotros somos ateos; nosotros no podemos imponerles la concepción marxista del mundo”<sup>14</sup>. Esta situación, de las tres categorías, continuará existiendo todavía durante largo tiempo, y los compañeros asignados a la propaganda, que tienen la tarea de difundir el marxismo, deben recordarlo.

<sup>13</sup> Ib., p. 258.

<sup>14</sup> Ib., p. 256 s.

Por esto, mientras estimula la libre expresión de las cien flores y de las cien escuelas, Mao subraya la necesidad que tiene el partido de reeducar a los intelectuales y para ellos de reeducarse, y ya preanuncia una nueva campaña de rectificación, que él mismo describe así: “la rectificación es un movimiento general para la educación marxista, es decir el estudio del marxismo por medio de la crítica y de la autocrítica”.

#### f. Sucesivas “rectificaciones”

En realidad, la experiencia de la libertad de expresión fue bruscamente tronchada poco después. Los intelectuales “hostiles al marxismo” osaban censurar no solo abusos particulares, sino que ponían en discusión el mismo principio fundamental del sistema, es decir el monopolio del poder en las manos del partido y en la subordinación de toda cosa a la ideología marxista, y esto habría podido tener un influjo deletéreo sobre la gran masa de los intelectuales inciertos o tibiamente favorables. El profesor Lei Hai-tung, por ejemplo, tuvo el coraje de lamentarse de que las ciencias sociales en China estuvieran limitadas al marxismo, y que, después de la muerte de Engels, las teorías marxistas no hubieran hecho ningún progreso ulterior, desarrollando sólo el método de la revolución<sup>15</sup>.

En el verano de 1957 ya estaba en curso una violenta campaña contra los “elementos de derecha”, con la denuncia en el “Cotidiano del Pueblo” (8 de junio) de un complot contra el partido, organizado nada menos que por dos ministros comunistas. Un gran número de personas había osado expresar ideas diversas de la ortodoxia marxista, fue enviado a los campos para reformar su pensamiento en el trabajo manual y en contacto con las masas campesinas y obreras<sup>16</sup>.

En una relación que el primer Ministro Chou En-lai hizo a la cuarta sesión del Primer Congreso Nacional del Pueblo, enumeraba las cinco grandes etapas o campañas usadas por el gobierno en los 8 años pasados, para consolidar el régimen y guiar al país hacia el socialismo; dos de estas campañas, la que se hizo por Corea contra América y la que se hizo por la reforma ideológica del pensamiento, de los hábitos y de

<sup>15</sup> A.R. SCHRAM, *Mao Tse-tung...* p. 373; T.H.E. CHEN, *Thought reform of the Chinese intellectuals*, Hong Kong 1960, p. 149ss.; C.N.A., n. 812, p. 4.

<sup>16</sup> T.H.E. CHEN, *op. cit.*, p. 171ss.

las lealtades del pueblo, tenían como mira particularmente las clases intelectuales<sup>17</sup>.

Ahora bien, la nueva "campana de rectificación" apuntaba al mismo fin: reducir las contradicciones del pueblo a través del uso de la dialéctica marxista.

El extremo voluntarismo de Mao Tse-tung, a quien la misma prensa China ha presentado a veces como un "romántico revolucionario", despreocupándose del optimismo que había caracterizado también el octavo Congreso del partido, puso en movimiento, en la primavera de 1958, un nuevo y radical cambio social y económico, caracterizado por el slogan del "gran salto adelante" y de la "revolución permanente"<sup>18</sup>. La constitución de las "comunas", realizada con un empeño extraordinario, dió ocasión a renovadas campañas de reeducación. Pero el desastre económico que se siguió de allí, llevando a muchas zonas de China al borde del hambre, favoreció en los años 1960-61 un cierto período de distensión, del que no faltaron en aprovecharse aun muchos intelectuales y estudiosos, para afrontar argumentos que no entraban en la lógica marxista.

### g. Hacia la revolución cultural

En 1962 el partido volvía a tomar nuevamente un más estrecho control, y bien pronto también las mejores revistas oficiales comenzaron a publicar autocríticas por ciertos estudios publicados. En el curso de una nueva campaña de "educación socialista" en 1963, se hicieron grandes esfuerzos para hacer accesible a los trabajadores y a los campesinos la filosofía marxista, tomando como tema de los debates a todo nivel los dos opúsculos de Mao "Sobre la práctica" y sobre la "Contradicción". Eran frecuentes en la prensa también los artículos que apuntaban a popularizar el materialismo científico: por ejemplo el de "Cotidiano de la juventud" dedicaba en 1962 un largo artículo a explicar que en el universo todo es materia, para el cual no hay "ni

<sup>17</sup> *Ib.*, preface.

<sup>18</sup> S.R. SCHRAM, *Mao Tse-tung...*, p. 376.

espíritus ni divinidades", esforzándose en demostrar que la religión, como la superstición, es totalmente anticientífica.<sup>19</sup>

Entre tanto se exasperaba también la controversia con Moscú, que además de motivaciones políticas nacionalistas y sociales, tomaba también coloraciones "doctrinales". En una carta del 14 de junio de 1963, en la que trabajó personalmente Mao, los Chinos afirmaban, entre otras cosas, que la lucha de clases existe en los países socialistas (contra la doctrina soviética del "Estado de todo el pueblo"), defendían el culto del líder individual, y subrayaban la independencia de cada uno de los partidos comunistas<sup>20</sup>.

En la campaña de educación socialista se iba distinguiendo cada vez más el ejército de liberación, cuyo exponente Lin Piao se hizo promotor de la sistemática exaltación del "pensamiento de Mao Tse-tung" como la cumbre del marxismo leninismo. Para la fiesta nacional del 1o. de octubre de 1964, el ejército organizó una monumental representación teatral con el título "El oriente es rojo" y con el subtítulo "Un himno a los pensamientos de Mao Tse-tung". Se estaba ya creando la atmósfera para la revolución cultural que debía estallar en 1966.

## 2. MARXISMO Y MAOISMO

### a. El contexto social chino

Tratando de poner en evidencia algún punto característico del marxismo chino, la primera consideración que se presenta se refiere al contexto social que ofrecía la China de los años 20.

1) No siendo la industria suficientemente extensa como para dar una consistencia grande al grupo obrero, la organización tradicional de China se regía todavía sobre dos grupos bien distintos: la masa de los campesinos, y las llamadas clases superiores; entre estas últimas,

<sup>19</sup> A. LAZZAROTTO, *L'ateismo militare marxista in Cina*, in *L'Ateismo Contemporaneo*, vol. 1o, Torino 1967, p. 669; cf. R.C. BUSH, *Religion in communist China*, Abingdon, 1970, passim; D.E. MACINNIS, *Religious policy and practice in communist China*, New York 1972, passim.

<sup>20</sup> C.N.A., n. 812, p. 5.

el confucionismo incluía sectores sociales también bastante diferentes, como los doctos, los funcionarios, los comerciantes y los artesanos<sup>21</sup>.

2) La exigencia de una revolución o de una profunda renovación social era sentida por un gran número de patriotas. De hecho, a la miseria material del pueblo, casi totalmente disperso en los campos y sujeto a muchas vejaciones, correspondía también un estado de agobiante control económico sobre China, por parte de los grandes países occidentales<sup>22</sup>.

3) La importancia de una ideología era un elemento muy bien arraigado en la mentalidad china: "pocos pueblos en la historia han tenido una dirección de ortodoxia intelectual, mantenida tan a la larga y así muy rígida, por que el Estado confuciano (que sobrevivió hasta 1912) se fundaba en un peculiar sistema ético, reconocido como parte integrante de las instituciones de gobierno"<sup>23</sup>. También Sun Yat-sen, el líder de la revolución, que derribó la dinastía manchú y fue respetado por los mismos comunistas, si bien no aceptaba la filosofía marxista, había sentido la necesidad de formular una especie de ideología, con los famosos tres principios del pueblo (nacionalismo, democracia, bienestar popular).

Mao, si bien no renegaba la función de guía que la revolución rusa había reservado a los obreros, alarga por así decirlo el contenido de la teoría del proletariado, incluyendo allí, como componente esencial, a los campesinos, y sin olvidar el peso social de los llamados "intelectuales". Efectivamente, en forma clara las llaves del poder de China estaban en los campesinos y en los intelectuales. A propósito de estos últimos, en el discurso ya citado del 12 de marzo de 1957, Mao muestra la preocupación de "hacer servir a los intelectuales a la nueva China", porque está convencido de que "los intelectuales son los educadores; nuestra prensa educa diariamente al pueblo; nuestros escritores, los artistas, los científicos y los técnicos, los profesores y maestros están todos comprometidos en formar alumnos, en educar al pueblo"<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> C. BRANDT, B. SCHWARTZ, J.K. FAIRBANK, *Storia documentata...* p.8

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 7

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 9

<sup>24</sup> MAO TSE-TUNG, *Cinq Essais...* p. 260.

## b) Algunas características del maoísmo

1) Está generalmente aceptada entre los estudiosos la afirmación de que el marxismo llegó a China en su forma leninista. Se puede decir que Mao es deudor de Lenin por muchos principios fundamentales de su línea ideológica y política; pero Mao fue influenciado fuertemente también por Stalin, bajo cuyo "reino" se maduró su personalidad de revolucionario y de líder político. Pero la herencia de Lenin y de Stalin se fundió en el "pensamiento de Mao Tse-tung" en un conjunto que no está ausente de presentar una característica y unidad propia<sup>25</sup>.

2) Por ejemplo, frente al nacionalismo, se nota en Mao una acentuación diversa. Mientras Lenin se podía decir un europeo interesado ante todo en la revolución mundial, para quien las diferencias nacionalistas eran un mal que debía tolerarse, Mao en cambio, es claramente un asiático para el cual la identidad nacional tiene un valor nada indiferente<sup>26</sup>.

Se puede observar que especialmente en la euforia de la revolución cultural, Mao era proclamado por los chinos como el "líder universal" de los pueblos oprimidos del tercer mundo, hasta entonces bajo el peso de una situación preindustrial y esencialmente agrícola; pero debe recordarse que esta acentuación de la revolución mundial, bajo la guía de China, era sostenida especialmente por líderes ultrancistas del aparato militar del grupo de Lin Piao.

3) Se puede notar también, que mientras el leninismo insiste en el hecho de que el partido encarna la "conciencia popular", los maoístas reconocen una cierta "conciencia proletaria", también fuera de las estructuras del partido, aunque sean exageradamente intransigentes en delimitar lo que es "pueblo" de los "enemigos de clase". Así mientras la fórmula del "bloque de las cuatro clases" (obreros, campesinos, pequeña burguesía y burguesía nacionalista) es sólo un paso en el desarrollo de la revolución para los teóricos rusos, según Mao, era posible (al menos en el tiempo que precedió a la revolución cultu-

<sup>25</sup> M. MEISNER, *Leninism and Maoism: some populist perspectives on Marxism-Leninism in China*, in "The China Quarterly", ç. 45 (Jan.- Mar. 1971) p. 2; S.R. SCHRAM, *Political Thought...*, p. 134.

<sup>26</sup> S.R. SCHRAM, *op. cit.*, p. 135.

ral) recorrer toda la vía hacia el comunismo bajo la dictadura común de las cuatro clases educadas por el partido<sup>27</sup>.

4) Otro rasgo digno de notarse es que los leninistas han mirado siempre con una cierta desconfianza y sospecha las expresiones “espontáneas” de las masas populares. En cambio Mao acentúa mucho en su teoría y práctica de la revolución, el voluntarismo, y celebra la espontánea creatividad revolucionaria de las masas.

Hay quienes explican esta actitud en parte con influjos de las tendencias intelectuales del populismo ruso. Aparece de todos modos como característica de la evolución del comunismo chino el proceso recurrente, sea antes como después de 1949, que consiste en animar la actividad revolucionaria espontánea de las masas, imponiendo a tal actividad inmediatamente después un freno organizado de tipo leninista<sup>28</sup>. Lo hemos notado en las vicisitudes del período en torno a 1956-58, y en los años siguientes con el “gran paso adelante”. Esto resulta de modo dramático en la revolución cultural; en el nuevo equilibrio que nació de allí, aparece de nuevo disminuida la importancia de la organización y de la capacidad técnica, para dar mayor relieve a la espontaneidad y al celo revolucionario, naturalmente bien guiados y controlados<sup>29</sup>.

5) Por otra parte, como Lenin y sus seguidores presentan el leninismo como marxismo ortodoxo, así los maoístas proclaman siempre el “pensamiento de Mao Tse-tung” como la única versión ortodoxa del Marxismo-leninismo.

Mientras por una parte, subrayan que Mao expresa la aplicación práctica de las “verdades universales” del marxismo-leninismo a la situación china; por otra parte, exaltan su “pensamiento” como una nueva y más alta expresión de la teoría revolucionaria marxista universalmente válida<sup>30</sup>. ¿Cuánto hay de verdad en estas dos afirmaciones que parecen en parte contradictorias?

<sup>27</sup> Ib., p. 135; M. MEINSNER, *Leninism...*, p. 2

<sup>28</sup> M. MEISNER, *ib.*, p. 27

<sup>29</sup> S.C. SCHRAM, *Political thought...*, p. 137

<sup>30</sup> *Ib.*, pp. 112-116

### c. La interpretación maoísta del marxismo

En una relación al sexto plenum del sexto Comité del Partido Comunista Chino, en octubre de 1938, Mao se expresa así: “Las teorías de Marx, Engels y Stalin se pueden aplicar a todo el universo. Sus teorías no se deben considerar como un dogma, sino como una guía para la acción. Nosotros debemos estudiar, no la letra del marxismo-leninismo, sino el punto de vista y la metodología de sus creadores, con la cual ellos estudiaron y resolvieron los problemas. Es esta guía para la acción, este punto de vista y metodología los que constituyen la ciencia revolucionaria y nos suministran su correcta orientación...”.

“Otro cometido de nuestro estudio es el de comprender nuestra herencia histórica y valorarla críticamente con el método marxista. La historia de nuestro gran pueblo, amplia en varios milenios, muestra peculiaridades nacionales y muchas preciosas cualidades. A este propósito, nosotros somos únicamente muchachos de escuela. La China de hoy es el resultado de la China histórica. Nosotros somos marxistas históricos, no debemos mutilar la historia. De Confucio a Sun Yat-sen debemos asumirla críticamente, y debemos constituirnos herederos de todo cuanto de precioso nos ha dejado este pasado”.

“Por otra parte, la misma asimilación de esta herencia termina por ser una especie de metodología que es de gran ayuda en la guía del movimiento revolucionario. Un comunista es un marxista internacional, pero el marxismo debe tomar una forma nacional para poder ser aplicado. No existe algo así como un marxismo abstracto, sino solo el marxismo concreto. Lo que nosotros llamamos marxismo concreto es el marxismo que ha tomado una forma nacional, es decir, el marxismo aplicado a la lucha concreta en las concretas condiciones que existen en China...”.

Tal vez vale la pena notar que esta audaz afirmación que parece excluir la existencia de una forma universalmente válida del marxismo sin hacer excepciones ni siquiera a los escritos de Marx, fue borrada de la edición oficial de los escritos de Mao, de 1951<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Texto reportado in S.C. SCHRAM, *Political thought...*, p. 171s.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 115s.

#### d. ¿Cómo se realizó esta "significación" del marxismo?

1) Mirando a las obras escritas de Mao, se puede sin más decir que se ha tratado ante todo de una tentativa de expresar las teorías marxistas en un lenguaje accesible al chino medio. Y en esto es preciso reconocer que Mao se ha mostrado maestro: sus dos discursos contruidos sobre las categorías de la dialéctica marxista y frecuentemente desconcertantes en la tentativa de reinterpretar continuamente las nuevas situaciones internas y externas reconduciéndolas a los supremos principios de la ideología, son frecuentemente enriquecidos de proverbios populares y de expresiones características chinas con alguna cita clásica intercalada aquí y allá. Un modo de hablar destinado ciertamente a agrandar también a los compatriotas no marxistas, en una época en la que los comunistas chinos hablaban de alianza también con el Kuomintang en la lucha contra los japoneses<sup>33</sup>.

La retórica dialéctica de Mao se presta con frecuencia a interpretaciones diversas, incluso opuestas, según las circunstancias. De hecho, con ocasión de controversias ideológicas, los adversarios que se debaten en posiciones opuestas encuentran la manera de referirse con frecuencia a los escritos del líder para probar la exactitud de sus tesis.

2) Liu Shao-ch'i, en el ya citado discurso con ocasión del séptimo Congreso del P.C.C., en 1945, dijo, entre otras cosas: "La gran conquista de Mao Tse-tung consistió en haber cambiado el marxismo de una forma europea a una forma asiática... Marx y Lenin eran europeos... Mao Tse-tung es chino... El ha creado una forma china o asiática del marxismo"<sup>34</sup>.

A distancia de casi 30 años, no resulta muy evidente cómo el marxismo se haya convertido en algo chino o asiático, si no se quiere considerar determinante en este sentido la contribución que Mao ha dado a teorizar la moderna guerra revolucionaria en un contexto de países económicamente subdesarrollados. Ni l'appel de la "versión china" del marxismo resulta tan obvio y determinante en los países de Asia, donde los mismos partidos comunistas están ostensiblemente divididos entre la fidelidad a Moscú y la fidelidad a Pekín.

<sup>33</sup> Ib., p. 112ss.

<sup>34</sup> Ib., p. 111.

3) Las palabras de Mao al Comité Central de 1938 podían decir también que la interpretación de la realidad china en clave marxista debía venir acompañada por una comprensión de la historia del país. Se trataría en este caso de "chinificar" a los marxistas, más que al marxismo.

Es un discurso que merecería una profundización: se trata de ver en qué manera los marxistas han absorbido la herencia histórica y cultural de la antigua China.

La línea sostenida por los dirigentes de la República Popular China desde 1949, resulta una cosa muy diversa a alinear sobre este punto: la ambivalencia de su actitud se debe fundamentalmente al hecho de que la cultura y el patrimonio de la pasada civilización se consideran en la visión marxista de la historia como simples "medios" o instrumentos para usar por cuanto sirven a la causa de la revolución<sup>35</sup>.

Uno de los mayores filósofos contemporáneos, que a través de innumerables autocríticas y públicas confesiones logró sobrevivir hasta la revolución cultural, el profesor Fung Yu-lan, escribía en 1965 y no sin una cierta velada ironía que, al cultivar la historia de la filosofía china, es preciso criticar sus despuntes de idealismo, de pensamiento metafísico o reaccionario que se encuentran allí, para que puedan convertirse en "consignas" para la revolución. El mismo Fung Yu-lan, cuyos escritos científicos no lograron esconder su admiración por la ética confuciana, había citado, con evidente embarazo de los defensores de la ortodoxia oficial, una afirmación que Mao había hecho en su famoso discurso de 1942, sobre la literatura y sobre el arte: "nadie en el mundo puede pretender estar por encima del utilitarismo. En la sociedad dividida en clases, cada uno parte de los intereses utilitarios de su clase. Nosotros somos utilitaristas proletarios, revolucionarios..."<sup>36</sup>.

Los excesos iconoclastas de los guardias rojos en plena revolución cultural (1966-67) dieron un golpe gravísimo a las posibles vinculaciones históricas y sentimentales con el glorioso pasado. Por lo demás,

<sup>35</sup> C.N.A., n. 702; cf. A. LAZZAROTTO, *La cultura cinese come 'concime' della rivoluzione maoista*, in "Stadium", n. 1, genn. 1970.

<sup>36</sup> MAO-TSE-TUNG, *Scritti scelti*, Ed. Rinascita, vol. IV, Roma 1956, p. 115.

la proclama del Comité Central del P.C.C. del 8 de agosto de 1966 había lanzado “la gran revolución cultural proletaria” como una “gran revolución que alcanza al pueblo en el íntimo de su alma y constituye una nueva fase del desarrollo de la revolución socialista”. La proclama proponía, entre otras cosas, “repudiar las luminarias académicas burguesas y reaccionarias, la ideología de la burguesía y de todas las otras clases explotadoras, y transformar la educación, la literatura, el arte y todas las otras partes de la superestructura que no corresponden a la base económica socialista...”; y precisaba que, “la lucha del proletariado contra las viejas ideas, cultura, usos y costumbres dejados en herencia por las clases explotadoras en el curso de millares de años, continuará necesariamente por un largo, larguísimo período...”<sup>37</sup>.

#### e. La contribución de Mao a la filosofía marxista

Estudiosos serios como Stuart R. Schram no dudan en afirmar que, “como filósofo en el sentido estricto de la palabra, Mao no es ni original ni competente”. Sin embargo, según Schram, el método de razonar de Mao es profundamente filosófico, y explica este juicio que puede parecer contradictorio<sup>38</sup>.

En 1937, encontrándose en el relativo descanso de Yenán, Mao había encontrado tiempo para dedicarse a profundizar el estudio del marxismo y tuvo una serie de conferencias en la Universidad político militar antijaponesa que se había establecido allí. Uno de sus estudios se refería al “materialismo dialéctico” que después fue publicado en tres entregas, en un periódico de Cantón en 1938; se trataba de la Conferencia introductoria a una serie que debía comprender también otros dos textos más famosos y característicos, el llamado “Sobre la práctica” y el de “Sobre la contradicción”. Pero esta pequeña obra sobre el materialismo dialéctico resultaba tan sumamente pedestre y achatada que no fue incluida en las “Obras escogidas” editadas después oficialmente en Pekín. Fue después exhumada por la guardia roja para la nueva antología de “escritos escogidos”, retocada por el

<sup>37</sup> *The Great Cultural Revolution in China*, Hong Kong 1967, p. 377s.

<sup>38</sup> S.R. SCHRAM, *Mao Tse-tung and the theory of the permanent revolution*, in “The China Quarterly”, n. 46 (apr. june 1971), p. 223s.

mismo Mao: resulta que más de la mitad de todo el texto, incluso casi un 80 ó 90% de las partes que miran más estrechamente los principios de la dialéctica marxista, son copiados casi al pie de la letra de traducciones de obras soviéticas. La relativa mediocridad de Mao Tse-tung, como filósofo marxista, es decir, como pensador que afronta sistemáticamente los problemas en un alto nivel de abstracción según las categorías marxistas, puede explicarse, según Schram, por la dificultad de asimilar plenamente el pensamiento occidental.

Pero no obstante la limitada originalidad por lo que se refiere a la filosofía pura y a la “ciencia de la dialéctica”, no hay duda de que la contribución de Mao a la “dialéctica de la revolución” ha sido bastante grande. Fue un inteligente divulgador de los principios aceptados y un maestro en el uso de la dialéctica marxista. Sus aplicaciones de la dialéctica a los problemas del hombre y del universo, y especialmente a los problemas de la lucha política son tan coloridas y pintorescas, cuanto es burda e inanimada su exposición formal sobre el materialismo dialéctico. Mao usó el lenguaje de las contradicciones en el análisis de la sociedad china mucho más de cuanto lo hicieron los marxistas soviéticos en el análisis de su sociedad. Afronta los problemas prácticos con inagotable entusiasmo y vivacidad, expresándose siempre en términos de dialéctica de las clases de contradicciones en el interior del campo socialista como en la sociedad en general. Los problemas puramente teóricos parecen interesarlo poco; y tiende a referir todo a la lucha de clases y algún otro valor, como la afirmación de la identidad del pueblo chino o el dominio del hombre sobre la naturaleza<sup>39</sup>.

#### f. Mao sobre la relación entre conocimiento y práctica

“Las ideas justas no pueden venir sino de la práctica social, es decir, de la lucha por la producción, de la lucha de clases y de la experimentación científica. La existencia social de los hombres determina su pensamiento”<sup>40</sup>. Esta afirmación de Mao, contenida en un breve texto que lleva por título “De dónde vienen las ideas justas”, representa el más reciente (mayo 1963) de los “Cinco tratados filosóficos” propuestos al estudio de los compañeros en toda China, después de la

<sup>39</sup> S.C. SCHRAM, *Political thought...*, p. 169.

<sup>40</sup> MAO TSE-TUNG, *Cinq essais...*, p. 291ss.

revolución cultural. En realidad no contiene nada nuevo respecto a cuanto ya Mao había afirmado en su conferencia de 1937 "sobre la práctica", y repetido en otras ocasiones, en la línea clásica del marxismo. En este campo de la epistemología no existen profundizaciones originales; y Mao, como suele hacerlo, insiste en las consecuencias operativas de los principios. "Antes del marxismo, afirma, ninguno había enunciado nunca una teoría dialéctico-materialística del proceso del desarrollo del conocimiento, como ésta que está basada en la práctica y procede de lo simple a lo complejo". "El conocimiento comienza con la práctica, alcanza a través de la práctica el plano teórico, y debe después retornar nuevamente a la práctica. La función activa del conocimiento no se expresa únicamente en el salto activo del conocimiento perceptivo al conocimiento racional; sino también —y esto es lo importante— en el salto del conocimiento racional a la práctica revolucionaria". "La filosofía marxista sostiene que el problema más importante no es el de explicar el mundo objetivo, después de haber comprendido sus leyes, sino de valerse del conocimiento de tales leyes para una activa transformación del mundo".

"Los marxistas sostienen que únicamente la práctica social de los hombres puede ser el criterio de la verdad de sus conocimientos del mundo externo. Puesto que, de hecho, únicamente en el proceso de la práctica social (en el proceso de la producción material, de la lucha de clases y de los experimentos científicos) los conocimientos humanos pueden ser confirmados por las adquisiciones de los resultados logrados".

"La filosofía marxista, el materialismo dialéctico, tiene dos características principales: la primera es su carácter de clase, abierto reconocimiento que el materialismo dialéctico sirve al proletariado; la segunda es su carácter práctico, la afirmación de la interdependencia entre teoría y práctica, la afirmación que a la base de la teoría está la práctica, y que a su vez, la teoría sigue a la práctica. La verdad del conocimiento, o sea, de la teoría, está determinada, no por el juicio subjetivo, sino por los resultados de la práctica objetiva. Criterio de la verdad puede ser únicamente la práctica social"<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> MAO TSE-TUNG, *Scritti scelti*, vol. I, pp. 365-77.

#### g. La concepción maoísta del hombre, de la sociedad y del universo

En algún escrito de Mao encontramos una presentación de la realidad externa como un flujo incesante y sin fin que no encuentra albergue en el pensamiento soviético y que tal vez explica un poco la fuerza que ha guiado a Mao en empresas arriesgadas y, se podría decir, irracionales, como "el gran salto adelante" de 1958 y la revolución cultural de 1966.

Un pasaje sobre la dialéctica, aparecido en la antología "Escritos escogidos" y fechado a principios de 1959 es característico y vale tal vez la pena que se cite un poco extensamente: "Los hijos se transforman en padres, los padres se transforman en hijos, las mujeres se transforman en hombre y los hombres se transforman en mujeres. Tal transformación no puede ocurrir directamente, sino después del matrimonio nacen hijos e hijas: ¿y no es una transformación ésta? Los opresores y los oprimidos se transforman los unos en los otros; tal es la relación entre burguesía y latifundistas de una parte, y obreros y campesinos de otra... el finito se transforma en infinito. El infinito se transforma en finito. La dialéctica de la antigüedad se transformó en la metafísica de la edad media, y ésta se ha transformado en la dialéctica de la época moderna".

"También el universo está en un proceso de transformación; no es inmutable. El capitalismo lleva al socialismo, el socialismo lleva al comunismo, y también el comunismo se transformará, también él tendrá un principio y un fin, se dividirá por estadios, no podrá estar fijo de una vez para siempre, sufriendo únicamente mutaciones cuantitativas y no cualitativas: esto iría contra la dialéctica".

"No hay nada en el mundo que no aparezca, se desarrolle y decaiga. Los monos se han transformado en hombres, el hombre ha aparecido y toda la raza humana dejará un día de existir, podrá ser transformada en otra cosa diversa, y en ese tiempo la misma desaparecerá. La tierra entera será destruida y el sol también se enfriará, la temperatura del sol ya es mucho más baja de cuanto fue en la antigüedad..."<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> S.R. SCHRAM, in "The China Quart.", n. 46, p. 224s.

Particularmente notable la afirmación de Mao sobre la sociedad comunista, ¡como una cosa que no representa necesariamente el destino final de la humanidad!

Hay un paralelo que impresiona extrañamente cuando se confronta el texto que acabamos de citar con un escrito juvenil de Mao (referido por su biógrafo-agiógrafo Li Jui) de 1918 cuando Mao era estudiante de la escuela normal de Changsha y no había sido aún conquistado por el marxismo: “Yo digo: el concepto es realidad, lo finito es lo infinito, lo temporal es lo intemporal, la imaginación es pensamiento, yo soy el universo, la vida es muerte, la muerte es vida, el presente es pasado y futuro, el pasado y el futuro son el presente, el pequeño es grande, el ‘Yin’ es ‘Yang’, lo alto es lo bajo, lo impuro es puro, lo grueso es sutil, la sustancia es palabra, lo que es múltiple es uno, lo que cambia es eterno...”<sup>43</sup>.

No sería justo exagerar la componente taoísta del pensamiento de Mao; también Lenin (como Mao mismo lo cita en su escrito “Sobre la contradicción” de 1937) habla del mismo modo: “la dialéctica es la teoría que muestra como los contrarios pueden ser y son habitualmente y se convierten en idénticos...”; “la dialéctica es el estudio de las contradicciones en la esencia misma de los objetos...”. Por su parte, Mao trata este tema refiriéndose abiertamente a las fuentes del marxismo clásico sin pretender penetrar más profundamente en su sustancia, pero se esfuerza en interpretarlo en clave china. Allí cita una sola vez a Marx, dos veces a Engels, doce veces a Lenin, e introduce en la explicación ocho referencias a la cultura tradicional china, como el historiador del siglo primero A.D., Pan Ku, que decía: “las cosas que se oponen entre ellas son también complementarias la una de la otra”<sup>44</sup>.

#### h. ¿Naturaleza humana o naturaleza de clase?

En un discurso pronunciado durante la conferencia de Yenán sobre la literatura y el arte, en mayo de 1942, hay una afirmación característica de Mao sobre la naturaleza humana<sup>45</sup>: “¿existe quizás en el

<sup>43</sup> Ib. p. 225.

<sup>44</sup> M. WALLER, *The language of communism - A commentary*, London 1972. p. 33s.

<sup>45</sup> MAO TSI-TUNG, *Scritti scelti*, vol. IV, p. 124.

mundo algo como naturaleza humana? ciertamente, pero existe en el mundo solamente una naturaleza humana concreta y no una naturaleza humana abstracta. En la sociedad dividida en clases existe únicamente la naturaleza humana con un determinado carácter de clase y no una naturaleza humana fuera de las clases. Nosotros defendemos la naturaleza humana de los proletarios, la naturaleza humana de las inmensas masas populares, mientras los propietarios terratenientes y la burguesía defienden la naturaleza humana de los propietarios terratenientes y de la burguesía...”.

“Esta es la teoría de la naturaleza humana que alguno propone ahora a Yenán para poner como fundamento la llamada teoría de la literatura y del arte. Pero es absolutamente erróneo”.

“Se dice que el punto fundamental de partida para la literatura y el arte es el amor, el amor por el hombre. El amor puede, efectivamente, ser el punto de partida, pero existe otro punto de partida que por lo demás es el fundamental. El amor es un concepto, es un producto de la práctica objetiva... En el mundo no existe un amor sin causa, así como no existe un odio sin causa. En cuanto al así llamado amor por el hombre, y bien, desde que la humanidad está dividida en clases, no ha existido en el mundo un amor como este que abrace todo y a todos”.

“La idea del amor universal ya ha sido predicada insistentemente por todas las clases dominantes del pasado; muchos de los así llamados sabios la han predicado también insistentemente, pero ninguno lo ha realizado hasta ahora efectivamente, porque en la sociedad dividida en clases este amor es imposible. El verdadero amor por el hombre será sí posible, pero únicamente cuando las clases sean destruidas en todo el mundo...”.

“Hoy este amor no existe todavía. Nosotros no podemos amar a los enemigos, no podemos amar los males de la sociedad actual. Nuestro objetivo es el de destruirlos. Esta es una verdad elemental; ¿es posible que nuestros trabajadores de la literatura y del arte no la comprendan todavía?...”. En otro discurso al comienzo de la misma reunión de estudio, Mao había ya tocado el problema: “Ciertos compañeros no han asimilado aún suficientemente los principios fundamentales del marxismo. Por ejemplo, el principio fundamental del marxismo dice que el devenir determina la conciencia, que la realidad

objetiva de la lucha de clases y nacional determina nuestros pensamientos y sentimientos. Y no obstante esto, algunos compañeros nuestros invierten al revés la cuestión y la ponen sobre la cabeza, más bien que sobre los pies, afirmando que, en todas las cuestiones, el punto de partida debía ser el amor. Pero si se debe hablar de amor, también en la sociedad dividida en clases el amor puede ser únicamente de clase. Al contrario, estos compañeros enseñan una especie de amor por encima de las clases, un amor abstracto, una libertad abstracta, una realidad abstracta, un contenido humano abstracto, etc., lo que demuestra que estos compañeros están fuertemente influenciados por la burguesía”<sup>46</sup>.

### i. ¿Humanismo maoísta?

Estas teorías de Mao han marcado profundamente toda la historia del marxismo chino. En 1959 una de las mayores personalidades de la inteligencia marxista china, Ch'en Po-ta, escribió un artículo sobre la revista semioficial “Bandera roja”, atacando violentamente a “algunos burgueses de derecha que en 1959 habían alzado la bandera de la libertad-igualdad-fraternidad para oponerse al socialismo” (había sido el período de las breves ilusiones de las cien flores); citando a Marx, Engels y Lenin, explicó él que Mao, habiendo derribado la dictadura del partido único Kuomintang y habiéndola sustituido con la dictadura democrática popular del proletariado, había realizado una “dictadura de la gran mayoría del pueblo, bajo la guía del proletariado, frente a un pequeño número de explotadores”<sup>47</sup>.

Siete años después, en ocasión del lanzamiento de la revolución cultural, un editorial del “Cotidiano del pueblo” afirma: “los modernos revisionistas Kruschiovistas han incluido en su sucio programa del partido comunista de la Unión Soviética (1961) las palabras libertad-igualdad-fraternidad; afortunadamente Lin Piao, siguiendo los pensamientos de M.T.T., ha advertido a los compañeros: ‘no olvidar jamás la lucha de clases, no olvidar jamás la dictadura del proletariado’...”

<sup>46</sup> Ib., p. 96.

<sup>47</sup> C.N.A., n. 849, p.2

Una de las acusaciones movidas frecuentemente contra Krushev después de su caída, fue el de haber pretendido introducir en Rusia y en los países de la Europa Oriental, después de la muerte de Stalin, un asomo de “verdadero humanismo” y un “Estado de todo el pueblo, no en contradicción con la dictadura del proletariado”.

En la historia de los últimos 25 años recurre frecuentemente en China la acusación, frente a los adversarios del régimen, de haber querido crear un nuevo humanismo. Así, contra Hu Feng y su grupo en 1954, y contra los elementos de derecha en 1957, se escribió que: “ellos hablaban del supremo valor del hombre, del respeto debido al hombre... dando la falsa impresión de que nuestra sociedad no hubiera comprendido correctamente el valor de la persona humana”. En 1960 Chou Yang, viceseje del departamento de la propaganda, denunciaba el absurdo “humanismo socialista” difundido entre los comunistas de Europa: “en una sociedad clasista no hay lugar para el principio abstracto del humanismo”<sup>48</sup>.

### j. La contradicción al interior y al exterior del “pueblo”

Mao cita a Lenin: “antagonismo y contradicción no son una única e idéntica cosa en el socialismo y el primero desaparecerá, mientras la segunda permanecerá”. De allí se sacan las consecuencias en el discurso ya citado del 27 de febrero de 1957, concentrando su atención sobre “las contradicciones no antagónicas”, es decir, sobre las que él llama “contradicciones en el interior de pueblo”.

Mao presenta así el llamado “centralismo democrático”, como una contradicción de este tipo: “en general las contradicciones entre el pueblo son contradicciones que hunden las raíces en una básica armonía de los intereses del pueblo”. Ocurre notar que “pueblo” aquí no significa la totalidad de la República Popular China, sino más bien “populus”, que cuenta, es decir, los elementos que se pueden considerar de alguna manera como sostenedores de la revolución marxista, y hacia los cuales se van usando los métodos de la persuasión y de la comprensión<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Ib., p. 4.

<sup>49</sup> M. WALLER, op. cit., p. 33s.

En el interior de la República Popular, sin embargo, no se han eliminado hasta ahora completamente los llamados "enemigos del pueblo"; permanece, pues, la posibilidad del antagonismo, no habiéndose logrado hasta ahora el estadio del socialismo; pero de estos elementos potencialmente hostiles, dice Mao, se defenderá el "pueblo" mismo, a través de la así llamada dictadura del proletariado. Las relaciones con estos "enemigos de clase" se caracterizan por un modo diverso de comportamiento: se trata de "relaciones entre nosotros y el enemigo".

Estos "enemigos del pueblo" están en parte constituidos por ciertas categorías de personas, como los "compradores", los capitalistas, los latifundistas, etc.; pero no se trata de un concepto basado sólo en la pertenencia social (como, por ejemplo, las castas en la India); puede efectivamente extenderse a todo el que hable o actúe contra el régimen. Con ocasión de una lucha política en el interior de la clase dirigente, el que pierde (y los centenares o millares de sus secuaces) puede caer en el abismo de esta "excomunió", convirtiéndose en enemigo del pueblo, contra el cual debe actuar la dictadura del proletariado con toda la severidad necesaria (no excluyéndose la prisión, la reforma en los campos de trabajo, la estricta supervigilancia personal, la exclusión de ciertos privilegios o derechos...)<sup>50</sup>.

### 3. DESPUES DE LA REVOLUCION CULTURAL

Sería interesante intentar un análisis de los aspectos doctrinales que entraron como causas o como efectos en la famosa revolución cultural, desde el punto de vista de la ideología marxista. Pero más que la dificultad de tal empresa, los límites de este breve estudio no lo permiten. Aludimos simplemente a alguno de los elementos que parecen caracterizar mayormente el momento presente del marxismo chino.

#### a. La nueva constitución del Partido Comunista Chino

La constitución del P.C.C., discutida a diversos niveles en 1968 y aprobada en el noveno congreso del Partido, en abril de 1969, refleja la nueva atmósfera, traída por la revolución cultural, y subraya el

<sup>50</sup> C.N.A., p. 6s.

papel de las fuerzas armadas. Eliminado el Secretariado del Comité Central, el poder queda prácticamente en manos del Standing Committee del Politbureau (que estaba compuesto por Mao Tse-tung y Lin Piao, con Chou En-lai, Ch'en Po-ta y K'ang Sheng).

Se trata de un documento más breve que las precedentes ediciones del 56 y del 45, y desde el punto de vista doctrinal presenta alguna novedad, en cuanto que lleva al maoísmo a su plena glorificación. En el preámbulo se dice efectivamente: "El P.C.C. considera al marxismo, leninismo, y al pensamiento de Mao Tse-tung, como la base teórica que guía su ideología. El "Pensamiento de Mao Tse-tung" es el marxismo-leninismo de la era en la que el imperialismo corre al colapso total y el socialismo avanza hacia la victoria mundial"<sup>51</sup>. Las aspiraciones internacionales se explicitan allí mucho más que en 1956, por cuanto se dice que "el P.C.C. se alinea con los partidos y grupos genuinamente marxistas-leninistas del mundo, para unir al proletariado del mundo..., para establecer un nuevo mundo, en el cual ya no exista más imperialismo, ni capitalismo, ni sistema de explotación"<sup>52</sup>.

Si no causa maravilla la cita de Mao, lo que debe parecer extraño es que la constitución del partido haya podido consagrar, por así decir, junto al nombre del líder supremo, también el de Lin Piao. Allí se dice efectivamente: "El compañero Lin Piao ha mantenido siempre alta la gran bandera del pensamiento de M.T.T. —Ha sido el más fiel y el más resuelto en llevar adelante y en defender la línea proletaria revolucionaria del compañero M.T.T.— El compañero Lin Piao es el íntimo compañero de armas del compañero Mao Tse-tung, y es su sucesor".

El segundo Plenum del Comité Central del P.C.C., reunido en septiembre de 1970, prescribió el estudio del marxismo-leninismo y del "Pensamiento de M.T.T." y las obras filosóficas de Mao. Y como de costumbre el ejemplo se dió enseguida por parte de las fuerzas armadas, mientras el "Pensamiento de Mao" fue una vez más enganchado con la "creativa aplicación" que hacía de él "el fiel compañero de armas", el mariscal Lin Piao. Según el cotidiano del ejército, el "vice-

<sup>51</sup> S.R. SCHRAM, *Political Thought...*, p. 327.

<sup>52</sup> C.N.A., n. 757, p. 3.

presidente Lin ha hecho siempre un estudio vivo y una viva aplicación” del brillante pensamiento filosófico del presidente Mao, realizando una aplicación creativa del materialismo dialéctico y del materialismo histórico<sup>53</sup>.

Después de la muerte violenta de Lin Piao queda difícil ver cuáles fueran los elementos doctrinales propios del “fiel compañero de armas”, en comparación de la doctrina de Mao, aunque, como veremos, las campañas de propaganda actualmente en curso, lo acusan de muchas “desviaciones”.

#### b. Severo moralismo y radicalismo doctrinal

Leyendo las citas del “librito rojo” que se hizo célebre con ocasión de la revolución cultural, uno queda fácilmente impresionado por la insistencia con que Mao exalta la capacidad y los inagotables recursos del hombre para renovar al mundo, y por la eficacia de sus exhortaciones moralizantes: ¡“el hombre es el elemento más importante” y no la máquina!; “el pueblo y sólo el pueblo, es la fuerza motriz en hacer la historia del mundo”; “debemos ser modestos y prudentes, guardarnos de la arrogancia y de la dureza, y servir al pueblo chino con el corazón y con el alma”; “los comunistas deben estar prontos en cualquier tiempo para defender la verdad, porque la verdad está en los intereses del pueblo”. El pueblo es continuamente puesto en confrontación con los ejemplos de hombres (militares y obreros) que han sacrificado su vida por el bien común con supremo desprecio del dolor y del peligro.

En un programa de la provincia de Kwantung para 1972, aparecido en el editorial del “Cotidiano del pueblo” para el principio del año de 1972 recordando el compromiso propuesto de ser “honestos y no traidores”, se insiste sobre “las tres honradeces” que es preciso cultivar: “ser un hombre honesto, hablar palabras honestas, obrar con acciones honestas”<sup>54</sup>.

Y esta profunda modalidad que se vislumbra hoy en la vida del pueblo, juntamente con las tradicionales dotes de laboriosidad, fru-

<sup>53</sup> C.N.A., n. 84 l.

<sup>54</sup> C.N.A., n. 888, p. 4.

galidad, dedicación, constituye uno de los aspectos que impresionan especialmente a los visitantes extranjeros en sus breves visitas programadas en China.

Pero todo esto, se ha recordado a menudo, se ve y se comprende a la luz de los principios fundamentales de la lucha de clases. Es interesante, a este propósito, recordar una campaña desarrollada a principios de 1971 contra la así llamada “teoría de la naturaleza humana”, de la que había hablado Mao en 1942: teoría que ahora era clasificada como uno de los “cuatro males” que era preciso desarraigar absolutamente, porque era contraria a la dialéctica marxista.

En mayo de 1971 diversos artículos autorizados en la prensa gubernamental se preocuparon por conmemorar el 29 aniversario de los discursos ya citados sobre la literatura y el arte, recordando la enseñanza de Mao que “no existe una naturaleza humana en abstracto, sino sólo naturaleza clasista”, y sacando sus consecuencias extremas en el campo del conformismo literario y artístico, como en el de las relaciones sociales.

En una transmisión de la radio provincial del Shensi, en la misma época, se puso por blanco un dicho de Confucio: “No hacer a los otros lo que no quisiera uno que se hiciera contra él”; “este dicho es un bajo dogma de la clase de los latifundistas y de los burgueses. Es todavía la teoría de la naturaleza humana, que busca esconder el carácter clasista de los latifundistas, de los Kulaks, de los contrarrevolucionarios, de los malos elementos y de los de derecha, sobre los cuales es necesario ejercer la dictadura, consolidar la dictadura del proletariado; de lo contrario la revolución fracasará y el Estado perecerá”.

Otra transmisión de la misma radio provincial dijo que Liu-Shao-chí (el depuesto presidente de la república), había defendido la teoría de la naturaleza humana, enseñando el amor entre las clases sociales, porque él era salvajemente opuesto a la lucha de clases, enseñada por el marxismo-leninismo y por Mao: “¿Ha ocurrido alguna vez en la historia que una clase explotadora haya amado al pueblo trabajador? ellos sólo lo han explotado”.

Una transmisión de la radio del Kwantung, citando en el mismo sentido las palabras de Mao, comentaba: “Nosotros no podemos apli-

car un tratamiento equitativo (un gobierno clemente, en el sentido confuciano) a elementos reaccionarios y a acciones reaccionarias. Liu-Shao-chi habló como un idiota, cuando dijo que los comunistas deberían ejercer la lealtad y el perdón, y deberían devolver el bien por mal. ¿Puede uno hablar de perdón frente al enemigo? Ciertamente no. ¿Puede uno devolver el mal con el bien? Ciertamente no. Nosotros, clase proletaria y pueblo trabajador, podemos únicamente ejercer la dictadura sobre los enemigos de clase y, si persisten en la destrucción, los suprimimos. Ciertamente nosotros no debemos mostrar piedad, de otra manera la revolución fracasará y el país cambiará de color”.

Otra transmisión del Kansu reportaba una composición escrita por el “grupo de estudios filosóficos” de una fábrica de tejidos; acerca de la “conciencia”, la cual representa una doctrina perniciosa, introducida por la teoría Liu sobre la naturaleza humana: “no existe una conciencia que trascienda la clase social”; ¿tenían acaso conciencia los esclavistas, los señores feudales y los capitalistas que estaban chupando la sangre de los trabajadores?

“Es preciso lanzar un grito de alarma —amonestaba el grupo filosófico—; hay compañeros en nuestras filas que se han contagiado con aquel veneno de la “conciencia interclasista”, doctrina difundida por aquel intrigador de Liu Shao-chi. Estos compañeros hablan de honestidad, de conciencia y de cosas de este género. Es un grave error. Debemos decirles que es un crimen contra la revolución hablar de conciencia enfrente del enemigo de clase, y que hablar de perdón a los enemigos de clase acarrea daño al pueblo. Hay innumerables hechos que demuestran que los enemigos de clase, aun siendo derrotados, continúan luchando, afilan sus armas, preparándose para regresar. No debemos retardar la vigilancia contra la derrotada clase enemiga”.

En una relación de un Comité de partido transmitida por la radio del Fukien se refería acerca de un debate sobre los males de las ideas de “libertad-igualdad-fraternidad”, citando las palabras de Mao sobre la naturaleza humana, y diciendo que el Comité había conjugado juntamente teoría y práctica; se añadía que el Comité “no tolerará libertad de palabra o libertad de acción para el enemigo de clase”<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> C.N.A., n. 849, p. 6.

### c. Dificultades para precisar la ortodoxia marxista en China

Los años 1971-72 se caracterizaron por importantes acontecimientos, cuyas consecuencias aún todavía se pueden valorar, en lo que se refiere a la orientación doctrinal del marxismo chino.

En política exterior se verificó una nueva política de acercamiento con América y muchos países del mundo occidental, con el consiguiente ingreso de China a la ONU, mientras las divergencias políticas y doctrinales con la Unión Soviética no parece que vayan disminuyendo.

En el plano interior se tuvo, en septiembre de 1971, la inesperada desaparición y la sucesiva denuncia contra Lin Piao, como el más peligroso traidor que había incluso intentado adueñarse del poder con la fuerza, derrocando al Presidente Mao. Es difícil evaluar el contragolpe que puede haber producido, aun sobre los admiradores sinceros y sostenedores del régimen, la “traición de Lin Piao, celebrado durante años como “el más fiel intérprete del pensamiento de Mao Tse-tung”, el que había orquestado la progresiva “deificación” de este pensamiento, presentándose a sí mismo como el que hacía de dicho pensamiento una interpretación viva y creativa”.

Es obvio que la constitución, sobre la cual se rige hoy el Partido Comunista Chino, se ha desacreditado frente a los miembros del partido mismo; no resulta de todos modos que en 1972 se haya celebrado ninguna reunión a nivel nacional ni del Comité permanente ni del Congreso del pueblo que, con todo, había sido anunciado de antemano.

No es todavía posible comprender las motivaciones ideológicas y las diferencias políticas que determinaron la ruptura en el vértice. De todos modos, es sintomático que pocos meses antes del “complot” de Lin Piao, también otro de los cinco miembros del supremo Standing Committee del Politbureau y una de las figuras más conocidas de la ortodoxia marxista, Ch'en Po-ta, haya sido acusado de desviacionismo y haya desaparecido de la escena política.

Aquí viene muy espontáneamente una consideración de P. Ladany, que: “el partido en China no se ha dividido a causa del marxismo; el marxismo se ha usado únicamente para explicar las divisiones. Cuan-

do el partido combate contra lo que se dice "marxismo de descuido", combate en realidad contra hombres al interior del partido mismo"<sup>56</sup>.

#### d. Es preciso intensificar el estudio del marxismo

Aparentemente, todo procede con normalidad: se trata únicamente de profundizar en el estudio del "verdadero" marxismo. Un editorial del "Cotidiano del pueblo" del 6 de julio de 1972 retornaba a la necesidad de intensificar el estudio; por esto, "los cuadros directivos de los cantones (unidades administrativas que pueden tener menos de cien mil habitantes, pero pueden también acercarse al millón) y los correspondientes cuadros políticos de las fuerzas armadas, a nivel de regimiento y más allá de esto, "deben aplicarse a estudiar seis obras de los grandes maestros Marx, Engels y Lenin (El Manifiesto, Guerra Civil en Francia, Crítica del Programa Gotha, Anti-Düring, Estado y Revolución, Materialismo y Empirocriticismo) y "cinco escritos filosóficos" del Presidente Mao (Sobre la práctica, Sobre la contradicción, Sobre el justo modo de tratar las contradicciones del pueblo, Discurso a la Conferencia de Propagandistas, De dónde vienen las ideas justas)<sup>57</sup>.

Relaciones de la prensa oficial, que se siguieron a esta directiva, advierten que muchos dirigentes del partido leían ahora a Marx y el Manifiesto por primera vez. Este reafirmado empeño por ir a las fuentes se convierte en forma de contra-ataque a las posiciones de Lin Piao ("El intrigador de la clase de Liu Shao-Chi") y su manía de hacer aprender de memoria frases y slogans (tomados naturalmente del mismo Mao). Se trata también de una reacción contra el pequeño "libro rojo" que, hasta hace poco tiempo antes, se había considerado la quintaesencia de la sabiduría marxista, donde se podía encontrar la solución a cualquier problema y dificultad; en la instrumentalización montada por Lin Piao, los viejos maestros del marxismo podrían, a veces, parecer pálidos comentarios a los "Pensamientos de Mao Tse-tung", que habían alcanzado la "cumbre del marxismo". Hoy se advierte a los compañeros que no anden buscando ni siquiera en las mismas fuentes clásicas del materialismo dialéctico y del materialismo histórico las respuestas a sus problemas concretos: es preciso com-

<sup>56</sup> C.N.A., n. 841, p. 3.

<sup>57</sup> C.N.A., n. 888, p. 2s.

prender la relación entre teoría y práctica y librarse del veneno de los intrigadores del tipo de Liu Shao-chi.

La finalidad no es por tanto únicamente especulativa: el estudio se enmarca dentro de una constante "purga" en todos los niveles, y trata de convencer que la línea política y la línea ideológica del vértice actual son correctas<sup>58</sup>.

Los puntos que todos deben deducir de este estudio son, según las directivas oficiales: lucha de clases, revolución violenta, revolución continua bajo la dictadura del proletariado, internacionalismo en oposición al nacionalismo cerrado.

El año 1972 se convirtió así en el año de la cacería a los "intrigadores del tipo de Liu", a los renegados enemigos del pueblo, que desde ahora se designan con una sigla característica: "ti-fu-fan-huai-vu", correspondiente a los caracteres iniciales de los nombres "latifundistas, kulaks, contrarrevolucionarios, elementos perversos y derechistas"<sup>59</sup>.

En este contexto se tuvieron, en los últimos tiempos, diversos pronunciamientos en alabanza a la "dictadura del proletariado". La radio del Heilungkiang (la provincia más al norte en el límite con Rusia) le dedicó dos transmisiones. En una, con el título "La dictadura del proletariado es muy buena", explicaba que el Presidente Mao "defendió y desarrolló la doctrina marxista-leninista sobre la dictadura del proletariado y propuso creativamente la doctrina de la "dictadura del pueblo".

El estudio radiodifundido continuaba afirmando que la dictadura del proletariado es un instrumento para la opresión de los enemigos de clase: ¡es violencia y no clemencia! Según los cálculos de este estudio "el pueblo" que ejercita su derecho a la dictadura supera en China el 95% de la población; lo que resta (es decir un 5% que por otra parte, ¡corresponde en China a cerca de 35 millones de personas!), constituiría "la pequeña *cricca* de los enemigos del pueblo", que es preciso combatir resueltamente con cualquier medio<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> *Ib.*, p. 6.

<sup>59</sup> C.N.A., n. 879, p. 2; n. 849, p.3.

<sup>60</sup> C.N.A., n. 879, p. 3.

### e. ¿Existen perspectivas de renovación del marxismo chino?

A principios de 1973 las posiciones políticas e ideológicas no parecían cambiadas. Continúa la campaña de "crítica al revisionismo y rectificación", para purgar el aparato de los secuaces de Liu-Shao-Chi y de Lin Piao; y está todavía en curso el estudio de las obras escogidas de Marx, Lenin y Mao. También se advierte el retorno de una cierta normalidad en la escuela. Desde el verano de 1966, cuando la inscripción a las universidades fue "suspendida" por seis meses, las escuelas superiores se abrieron en la práctica únicamente en 1971-72 (excepto las dos universidades de Pekín que reabrieron en 1970). El número de estudiantes universitarios que en 1957 era de 440.000, hoy no supera con mucho los cuarenta mil, y la tentativa de organizar programas y métodos sobre bases absolutamente nuevas, todavía no es una realidad adquirida. El gobierno reconoce que las universidades deben formar a los estudiantes también en el aprendizaje de las ciencias naturales; pero el primer cometido de las ciencias en las universidades, como escribe el profesor Chou P'ei-yuan (en octubre de 1972), entonces vicepresidente de la Universidad Tsinghua de Pekín, es el de formar obreros campesinos y soldados para el marxismo-leninismo y para el pensamiento de M.T.T. Por esto se admite a los estudios superiores únicamente a jóvenes de indiscutible fe revolucionaria, y los profesores están sometidos continuamente a cursos y verificaciones de "reeducación" política e ideológica<sup>61</sup>.

Pero no parece que haya mucha probabilidad de que la doctrina marxista pueda desarrollarse con la contribución de la base y a través de los estudios superiores; la revolución cultural ha demostrado entre otras cosas, que puede ser muy arriesgado, también para los estudiosos de altísima fama, aventurarse en un campo que, no obstante, ser teóricamente patrimonio de todo el pueblo, es en la práctica un feudo intangible de quien está en el vértice. También la ideología y los nuevos principios filosóficos deben servir a los fines prácticos de la revolución, y el juicio último sobre ellos se reserva a quien retiene el poder.

Como única fuente hasta ahora no abiertamente cuestionada del marxismo chino parece que queda Mao Tse-tung, quien ya es más que

<sup>61</sup> C.N.A., n. 906, p. 2 ss.

octogenario. Pero sus obras, recogidas en los cuatro volúmenes publicados al principio de la nueva república y repetidamente reeditados, son todas anteriores a 1949; un quinto volumen, del que tanto se habló durante la revolución cultural, no ha aparecido nunca, aun cuando se citan muchas veces diversas directivas suyas, y dos discursos de 1957 y una brevísima intervención en 1963, han sido incluidos en la nueva antología de los Escritos Escogidos.

Es obvio que los escritos de Mao se refieren a situaciones políticas y sociales que la juventud china de hoy con mucha dificultad logra comprender. Aunque se repita siempre que "el marxismo-leninismo es una gran doctrina válida en todas partes y en los cuatro océanos" no produce admiración de que existan quienes se lamentan que "los escritos marxistas-leninistas hablan de un pasado que está muy lejano de nosotros y son lejanos de nosotros".

Mao se ha preocupado de hacer que cobre nueva vida de manera práctica para las nuevas generaciones el ardor revolucionario y la primitiva inspiración que guió a los hombres de hace cincuenta años. Pero el estado de revolución perpetua, la "revolución permanente bajo la dictadura del proletariado" no es un ideal fácil para mantener vivo y operante. Muy al contrario él exige siempre nuevas metas que mantengan en alto el entusiasmo y la fe en los principios marxistas.

Mientras parece multiplicarse los admiradores de la República Popular China, de su sistema de democracia del proletariado, de sus médicos de pies descalzos, entre los visitantes occidentales, a quienes se han abierto un poco las puertas, los comunistas de los países de Europa Oriental por su parte muestran descubrir allí más bien un modelo de sistema stalinista. Y también los partidos comunistas de los países occidentales no están convencidos de que deban inspirarse en el modelo de Pekín, más bien que en el modelo de Moscú<sup>62</sup>.

Por otra parte, el aislamiento, en que la China se mantiene en frente del resto del mundo comunista, parece que se deba al menos en parte al temor de verse contaminar por nuevos fermentos y por nuevas ideas que podrían comprometer los actuales equilibrios internos. Es significativo, por ejemplo, el hecho que los intercambios de estu-

<sup>62</sup> C.N.A., n. 849, p. 2; S.C. SCHRAM, *Political thought...*, p. 138ss.

diantes entre China y los países comunistas de Europa no alcanzan ni siquiera los límites logrados hasta ahora con Francia e Inglaterra.

El problema del llamado "revisionismo" ideológico no es tal vez un simple espantajo en China, donde sin embargo puede parecer que la ideología esté profundamente enraizada. Y tal vez, el mayor rompecabezas del indomable viejo líder Mao Tse-tung es precisamente el temor que a su desaparición no se sepa continuar, sin desviarse ni a derecha ni a izquierda, la marcha hacia la realización del comunismo.

### III

#### EL MARXISMO YUGOSLAVO

Por Marko Orsolíc, OFM

*"Yugoslavia es la Atenas espiritual del marxismo".*

Ernst Bloch, 1970

Evidentemente se puede discutir con razón fundada sobre un título que no es corriente, pero a nuestro entender es el más apropiado para nuestro tema, mucho más en todo caso, que "Titoísmo" o "Comunismo reformado", "Comunismo nacional", etc. Los dos últimos títulos son tendenciosos, y aun propagandísticos. La expresión "*El marxismo en Yugoslavia*" afectaría al fenómeno de límites *geopolíticos* que deja el aspecto *ontológico*, es decir, los factores metodológicos y la *particularidad de contenido* de aquello que nosotros designamos condicionalmente por "*Marxismo Yugoslavo*".

¿Qué es el marxismo? En su origen fue *la filosofía del proletariado*, que encierra necesariamente en sí, los componentes de su realización. El tomó luego conciencia de que la acción histórica-emancipadora del proletariado debía romper los cercos de la sociedad existente para liberar al hombre en su existencia empírica. En la época de la Segunda Internacional *esta filosofía del proletariado* que necesariamente tendía a la praxis, evolucionó en una concepción del mundo proletario universal (*allumfassende proletarische Weltanschauung*)<sup>1</sup> que, aun en el detalle de las teorías precisas, implicaba una táctica y una estra-

<sup>1</sup> IRING FETSCHER, *Karl Marx und der Marxismus*. Vos der Philosophie des Proletariats zur Proletarischen Weltanschauung, München 1967, 123-145.

tegia elaboradas. Como dogma, el marxismo se divide en *filosofía, economía social, política* o, —para resumir las fórmulas corrientes durante la era staliniana del marxismo soviético— en *materialismo dialéctico e histórico* (= filosofía), en *economía política* (= social) y en *socialismo científico* (= política).

G.A. Wetter y W. Leonhard, en su obra en dos volúmenes<sup>2</sup> que es ciertamente el estudio fundamental, aparecido estos días en Occidente sobre el problema, justamente establece una fuerte distinción entre el materialismo histórico y dialéctico y las tesis en economía política y en política. Sin embargo, si nosotros recogemos la penetrante observación de J.Y. Calves: “El marxismo (hoy) no es ni pura ciencia económica ni pura especulación filosófica, sino la teoría del actuar, (y)... además la ley efectiva de la vida de las sociedades contemporáneas importantes y el programa de los partidos políticos actuantes”<sup>3</sup>, definir el marxismo no es tan simple. En efecto, no es solamente una teoría económica o una especulación filosófica, sino también, y ciertamente, “la ley efectiva de la vida” del orden social yugoslavo y el programa de vanguardia espiritual y político de la sociedad Yugoslava del BdkJ (= Bund der Kommunisten Jugoslawiens: Fédération de 5 communistes de Yugoslavie).

Manifiestamente, la dificultad no se le había escapado al organizador. Para facilitar a los reporteros la adopción de la ley, se añade una moción con miras a examinar y presentar los “marxismos” bajo en ángulo especial del “Dianat” y del “Histmat”.

Yo quisiera aquí relatar sucinta y simplemente la génesis del marxismo yugoslavo para que el lector no solamente lo pueda ver mejor en su conjunto sino también comprenderlo más exactamente.

Dado que el marxismo yugoslavo no se puede considerar aisladamente del P.C. Yugoslavo (KPJ), que fue antes de la guerra el único intermediario histórico importante del marxismo, y después de la guerra el primer factor en la formulación marxista yugoslava (entendido aquí como socialismo científico y en parte economía política, trataré en primer lugar del partido comunista yugoslavo).

<sup>2</sup> G.A. WETTER-W. LEONHARD, *Sowjetideologie heute*, I-II, Frankfurt am Main, 1962.

<sup>3</sup> J.Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Coll. “Esprit”, éd. du Seuil, 1956<sup>6</sup>, 17.

## 1. EL PARTIDO COMUNISTA YUGOSLAVO

El P.C. Yugoslavo no puede en ningún caso estar aislado de la tradición histórica del pueblo yugoslavo y del stalinismo internacional. La realidad histórica exige soluciones sociales y políticas (problema agrario y de nacionalidades, del contrato social y durante la Segunda Guerra Mundial aquel de la liberación nacional del fascismo) que los comunistas-marxistas habían inscrito en su programa. A esto se une el hecho de que después de la Revolución de Octubre la URSS —única tierra del socialismo— alcanza naturalmente el ideal que es necesario imitar. La URSS se eleva a este rango de Ideal —al plano gubernamental-social, e ideológico-político— y ella permanece allí a pesar del stalinismo, en URSS como en toda la Tercera Internacional, a la cual el Partido Comunista Yugoslavo pertenecía después de su fundación, se convierte la ideología oficial.

A estos dos importantes puntos de vista se agrega uno tercero, quizás primordial: el P.C. Yugoslavo, fundado en 1919, nació sobre los escombros de la tradición socialista-marxista de hacía 50 años. En 1871, el Manifiesto Comunista fue traducido al serbio; al final del siglo XIX y comienzos del XX, vieron la aparición de los partidos social-demócratas y de ese “socialismo cristiano” inaugurado por la Encíclica “Rerum Novarum” y propagado, sobre todo, por Janez Ev. Krek, destinados a convertirse en las bases sociales para las ideas socialistas comunistas<sup>4</sup>. Un hecho llegaría a tener una enorme importancia en el desarrollo del P.C. Yugoslavo: en los años 1930-1935, y a pesar de la ilegalidad, los comunistas yugoslavos publicaron en lengua croato-servia “El Capital”, “La Crítica de la Economía Política”, y otras obras de Marx y Engels. Además un número relativamente importante de comunistas yugoslavos trabajaron activamente, durante esta misma época, en producir, fuera de los clichés stalinenses, sus propios análisis sociales basados en las teorías marxistas, pero teniendo en consideración la realidad yugoslava<sup>5</sup>. Así mismo antes de la

<sup>4</sup> cf. PEDRAG VRANICKI, *Kommunismus in Jugoslawien*, in *J. Fetscher-G. Dill* (hrsg.), *Der Kommunismus*, München 1969, 247.

EDVARD KARDELI, *Razvoj slovenačkog nacionalnog pitanja*, Beograd 1958<sup>2</sup>, 348.

<sup>5</sup> cf. BOŽIDAR ADŽIJA, *Od Platona do Marksa* (Uvod u marksističku sociologiju) [1929] *Filip Filipović*, *Razvitak društva u ogledalu historijskog materijalizma* [1924]. *Ognjen Prica*, *Savremena filozofija i prirodne nauke* [1937] usw. Siehe neue Veröffentlichungen.

Guerra y en la época de la más fuerte stalinización, los comunistas yugoslavos eran anti-stalinenses, a tal punto que Stalin debió liquidar "en sus campos y prisiones, muchos cientos de comunistas de carácter" y "más de diez antiguos dirigentes del partido"<sup>6</sup>. El P.C. Yugoslavo se encontraba entonces al borde del abismo.

Inmediatamente antes de la Segunda Guerra Mundial, en 1937, el P.C. Yugoslavo fue reorganizado por su Secretario General, Josip Broz (Tito). El devenir mismo permitió que mientras el país fue ocupado por las fuerzas de Hitler, el pueblo se levanta por sus propias fuerzas para luchar por introducir en la guerra general, esporádicas manifestaciones de revuelta contra los ocupantes. Comenzada y mantenida contra la voluntad de Stalin, esta guerra partidista fue calificada por el mismo Stalin de "golpe a traición en la espalda del partido comunista ruso y de los otros partidos". Pero al final, el P.C. Yugoslavo *convirtió esta guerra de liberación nacional en una revolución socialista*. En consecuencia, los comunistas no llegaron al poder en Yugoslavia con la ayuda de la armada roja. Para comenzar, derrocaron el régimen instituido, una monarquía parlamentaria, cuando el gobierno del reino de Yugoslavia firmó un pacto con Hitler, desviándose de los verdaderos intereses de la nación. Hitler cambió el antiguo régimen y los comunistas no permitieron jamás su restauración. Con sus propias fuerzas hicieron, pues, la revolución socialista. A decir verdad, el P.C. Yugoslavo la importó porque "de una parte estaba influenciado por la interpretación stalinista del marxismo y del leninismo, del partido y de la ideología del arte, de la filosofía, etc. en tanto que de otra era un partido revolucionario elástico, dinámico y político"<sup>8</sup>.

Con la victoria de la revolución socialista en Yugoslavia, Stalin se encuentra ante la exigencia creciente de reprimir la autonomía yu-

---

tlichungen in der "Društveno-političke studije" bei Verlag "Kultura" 1960 ff. *Das Kapital*" wurde kroatoserbisch publiziert 1933/34, andere Werke etwas später.

6 J. BROZ TITO, *Cetridesti godina revolucionarne borbe KPI*, Govori y članci, Zagreb 1960, Bd. I, XX f.

7 J. BROZ TITO, "radničkom upravljanju u privrednim preduzecima (27. VI 1950)", in: *Društveno upravljanje u Jugoslaviji*, Zagreb 1960, 19.

8 PREDRAG VRANICKI, "Marksizam i jugoslavenska revolucija", in *Historija marksizma*, II, Zagreb 1971, 364.

goslava, mediante el mismo proceso empleado en Rusia. Siguiendo varios planes, procedió a asfixiar la escisión yugoslava: "... en el *dominio económico*, por la creación de las llamadas sociedades soviético-yugoslavas, y empeñándose a hacerla fracasar, en economía política, la intensiva industrialización del país; en el *dominio político*, por la sumisión total al voluntarismo staliniano y la transposición fiel del modelo de socialismo soviético; en el *dominio cultural*, imponiendo el "realismo socialista" como única orientación cultural y artística; en el *dominio filosófico* imponiendo el "Diamat" y el "Histmat" como único tipo de pensamiento marxista posible"<sup>9</sup>.

El conflicto era inevitable. Vino entonces "el choque entre dos concepciones y dos visiones del socialismo, cuyo significado no era solamente empírico y político, sino también ontológico, porque definía el socialismo desde su origen humanístico"<sup>10</sup>.

La primera entre los especialistas del marxismo en Occidente, Iring Fetscher, se ha dado cuenta claramente de toda la importancia del proceso yugoslavo: "Por la difusión del comunismo... quizás no hubo allí, excepción hecha de la muerte de Stalin, ningún acontecimiento de tanto alcance, como la ruptura consumada en 1948 entre Yugoslavia y la Unión Soviética"<sup>11</sup>.

Previamente Tito y sus más próximos colaboradores habían expresado repetida y claramente las reservas acerca de la concepción staliniana del socialismo marxista, construyendo de esta manera un buen marco para la crítica ulterior del dogmatismo staliniano. Simultáneamente habían acometido un proceso de desarrollo, profundización y clarificación intelectual del marxismo yugoslavo en general.

## 2. HACIA UN SISTEMA DE AUTOGESTION

Esta vuelta al pasado se imponía para dar una idea exacta de un hecho importante: el primer ataque contra la forma staliniana de so-

---

9 FUAD MUHIĆ, *Od Marksa do SKJ*, Sarajevo 1972, 109.

10 FUAD MUHIĆ, op. cit., 110.

11 IRING FETSCHER, *Von Marx zur Sowjetideologie*. Frankfurt 1957<sup>2</sup>, 141. Fetscher glaubt sogar, daß "ein Teil dieser (jugoslawischen, MO) Kritischen Gesichtspunkte auf dem XX. Parteitag von der KPdSU selbst übernommen" wurde (ib).

cialismo, conducida en Yugoslavia por los políticos y los ideólogos. Por consiguiente, solamente los filósofos participaron allí. La crítica a Stalin significa mucho, puesto que está fundada tanto sobre la razón, como sobre Marx y Lenin. Tito critica entonces a la URSS, viendo dentro de su régimen un ejemplo típico del Estado imperialista que, a causa de su política imperialista interior, tiene necesariamente una política extranjera no socialista. En consecuencia como marxista, quiere desnudar las raíces de este carácter imperialista. Las encuentra dentro del carácter de clases de la sociedad soviética que, de una parte, reposa sobre la economía del capitalismo del Estado y, por otra, dentro de la política de pleno poder de la *burocracia gubernamental* y de la *policía política*<sup>12</sup>.

La teoría de Tito sobre la aproximación entre el Partido y el Estado, es decir, el aparato burocrático de la URSS, fue analizada de una manera profunda por Edvard Kardelj en un informe al VI Congreso del P.C. Yugoslavo. "El despotismo centralizador soviético, dice se orienta hacia una *casta de burócratas independientes* con sus propios intereses sociales (se degradó)... tendientes a perpetuar las condiciones del capitalismo del Estado"<sup>13</sup>. Este VI Congreso del P.C. Yugoslavo, que tuvo lugar en 1952, resume el stalinismo y el anti-dogmatismo yugoslavo, fija una ideología y la institucionaliza.

Ya en 1950, dentro del dominio social-político, había realizado la gestión obrero-autónoma (Arbeitersebstverwaltung), bajo el slogan: "las fábricas para los trabajadores". Dentro del dominio ideológico-político, la Federación de Comunistas de Yugoslavia se distanció entonces no solamente de palabra, sino en actos. En lugar de ser un partido de tipo staliniano administrativa y operativamente, que en la praxis significa, frecuentemente, recurrir a medidas represivas, desarrolló una nueva concepción del partido: "El partido no 'dirige' más, él 'solamente da impulso' para poner en marcha el desarrollo social; y dentro de la lucha por el socialismo, él no es más un medio represivo, sino simplemente político". Por consiguiente, sus nuevas concepciones fueron prolongadas y profundizadas y entraron sistemáticamente dentro del programa del VII Congreso de la Federación,

<sup>12</sup> J. BROZ TITO, *O radničkom upravljanju*, op. cit., 22 ff.

<sup>13</sup> EDVARD KARDELI, *Zbornik VI kongres*. Beograd 1952.

en 1958. Este programa, que consta de 204 páginas, es valedero todavía y obliga a todos los miembros del partido.

Dicho programa acusa un carácter muy antidogmático y humanista. Finaliza con estas palabras: "Para llevar a buen fin nuestra tarea histórica de construir una sociedad socialista en nuestro país, debemos consagrar todos nuestros esfuerzos a ese propósito, hacer nuestra propia crítica y la de nuestros actos, ser, sin descanso, enemigos de todo dogmatismo y fieles al espíritu del marxismo creador y revolucionario. *Nada de lo que ha sido creado* nos debe parecer tan inviolable que no pueda ser rechazado para dar paso a eso que es más progresista, más libre, más humano"<sup>14</sup>.

Pero hubo en ese programa algo de más importancia aún que esas declaraciones antidogmáticas. Implícitamente el marxismo está en la base de todo como filosofía, economía política y política (= socialismo científico), pero no obliga a los miembros de la Federación de comunistas de Yugoslavia de una manera absoluta a no ser en la esfera política. Es entonces intransigente, sin compromiso posible. En la esfera de la economía política los miembros están obligados al marxismo nada más que en cuanto lo reclame la esfera política para una acción consecuente y eficaz. En efecto, está aquí la diferencia del socialismo utópico, el carácter científico del socialismo (*Wissenschaftlichkeit des Sozialismus*), que concibe que la construcción del socialismo no puede realizarse sino por la socialización de los medios de producción. Lo siguiente no se refiere a la delimitación del socialismo utópico, sino al socialismo *staliniano*. No es preciso que los medios de producción estén en manos del Estado socialista, pues ello sería capitalismo de Estado. El Estado no debe dirigir más la economía por proyectos, porque se instaura así la base económica del burocratismo y el tecnocratismo. El Estado puede solamente orientar el programa económico, darle una dirección. Para eliminar las condiciones económicas del capitalismo de Estado en el país, la propiedad del campesino será garantizada por tanto tiempo como la trabaje. Así el programa establece desde un comienzo los "principios políticos" del desarrollo de condiciones socialistas y las concretiza enseguida en el dominio de la política económica.

<sup>14</sup> Program SKJ, Beograd 1958, 399.

El programa dice expresamente en algunos puntos que, los principios políticos del socialismo y su aplicación en el dominio económico se afianzan en los análisis teóricos obtenidos por el método de la dialéctica materialista. Pero *en ninguna parte se ha dicho* que el socialismo científico tiene su fundamento filosófico e ideológico en el materialismo histórico o dialéctico. Al contrario, el programa no menciona ni una sola vez la expresión: materialismo dialéctico o histórico. Dos veces solamente, en todo el programa, se cuestiona la "concepción del mundo materialista" (materialistsche Weltanschauung) (pág. 368, 393), pero ello no es, de ninguna manera, considerado como parte integrante del marxismo yugoslavo.

El programa da a los filósofos el dominio de la filosofía marxista. En la filosofía, como en las ciencias y el arte, la federación comunista no puede ser "juez dogmático"<sup>15</sup>, pero al mismo tiempo ella se coloca "contra toda falsificación de la ciencia (comprendiendo la filosofía) y del arte que hará de ellos un medio para sostener los intereses políticos de hoy", contra "su empleo para fines reaccionarios prácticos".

Mientras que al interior de las esferas políticas e ideológicas se desarrollaban en el marxismo yugoslavo los procesos bosquejados, los pensadores marxistas yugoslavos ponían los principios sobre los cuales, en los años 60 de este siglo, hicieron posible elaborar una filosofía específica marxista yugoslava, cuyos bosquejos están ya enteramente claros.

### 3. LA FILOSOFIA MARXISTA YUGOSLAVA, ¿"RETORNO" A MARX?

Gajo Petrović, Profesor en la Universidad de Zagreb, ha calificado la filosofía marxista yugoslava (de la post-guerra), de "retorno" a Marx; la línea de su pensamiento no será abandonada sino rebasada en lo sucesivo<sup>16</sup>. Este retorno auténtico a Marx se operó de muchas maneras: por la publicación de los primeros escritos de Marx (1954); por la rehabilitación de los pensadores marxistas que estaban sometidos a la represión (el joven Lukacs, Ernst Bloch, Karl Korsh del

<sup>15</sup> Ibid., 310, 285, 227, 392.

<sup>16</sup> GAJO PETROVIĆ, *Filozofija i marksizam*, Zagreb 1955, 10 Das Buch ist veröffentlicht in mehreren fremden Sprachen.

círculo de Frankfurt, Arthur Rosenberg, Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci, y otros), quitándoles la parcialidad falsamente interpretada de filosofía; por la victoria sobre la teoría de la imagen (Abbildstheorie) por la profundización en la noción de la alienación (= la alienación en el socialismo)<sup>17</sup> etc. El paso adelante, el más notable quizás y el más significativo para la filosofía marxista yugoslava, fue dado en 1960, en el último congreso de los filósofos y sociólogos, cuando fue tratada la teoría de la imagen. Los partidarios de esta teoría estaban en minoría. Publicaron algunos años más tarde (1966) una revista periódica "Dialektik". Los adversarios de esta teoría de la imagen rechazaron el fenómeno de la representación o imagen en el proceso del conocimiento, no ciegamente, sino únicamente en su aplicación en la esfera ontológica: en el arte, la filosofía, la religión, la cultura en general como imagen de la base económica, etc.

Esta teoría de la imagen fue igualmente rechazada, no porque fuese considerada falsa en sí, sino porque sus defensores caían en un gnoseologismo que los conducía a presentar el problema dentro de una concepción falsa, no marxista, de la relación objeto-sujeto. Los adversarios de la teoría de la imagen fundaron, en 1963, una escuela de verano, Korcula, y al año siguiente, como porta voz, la revista "Praxis". Un poco más tarde colaboraron también en diferentes revistas, entre otras, en "Filozofija" (= Filosofía). De 1960 hasta nuestros días, han desarrollado su propia filosofía marxista, que se puede exactamente describir con este título: *Filosofía de la Praxis*. Título que no fue escogido para cubrir la naturaleza marxista (die Marxizität), como fue considerado por Antonio Gramsci, sino que surgió de la necesidad de rechazar completamente la concepción staliniana del marxismo como "Diamat" e "Histmat".

El stalinismo no es pura y simplemente un "marxismo degenerado". Es una "otra teoría"<sup>18</sup>. Gajo Petrović nos ha dado el fundamento ontológico: fue concretizada por M. Marković, R. Supek, L.J. Tradić, P. Vranicki, M. Kangrga, V. Korać, S. Stojanović, F. Muhić y otros. En un informe presentado en URSS en 1966, Gajo Petrović ha definido así la metodología de su sistema filosófico: "Ella no consiste

<sup>17</sup> Cf. P. VRANICKI, *Historija marksizma II*, Zagreb 1971, 394. Siehe Bemerkung 915.

<sup>18</sup> S. STOJANOVIĆ, *Između ideala i stvarnosti*. Beograd 1969, 16. Es handelt sich um früher publizierte Texte.

en juntar una tras otra y de una manera pedantesca las citas de Marx, sino en reflexionar sobre el marxismo en su mismo espíritu creador, que fue el de Marx, en unión de pensamiento con Marx y en prolongación de las ideas directrices de Marx".<sup>19</sup>.

Partiendo de esta hipótesis metodológica, Petrović rechaza la tesis de que Marx no tendía a ninguna filosofía o abogaba por su "muerte" en la época post-revolucionaria: "Una reconciliación definitiva entre el pensamiento y la realidad no se concibe más que como una capitulación final del pensamiento revolucionario ante la realidad reaccionaria. Una abolición definitiva de la filosofía no se concibe más que como una victoria definitiva de las fuerzas económicas ciegas o del poder político. Esta muerte de la filosofía es pues inconcebible".

A propósito de la pregunta: ¿qué es lo que constituye "el núcleo de la filosofía marxista"? Petrović responde: "La concepción del hombre como ser se desarrolla en él mismo y desarrolla su mundo". Esta es la concepción expuesta por Marx en sus "Primeros escritos" (que no fueron descubiertos sino hasta 1931/32), que él debía luego profundizar (El Capital) y concretar. De Marx, el uno y el otro, "el naturalismo humanista" y "el humanismo naturalista", que en su forma completa son idénticos.

Una filosofía de Marx así entendida no puede ser simplemente idéntica al materialismo histórico y dialéctico, sino que exige "una exclusión recíproca, al menos en ciertos puntos esenciales".

Petrović enumera esos "puntos esenciales" en los cuales la concepción del "Naturalismo-Humanismo" (= Humanismo de Marx) se distingue del materialismo dialéctico, considerado sin razón como una filosofía marxista, pero que es verdaderamente una filosofía que "desarrollaron Engels, Plechanow y Lenin y que profundizaron los filósofos soviéticos entre las dos guerras y que Stalin canoniza en forma simplificada"<sup>20</sup>:

a. La tesis del fundamento *ontológico* del materialismo dialéctico tradicional es la tesis de la *primacía* de la *naturaleza* con relación al

<sup>19</sup> GAJO PETROVIĆ, op. cit., 73.

<sup>20</sup> GAJO PETROVIĆ, op. cit., 70-75.

*espíritu*, de la *materia* con relación al *conocimiento*, de la *física* con relación a la *síquica*. Esta tesis es la respuesta a aquello que Engels llama "la cuestión primordial de toda la filosofía", es a saber "qué es lo que está en el origen, el espíritu o la naturaleza?". Según su respuesta a esta "cuestión primordial de la filosofía", Engels divide los filósofos en materialistas e idealistas.<sup>21</sup>.

La concepción engeliana, prosigue Petrović, fue adoptada por Plechanov y concretizada por Lenin, al menos en la fase del materialismo y del "Empiriokrotizismus". Quizás ella no esté desprovista de sentido, pero reposa sobre la falsa presuposición que sostiene implícitamente, el saber, que el mundo será "partido y desgarrado" en dos "partes" principales, "faces", "aspectos" o "fuerzas", en materia y espíritu. Para aclarar mejor esta tesis, Petrović la comenta. Supone, para comenzar, que nosotros sabemos qué es la "materia", la "naturaleza", el "ser". Viene después la pregunta: ¿qué es ese segundo término que Engels llama "espíritu"?

Este espíritu quizás, en último análisis, se entienda de diferentes maneras, sea como "no-humano", independiente del hombre, objetivo, absoluto, ese espíritu absoluto comúnmente llamado "Dios", o bien como "espíritu humano". Los defensores del materialismo dialéctico separan resueltamente el primer concepto de espíritu, a saber, como "absoluto", y lo interpretan como "espíritu humano". "Pero como el hombre no es solamente espíritu y el espíritu no es más que una parte del hombre, una 'face', un "aspecto". Sería extraño que la cuestión de la relación de una parte del hombre con la materia o la naturaleza fuese la cuestión fundamental de la filosofía. No es, pues, la cuestión más importante, la relación del hombre total con el mundo en el cual vive?"

Pero, el hombre total no lo podemos dividir en espíritu y materia, ya que su actuar no es divisible en puramente espiritual y puramente material. De ahí que la *división del hombre en materia* (= nature) y *espíritu* no reposa sobre nada, puesto que la relación materia-espíritu no es posible sino sobre la base de hipótesis dualísticas ciertas, que el "Naturalismo-Humanismo" de Marx excluye.

<sup>21</sup> F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Berlin 1946, 16.

b. Según Petrović el materialismo dialéctico no conduce solamente a la tesis de la primacía de la materia en relación al espíritu, sino de la misma manera a la teoría de la imagen que es “el complemento más adecuado de la tesis materialista de la primacía de la materia sobre la conciencia”. De hecho, la teoría de la imagen es, literalmente considerada, como inconciliable con la concepción de Marx: el hombre es un ser creador, un ser de praxis. Si con Marx consideramos al hombre como una esencia-creativa de praxis, entonces el pensamiento, la voluntad, las emociones, como formas humanas, pueden ser actividades creadoras de la praxis y no solamente reflejos de la realidad. En los reflejos no hay creación.

c. El materialismo dialéctico no es solamente inconciliable con la filosofía de Marx porque sea *materialismo*, sino igualmente porque es *dialéctico*. Los fundadores del materialismo dialéctico, Engels, Plechanow y Lenin, no entendían la dialéctica simplemente como método, lógica, o teoría del conocimiento, sino como ontología, después de la cual toda existencia sigue su curso y se desarrolla según las “leyes” dialécticas universales. Petrović cae en cuenta de que el materialismo dialéctico es más elástico que el materialismo vulgar (Vulgärmaterialismus), pero cuando todo lo que existe (alles Seiende) está sometido a las leyes dialécticas, y cuando el hombre mismo está sometido, cómo concebir la libertad y el imperio de la creación de que nos habla Marx?<sup>22</sup>.

Ya he dicho que Gajo Petrović ve “el origen de la filosofía de Marx” en su concepción del hombre como ser libre y creador. Es normal que se esfuerce en mostrar cómo el hombre es activo, en tanto que es libre y creador.

En un artículo muy pertinente que publicó en 1964 en un número de la revista “Praxis” consagrado a la presentación del programa, Petrović expone claramente que el hombre es actuante en cuanto esencia libre y creadora, la que “existe fundada en la praxis”. Descarta las interpretaciones de Marx: “imagen del hombre según la cual el hombre no es más que un ser viviente económico”, un “ser viviente que trabaja” o un ser viviente “fabricante de utensilio”. Se encuentran, es verdad, interpretaciones de este género, bellas y ricas, en Marx,

<sup>22</sup> GAJO PETROVIĆ, op. cit., 250 a.a.O. Siehe sein Buch “Philosophie und Revolution”, Reinbeck bei Hamburg 1971, besonders S.57-107.

quien piensa que en una época histórica dada —la época del mundo de las clases— el hombre fue efectivamente un ser viviente económico. Pero sabe muy bien que el hombre, en la medida en que no es más que un ser viviente económico, no puede realizar sus posibilidades humanas de hombre “desalineado” y no es un ser libre, creador, es decir, no es un “ser que existe sobre la base de la praxis”.

Pero ya que para Petrović la definición más completa de la praxis es quizás: “el ser universal, libre, creante y que se crea él mismo”, comienza por precisar la *noción del ser*. Lenin después de Plechanow y Engels identifica Ser y Materia: “No hay nada en el mundo —dice fuera de la materia; y en movimiento la materia no se puede mover sino a través del espacio y el tiempo”. Esta conclusión de Lenin recoge radicalmente y concreta la afirmación de Engels: “Las normas fundamentales del ser son el espacio y el tiempo, y un ser fuera del tiempo es un sin sentido tan grande como un ser fuera del espacio”<sup>23</sup>.

La identificación del ser con el ser material, condicionado por el espacio y el tiempo, filosóficamente no satisface a Petrović: “puesto que un ser fuera del tiempo es un sin sentido, enteramente lo mismo que el ser fuera del espacio, cuál es el de nuestros dolores, de nuestros sufrimientos, de nuestras esperanzas, alegrías y temores de hombres? Se trata solamente de absurdos que no existen (nichtexistierende Sinnlosigkeiten) de hecho, y que no tiene localización en el espacio? o bien, todo aquello tendría un sitio en cualquier parte del cuerpo humano o fuera de él? No es acaso excesivo decir que el amor humano reside en el corazón, que el odio está en el puñal, la ligereza del espíritu en el estómago, la liberalidad en las manos y la avaricia en el bolsillo?”.

Marx ha criticado con ironía la identificación feuerbachiana del ser y de la esencia: “una bella apología de la existencia! Sin tener en cuenta los casos contra la naturaleza y un pequeño número de casos anormales. Trabaja tú voluntariamente durante siete años en el fondo de una mina, como guardián, 14 horas en el día, sólo en la oscuridad, y éste será tu ser. Y es también tu esencia?”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> F. ENGELS, Anti-Dühring, 1886<sup>2</sup>, 33.

<sup>24</sup> MARX-ENGELS, Werke, Bd. 3, 1962, 543.

Para aclarar la relación ser-esencia, Feuerbach toma el ejemplo del pez que vive en el agua y cuyo ser-en-el-agua es, por consecuencia, la esencia. Marx critica a Feuerbach, alegando que su ejemplo del pez para la concepción del ser, se aplica no solamente al ser vivo, sino a todo ser en general. Para Marx, es, al contrario, el hombre el que es la clave para comprender el ser, porque el ser animal se puede explicar partiendo del hombre, pero no a la inversa. Marx jamás trató, en ninguna parte, de una manera exhaustiva y detallada el problema del ser, anota Petrović, pero ha mostrado "que la verdadera vía para comprender el ser no es partir del pez sino del hombre, no partir del 'modus', el más simplificado y el más vacuno del ser, sino del más armonioso y el más perfecto, de la praxis humana".

Y aquí, recordando a Heidegger, y no solo en su terminología, Petrović es consciente de que "Marx y Heidegger coinciden en que el problema de la simplificación del ser no puede separarse de éste del sentido del ser humano".

El ser humano no tiene el mismo sentido para Heidegger que para Marx. Para Heidegger, es la *vida temporal*; para Marx, el actuar libre y creador, la praxis. Del hecho de que vea el sentido del ser humano en la vida temporal, Heidegger en su obra tardía, pasa de lado las "consecuencias nihilistas de sus posiciones", tal cual son formuladas en "Sein und Zeit" y en "Was ist Metaphysik?". El cambio de opinión hecho después por Heidegger, hizo del hombre "sustituto de la nada" un "vecino" y "pastor del ser"; pero esto no es más que pura victoria verbal sobre la posición fundamental que conduce ineluctablemente al nihilismo.

La teoría de la praxis construída por Marx, puede, según Petrović, vencer ese nihilismo de una manera filosóficamente satisfactoria. "La praxis no es el más auténtico 'modus' del ser, el único que descubre el verdadero sentido del ser...? Y en consecuencia la praxis no es el punto de partida que permite, en general, aprehender la esencia de las formas 'inferiores' no auténticas del ser y de percibir el sentido del ser?"<sup>25</sup>.

Era necesario consagrar un largo informe a la filosofía humanista de la praxis de Gajo Petrović. No es que este filósofo haya estado más

<sup>25</sup> G. PETROVIC, op. cit., 225-248.

lejos que los otros pensadores marxistas yugoslavos, pues, de una parte, parece que fue *el primero* en analizar *todos los aspectos de los principios* de la filosofía fundamental del marxismo yugoslavo, sobre los cuales, al menos *implícitamente*, y a veces como *discípulos*, los otros filósofos marxistas yugoslavos, construyen sus teorías; y de otra parte, parece que él ha delimitado la relación de la filosofía marxista (= filosofía humanista de la praxis) *frente al materialismo dialéctico e histórico*.

En tanto que Petrović en el plano filosófico fundamental fijaba la categoría de la filosofía de Marx como concepción de la praxis (y por eso también la categoría básica de la filosofía marxista yugoslava), era necesario concretar la categoría de la praxis de toda la filosofía humanista de la praxis. A esa tarea se adhiere el profesor *Mihailo Marković* de la universidad de Belgrado. En su obra "Humanizam i dialektika" se interesó en ahondar más en las formas de realización de la filosofía marxista según sus hipótesis. Quiere "abordar todos los problemas en la perspectiva del hombre, del auténtico punto de partida, la exigencia del hombre" y se encuentra hasta ahí con Petrović. Pero va más lejos. Su "aproximación a todos los problemas en la perspectiva del hombre" la realiza en "las condiciones históricas dadas".

Hace hincapié igualmente sobre las condiciones históricas dadas. Considerando que parte, en su búsqueda filosófica, de la auténtica exigencia del hombre, su filosofía es un humanismo, y del hecho de que se desenvuelve "en las circunstancias históricas dadas", es un humanismo concreto-revolucionario: "Un tal humanismo *no es solamente teoría*, sino también *compromiso práctico*, para que el mundo y la vida se vuelvan fundamentalmente más humanos que las formas restrictivas del ser, pobreza, esclavitud, irracionalismo, desaparecen y para que sean creadas las posibilidades óptimas del ser humano en la situación histórica actual".

Aunque semejante determinación de la filosofía sea marcada de tintes de positivismo, a saber en M. Marković, como lo hace Fetscher. el principal representante del positivismo marxista yugoslavo, no es del todo justo. En su deseo de concretizar la meta de la filosofía humanista de la praxis, Marković se muestra tan concreto y se deja atraer a la crítica sobre su "positivismo". El punto de partida de la filosofía de Marković, que venimos bosquejando, requiere, sin embar-

go, —según sus propias palabras— el *método activista conforme*, “que no solamente dice cómo aumentar el saber positivo sobre lo que ya existe, sino también cómo descubrir el sentido histórico profundo y obligar a la crítica”. El “método activista” no es otro que la dialéctica ya reducida por Engels a la esfera de las ciencias naturales y que se mantiene en esta ideología solamente en “forma formalista” (formalistische Gestalt), “que sirve frecuentemente para justificar el ‘practicismo’, la inconsecuencia, la irracionalidad, la vana brutalidad, etc.”.

Para conducir el pensamiento filosófico a un máximo de concreto, la dialéctica puede entrar en juego. Para Marković, aquí la dialéctica es sobre todo la *crítica*, no una crítica de la idea sino una crítica de los hechos sociales, es decir una crítica no ficticia, de mistificación, sino real y verdadera, *una crítica revolucionaria*<sup>27</sup>. Uniendo la dialéctica a la reflexión filosófica hecha a partir de la perspectiva del hombre, se humaniza la dialéctica y al mismo tiempo se “dialectiza” el humanismo.

Conviene comprender bien esta concretización de la filosofía de la praxis y la noción de la dialéctica. Ellas explican, en efecto, por qué los filósofos marxistas yugoslavos sienten la necesidad de escribir sobre temas tales como los siguientes: “El culto a la personalidad”, “Dialéctica de la política” (Andrija Kresić), “El marxismo como crítica del socialismo” (Svetozar Stojanović), “Hado de la burocracia”, “Política como praxis” (Ljubomir Tadić), “Sociología-Socialismo” (R. Supek), etc. Esta necesidad de concretar es la verdadera razón que compromete a los filósofos marxistas yugoslavos a intervenir en los problemas de autogestión (Selbstverwaltung), de la organización de los comunistas yugoslavos. Su objetivo no es pagar el tributo que el hombre debe con frecuencia a la política de hoy en los Estados socialistas, sino concretizar la filosofía de la praxis en la realidad histórica.

Entre estos dos polos, la filosofía de la praxis en Petrović, de una parte, y en Marković, de otra, encontramos los presupuestos filosóficos de todas las tentativas de los marxistas yugoslavos: en el dominio de la sociología teórica (Rudi Supek, Vojin Milić, Veljko Korac,

<sup>26</sup> IRING FETSCHER, *Die gegenwärtige Philosophie-Diskussion* (Separat), 41.

<sup>27</sup> MIHAILO MARKOVIĆ, *Dialektika i humanizam*. Beograd 1969, 33, a.a.O.

Mihajlo Djuric); en el dominio de la ética (Milan Kangrga, Vuko Pa-  
vić —y no siempre en la misma línea— Svetozar Stojanović, y otros);  
o dentro del campo de la historia del marxismo (Predrag Vranicki),  
de la metodología histórica (Branislav Djurdjev), y en la misma lite-  
ratura (M. Krleza's Kritik des "sozialistischen Realismus")<sup>28</sup>.

El análisis de la operación empírica-sociológica de las categorías de la filosofía de la praxis en el dominio de la sociología religiosa fue hecho por primera vez por Esad Ćimić: “Socijalističko društvo y religija” y “Drama ateizackje”. No tan explícito en todo, él considera que la religión también puede revelarse en una praxis creativa (tal como la filosofía y el arte), es decir en una forma apropiada a cada hombre ser una filosofía de la existencia y un fenómeno cultural. La gran pregunta para Ćimić es saber si la religión aparece desde el comienzo en una sociedad sin clases, como puro ‘modus’, es decir como modus no alienante de la praxis libre y creativa<sup>29</sup>.

#### 4. CONCLUSION

He aquí en resumen lo que yo desearía resaltar:

1) Después de la Segunda Guerra Mundial nació en Yugoslavia una forma de marxismo específico particular. Ya que este marxismo tomó raíces antes de 1948, no asumió verdadera forma sino después de la ruptura *abierto* con Stalin, modelado desde el comienzo por los políticos y los ideólogos (Josip Broz Tito, Edward Kardelj, Boris Kidrić, etc.). Más tarde solamente intervinieron los filósofos.

En el dominio del socialismo científico (político) y de la economía política, los comunistas marxistas yugoslavos establecieron, contra la concepción staliniana del Partido, del Estado, etc., en una palabra, contra el *socialismo del Estado*, su teoría de la *autogestión socialista*. Luciano Goldmann califica este sistema de autogestión yugoslava “aparición de una indiscutible significación para el pensa-

<sup>28</sup> Cf. GAJO PETROVIĆ, *Philosophy in Yugoslavia*, in *Contemporary Philosophy* (ed. by R. Klubansky), Firenze 1969, vol. IV. Sihe “Čemu Praxis?” wegen der Literatur (besondere Ausgabe der Zeitschrift ‘Praxis’).

<sup>29</sup> ESAD ĆIMIĆ, *Socijalističko društvo i religija*. Sarajevo 1966, und *Drama ateizacije*, Sarajevo 1971.

miento socialista teórico internacional”<sup>30</sup> y Erich Fromm ve allí “una de las más importantes contribuciones aportadas en estos días al movimiento socialista, una contribución realmente indiscutible”<sup>31</sup>.

2) Lo mismo que en la teoría de la autogestión en el trabajo (Slogan: las fábricas para los trabajadores) y en eso la autonomía social (slogan: la política para los obreros) o en la esfera del *ahorro económico y político, la dignidad* fue restituida al hombre concreto, en la esfera de la filosofía marxista el hombre recobró su dignidad de ser libre, creador de la praxis en la filosofía marxista yugoslava.

La designación precisa de la filosofía marxista yugoslava es: *filosofía humanista de la praxis*. Ella se diferencia esencialmente del materialismo dialéctico e histórico; mucho más, ella es *parcialmente* signada en cuanto una opción de origen. El carácter distintivo y la esencia metodológica de la filosofía marxista yugoslava es el de no estar conforme con las otras ideologías marxistas, precisamente teniendo un pensamiento común con Marx y un compromiso permanente (Ständiges Witerdenken) en la línea de su pensamiento director (P. Petrović). El carácter metodológico de la autogestión yugoslava es quizás mejor expresado y de una manera más pragmática, por aquellas palabras que sirven de conclusión al programa de la federación de comunistas yugoslavos: “Nada de lo que hasta aquí se ha erigido nos debe parecer tan inviolable que no pueda ser rechazado para colocar aquello que es más progresista, más libre y más humano”.

No puedo aquí ir más lejos para ver hasta qué punto el marxismo yugoslavo (entendido a la vez como filosofía de la praxis, economía política, socialismo de autogestión) es solamente una nueva interpretación del mundo o ya su mutación; con todo, espero que después de esta relación les sorprenda menos la observación de Bloch: “Yugoslavia es “la Atenas espiritual del marxismo”.

(Traducido del alemán al francés y del francés al español).

<sup>30</sup> LICIFEN GOLDMANN, Intervju Ilije Bojovića, in *Odjek* (Sarajevo) von 1. xi 1966.

<sup>31</sup> ERICH FROMM, Intervju, in *NIN* (Beograd) von 23.10.1966

## IV

### EL COMUNISMO EN FRANCIA

Jacques Sommet, S.J.

El marxismo, así como el comunismo, no se reducen en Francia al “Partido Comunista Francés”. Sin embargo, por él todo comenzó. He aquí por qué en esta exposición comenzamos por un breve recuento de la historia de este partido y una exposición de su estructura actual. Expondremos en seguida la evolución del partido comunista alrededor de los años 1968, que representa un cambio importante; después analizaremos los efectos actuales a nivel de este partido y del marxismo en Francia. Terminaremos citando las cuestiones que son características a la relación del marxismo en Francia y de la Iglesia.

#### 1. ORIGEN E HISTORIA

##### DEL PARTIDO COMUNISTA FRANCES (1920-1964)

##### a. De la fundación a la Segunda Guerra Mundial

La fundación del PCF se remonta, oficialmente, al Congreso de Tours en 1921, donde se decidió la separación de los Socialistas del nuevo PCF, caracterizado por una doble pertenencia: el vínculo con la URSS no solamente a nivel de relaciones continuas, sino reproduciendo en sí mismo el MODELO BOLCHEVIQUE; como también la unión preferencial, en Francia, con la “clase obrera”.

Toda la historia del partido antes de 1939 se hizo con el ajuste entre estas dos dimensiones. Se puede distinguir un período (1921-1932), durante el cual se insiste sobre la BOLCHEVIZACION DEL PARTIDO. Relaciones muy estrechas de dependencia se establecen

entre la Internacional Comunista y el Partido. Este se define fuertemente contra el "bloque de los izquierdistas", condena a Trotsky a continuación de Moscú, elimina a los partidos de la libre discusión. Ello asegura la firmeza de un núcleo fuerte pero que acarrea un descenso de efectivos.

A partir de 1932, se da un vuelco importante: el PCF se orienta hacia una apertura a las MASAS, que conduce poco a poco al FRENTE POPULAR de 1936. En la base de la lucha continúa aún algún tiempo contra los "social-demócratas" (izquierda clásica así llamada por el PCF), pero, a instancias superiores del Partido, se esboza una alianza con esta izquierda. Esto se desarrolla en función de la crisis de los efectivos hacia una apertura a las "clases medias" que él se empeña en ganar. Defensor del orden, de la patria, etc... Se pasa de 30.000 a 300.000 miembros. Todo ello conduce al FRENTE POPULAR de 1936, que aporta reformas sociales importantes. Pero desde 1937-38 la crisis económica y la guerra amenazante interrumpen este desarrollo. El PC temía, por otra parte, diluirse en masas muy grandes y perder así el dominio de sus decisiones.

Durante estos dos períodos el PCF trató de atraerse a los INTELECTUALES. Pero las relaciones oficiales entre el partido y esos intelectuales se hacían cada día más difíciles en la medida en que estos últimos resistían a la tendencia "bolchevizada" que quedaba en uno de los polos del Partido, siendo otra la relación con el mundo obrero.

## b. Guerra y Post-Guerra

La estrecha dependencia de Moscú en la fluctuación del PCF en el momento del pacto germano-soviético. Este es seguido de una fuerte opción "patriótica" después de la invasión de Rusia por Hitler.

Después de 1945 el PCF participa del gobierno en la unión nacional: después se retira. Thorez trata de sugerir una "vía francesa" del comunismo, pero es llamado al orden por Moscú. De allí la política fuerte de oposición durante la guerra fría. Pero Thorez hace colocar a Waldeck Rochet en el Secretariado General del PC, lo que inaugura un nuevo período: ¿Cambio o no? y ¿a qué nivel? Este será el interrogante. Entre la fidelidad a la URSS y la apertura a una cierta libertad, se echa la suerte.

## 2. LA ESTRUCTURA DEL PARTIDO Y DE LA SOCIEDAD COMUNISTA

El PCF está pues fundado sobre la dependencia de Moscú y sobre la elección por el mundo obrero. Esto le da, de primer golpe, un carácter ESPECIAL al lado de las otras formaciones políticas de este país. Su vínculo internacional estrecho lo hace resistente a todas las fluctuaciones internas de la política francesa, pero debe hacer el juego a esto con la presencia más amplia posible en la población obrera, luego en la intelectual, pequeña burguesía y, más tarde, en el "cuadro" de los técnicos.

El conjunto comunista aparece pues demasiado pronto como una "sociedad constituida", original, en la sociedad francesa. Se habla de MICRO SOCIEDAD, que realiza ya en sí el proyecto comunista con su SUB-CULTURA. Se ajusta a ese rol de MODELO, una FUNCION TRIBUNICIA, es decir, un papel de defensor de las víctimas del capitalismo por una orquestación organizada y permanente.

Este conjunto comunista, esta sociedad comunista, toma una forma un poco más constante que quiere permanecer y cuyos rasgos esenciales a nivel de análisis etnográficos queremos recordar.

Si partimos del círculo más amplio de la clientela comunista, es necesario considerar los electores y los lectores de la prensa comunista. El número de electores comunistas sobrepasa en Francia en mucho, al número de comunistas más o menos activos en tiempo ordinario. Muchos obreros y otras personas no pueden votar por otro partido, aun cuando no estén de acuerdo con los puntos esenciales. Para ellos no existe otro partido popular. De ahí una gran estabilidad electoral, entre el 16 y el 20% de los votos, según las circunstancias, lo cual es muy importante (60% obreros, 19% empleados, 9% intelectuales, 6,5% trabajadores agrícolas, 5% comerciantes y artesanos, en 1966).

La Prensa del PCF es bien diferenciada, múltiple en modelos. Pero hay una crisis de lectura. L'HUMANITE, el diario base, uno de los últimos periódicos de opinión, pasó de 2.000.000 a 800.000 y luego a 400.000 y se convierte así en la prensa de los militantes, nada más.

No obstante, en los círculos aún exteriores al grupo militante, es necesario anotar el conjunto indisciffrable de los intelectuales de toda

índole. Existe así una serie de opiniones favorables de personas que jamás o casi nunca toman cartas dentro del partido, pero ejercen una influencia difusa importante. Sin embargo, este compromiso se mantiene por la escisión de numerosos intelectuales marxistas, después de 1968, hacia el "izquierdismo".

Volveremos más adelante sobre el círculo de los sindicalistas ligados al Partido, porque él depende muy directamente de la acción decidida por el núcleo del pueblo comunista.

Pero el grupo más importante, el que constituye verdaderamente el PCF en su originalidad, es el de los *cuadros permanentes*. A diferencia de otros partidos, no se elige aquí el ser permanente. Se es llamado. Los 10.000 permanentes (cifra un poco exagerada) forman el *núcleo hermético de profesionales de la política del partido*. Se les ha comparado con el clero. Tuvieron su formación propia, sus escuelas para éllo. Obedecen siempre al partido, sea cual sea la ocasión y su apertura hacia afuera es aún un acto de fidelidad al partido. El centro del *congreso* debe decidir democráticamente todo el porvenir. Pero en realidad está dirigido por el *comité central*, el *secretariado* y el *bureau político*.

A partir de ese centro, los relevos de acción existentes son múltiples: asociaciones femeninas, o en el plan escolar, etc. que aseguran el apoyo de la masa social.

Pero sobre todo el PC se apoya sobre una muy poderosa formación sindical.

La CGT (Confederación General del Trabajo) es el más grande sindicato en Francia (2 millones?). No está constituido, en su mayor parte, de comunistas. El partido comunista afirma la distinción entre partido y sindicato. El Sindicato no es un principio para hacer política. Pero de hecho los comunistas ocupan todos los puestos importantes. En la política a corto plazo el sindicato queda bastante libre para sus decisiones, pero la estrategia a largo plazo lo obliga a una mayor disciplina. Allí se convierte en la "correa de transmisión".

Hay que anotar aun las MUNICIPALIDADES, de las cuales el alcalde, la gestión, son comunistas, como lugares de difusión y de acción. En general, la gestión es buena, honesta; pero el peso de las elecciones sigue siendo importante.

*Perspectiva Comunista Municipal:* Todo este conjunto está unido con la adhesión a la política de doble fidelidad al pueblo obrero y a la Internacional Comunista. Esto comanda las tres articulaciones que dominan la acción:

- Centralismo democrático.
- Dictadura del proletariado (problemas de toma del poder y Estado de clases).
- Proletariado internacional.

### 3. ¿LOS "CAMBIOS" DEL PARTIDO COMUNISTA FRANCÉS?

En medio de las varias evoluciones del partido comunista del Oeste, el PCF tiene la fama de ser el campeón de la fidelidad ciega a Moscú. Sin embargo, es importante notar cuando intentó cambiar, cuáles fueron las características de esta tentativa.

Con WALDEK ROCHET, elegido secretario general del partido en 1964, comenzó un movimiento original. Se debe anotar que esto coincidió en tiempo con el período de primavera de Praga (Dubcek) y la apertura de Kroutchev (XX Congreso y su secuencia). El caso de Praga y de París, 1968, marca una fecha de ruptura, aunque por diferentes razones, pero no sin comunicaciones.

La tentativa de W.R. es esencialmente una tentativa de apertura. Para él la situación es dirigida por la *estructura pluralista* de la democracia de este país, y también por la complejidad de una *industria avanzada*, sobre las cuales no debe volverse a cuestionar si se desea entender su acción.

Eso obliga a considerar una dictadura del proletariado que no sea violenta ni a la toma del poder, aunque el socialismo fuera instaurado. Para eso se preparará el paso de la democracia actual al socialismo estableciendo una "democracia avanzada". La lucha de clases que permite esto, será exclusiva de toda guerra civil. Después de haber aceptado la eventualidad de muchos partidos "democráticos", es decir, socialistas, W.R. reconoce la pluralidad de los partidos y los derechos de una oposición. Tal es el punto extremo a donde la búsqueda teórica del partido llega y de la cual no pasará. Ir más lejos

sería renunciar al partido como centro de decisión, tal como él se concibió. En la práctica W.R. quedará atrás.

Es necesario anotar también que esta evolución se conjuga con un esfuerzo en el plano internacional; el mismo W.R. ha intentado hacer reconocer que ningún partido (aun la URSS) debe comandar internacionalmente a los otros.

*La crisis de 1968:* El PC en este movimiento ha sido doblemente alcanzado por la crisis de 1968: la de Praga, puesto que parecía seguir un camino análogo. Pero, sobre todo, la de Francia. En medio de esta laboriosa etapa de liberación pacífica, sobreviene un brusco conflicto tanto en el PC como en el Régimen y esto frecuentemente a nombre del marxismo. En adelante los marxistas no reconocen más a Moscú como modelo o referencia sino, al contrario, como una dominación que se debe liquidar.

Y una oposición permanente, el "izquierdismo", se instala en el flanco extremo del partido, lo que va a molestarlo considerablemente. Oposición que denunciará sin interrupción la política del PC como CONSERVATISMO, una base política de ventajas adquiridas, de preocupaciones "cuantitativas", es decir, llevadas más sobre el nivel de los salarios que sobre la "cualidad de la vida". En el plan sindical de la CGT no hay siempre iniciativa y la joven CFDT, más abierta al movimiento, inquieta al partido y a la CGT.

#### 4. EL PARTIDO COMUNISTA Y EL MARXISMO EN LA SITUACION PRESENTE

##### a. El P.C.F.

Así pues el PCF toma entre extrema derecha e izquierda: entre la férrea voluntad de mantener "El Partido", que es determinado por él mismo, equipado para ello por el núcleo irrompible de los permanentes, y la no poca voluntad de apertura de comunicaciones con la sociedad francesa. Así dividido, participa en una campaña electoral para las elecciones legislativas en las cuales hace un esfuerzo máximo a nivel de conductas empíricas, de adaptación a la sociedad del presente. Ha aceptado renunciar a los puntos habituales de su fidelidad (ley de la alternancia, etc.). Se dirige a toda la población, en especial a los obreros, pero sin oponerse al resto. Adaptación social que le es tan

difícil ya que está siempre atrasado para proponer las reformas que de inmediato sostiene (cf subsidio familiar, seguridad social, etc.). Esta vez, al menos aparentemente, en la propaganda, está más lejos que de ordinario para su apertura. Ha renovado la agilidad de los análisis económicos por unos más simplistas que hasta ahora.

Es necesario anotar también que esta evolución electoral no fue seguida de ninguna agilización ideológica. Donde ayer W.R. y Garaudy habían ido más lejos en la búsqueda de la vía francesa del socialismo, la disciplina del pensamiento se reforma con Marchais. No es que se haya hablado de ideología, sino que se la mantiene estrictamente relegándola al silencio. Estas interrupciones aparecerán cuando evoquemos las relaciones con la Iglesia y los cristianos.

##### b. El izquierdismo

Se da en adelante un izquierdismo marxista que releva el antes utópico de la China. Este izquierdismo poco importante (quizás el 2%), se opone al aparato del PC, a su inmovilismo, a su conservatismo. Pone el énfasis "Liga Comunista" en las acciones violentas y significativas sugeridas por un núcleo duro que agita la opinión y la arrastra tanto como es posible.

##### c. Los marxistas no comunistas y no izquierdistas

1. Es necesario anotar, finalmente, sobre todo en el mundo intelectual, cómo también entre los políticos hay pluralidad de hombres provenientes del PC, separados de él, pero que permanecen fieles a un "análisis marxista", a una vía marxista. Se caracterizan por una cierta diversidad en el seguimiento de los puntos en que divergen del PC. Se puede indicar que ellos no pueden soportar el simplismo filosófico, el conformismo de pensamiento de las expresiones leninistas del materialismo; cf además de numerosos filósofos. Es raro que un filósofo permanezca largo tiempo en el Partido (cf número de excluidos: Lefevre, Chatelet, etc.).

2. Aquellos que retoman las cuestiones políticas con el rigor de un *análisis objetivo* de las ventajas y lagunas de los socialismos, cf crítica de la burocracia, de la explotación mutua. (Martinet, por ejemplo). Cf las revistas como "Política hoy".

3. Aquellos que práctica y teóricamente están a la vez por una cultura inventiva y por una *verdadera libertad* (Cf Lefevre, etc., Garaudy también) contra la picota ideológica.

## 5. CUESTIONES DEL COMUNISMO DE HOY

Allí donde exista en la vida francesa el comunismo y es todo, encontrarán ahora los marxistas y sus conflictos de hermanos enemigos. Intentemos algunas notas sobre esta situación.

Para comenzar, el marxismo reúne todos estos hombres, cualquiera que sean sus divisiones. ¿De dónde le viene su debilidad y su virulencia, que atrae hacia él no solamente a los viejos militantes de luchas obreras, sino también a los jóvenes?

Como algo positivo a su favor se puede afirmar que el marxismo da a su actividad, en medio de una sociedad liberal, una referencia concreta al mundo obrero y una seguridad, *incluida la contestación*. El PCF tiene un aire de solidez, de coherencia, tan ausente en el resto de la sociedad. Pero esta fuerza reposa quizás en una debilidad. En realidad, allí donde la sociedad liberal presenta las situaciones, las soluciones fragmentarias, parciales, demasiado intelectuales para los intelectuales mismos, demasiado técnicas para los técnicos, demasiado especializadas, el marxismo presenta puntos simples, aun simplistas, donde el vínculo de la práctica y la teoría, tan raro hoy, se afirma y recurre siempre. La pretensión de construir una sociedad científica y militante es constante entre los más positivos. Entre los contestarios vendrá por la fuerza de los análisis truncados, el poner los "dominadores" y los "dominados" como pareja única de explicación, en nombre de la cual es necesario y suficiente "romper" la Sociedad.

Pero esta simplicidad misma, que rinde quizás un servicio pedagógico a las poblaciones sin anclaje, que permite las acciones iniciales a sociedades no complejas, se vuelve engañosa e ilusoria para los hombres de un país, con Industria y vida cultural tan complejas. La teoría marxista, el análisis marxista es un tema de exagerada admiración para los jóvenes, aun los no comunistas, porque sugiere una cultura no académica pero unida a la acción. Toda vez que ella parece triunfar donde fracasa. Porque jamás el análisis ha revelado que tales parejas de fuerzas diversificadas están trabajando por el cambio social. Así el análisis marxista no va más lejos de soñar en poner el capita-

lismo de monopolio al productor manual, en el momento donde la CGT misma está obligada a desarrollar rápidamente las secciones de "cuadros" que van a formar el pueblo dominante. ¿Pero ellos no serán más que aliados? ¿Cómo una categoría tan numerosa no será más que un aliado? Este no se une al afán *de los más pobres*, porque ninguno más que el partido no deja de poner en relieve los problemas de los marginados, en particular de los migrantes, tan numerosos en nuestro país. Además, tan pronto como la innovación social es propuesta por otros grupos, la reacción de los marxistas es de oposición; se encuentran así súbitamente atrasados, donde debieran tomar la dirección en gracia de su clientela. Se entiende que en este caso el PCF sea un conservatismo y los izquierdistas, los hombres que bloquean la crítica sobre los puntos que han elegido.

Esto una vez más parece de poca significación en una campaña electoral, donde no se trata de realizaciones y donde la apertura social ha sido oportuna. Pero nada garantiza la continuidad de este espíritu sino a propósito de proyectos más clásicos: por ejemplo, el sostenimiento de las ventajas adquiridas por los obreros. Ella esteriliza los esfuerzos de transformación democrática que deberían inspirar las reformas escolares y universitarias, porque es necesario salvar las ventajas adquiridas por los maestros en el sistema establecido.

Otros asuntos son borrados cuando son el centro de nuestra humanidad: el *gusto del centralismo* tiende a orientar las soluciones hacia modelos globales y autoritarios, cuando todas las sociedades se cuestionan sobre las relaciones de *autoridad* demasiado opresivas y se orientan hacia la despotenciación de la sociedad técnica en torno a *polos de iniciativa y de libertad* inventiva. El comunismo tiene miedo de eso; el marxismo izquierdista tiene miedo de la constancia positiva con el esfuerzo que eso supone. Se oscila siempre entre la oposición o el autoritarismo político, allí donde la modesta colaboración en el plano profesional sería infinitamente más eficaz. También se ve, a nivel de la expresión intelectual, fijarse el desarrollo de las ideas en una suerte de subcultura limitada, en lenguaje de iniciados, allí donde el cristianismo mismo tiende a abrir su lenguaje a la expresión de todos los medios.

Finalmente, el partido y los marxistas izquierdistas no representan un pensamiento sino para los individuos que cambian las "lecturas marxistas" de la sociedad por la introducción, a veces casi contradictoria con la acción marxista, de los "*estructuralismos*", después de la

moda "existencialista" de los tiempos del triunfo de Sartre (*Althusser*).

Queda, pues, en esta sociedad contemporánea marcada por el bloqueo de las estructuras complejas y la abstracción, una cuestión que se nos plantea como a todo ciudadano: aquella acerca de una sociedad donde teoría y práctica, donde el sentido de un pueblo al trabajo y las últimas metas de la vida política y cultura, serían a fin de cuentas puestas en relación con un lenguaje accesible a todos. El cristianismo no ha sido reemplazado así sea a este nivel donde él ha constituido un cierto tipo de civilización.

Es necesario confesar, a propósito de todos estos problemas, que los *grupos no marxistas* hacen pocos esfuerzos por responder a estas cuestiones, sin preocuparse por mejorar. Se contentan con criticar demasiado, sin crear, con lo cual el marxismo queda como el provisional sustituto. Habría que combinar los aportes de los análisis económicos contemporáneos, el análisis político, las reflexiones filosóficas sólidas. Pero parece que al contrario de las pretensiones marxistas, las gentes del "exterior" están actualmente en una situación de explosión de búsquedas diferentes, que no han encontrado polos de convergencia. Los llamados al "personalismo", eficaces ayer para esto, son unos pocos simples y anticuados para hoy. Las ciencias humanas rendirán servicio, cuando se las aprende a reflexionar, más allá del neopositivismo que ellas favorecen frecuentemente.

Tales son las consecuencias, críticas o positivas, que sugiere la situación del marxismo y sobre todo del comunismo, en Francia. No traje en mi esbozo las dimensiones cardinales del marxismo que actúan en todas partes donde aquél esté presente (problemas de la confusión entre liberación y libertad, entre ciencia y apriorística, etc.). Esto se desprende de una encuesta más comprensible y no aparece de primeras a nivel de Francia.

## 6. EL COMUNISMO, LOS MARXISTAS Y LOS CRISTIANOS

En Francia, el encuentro, el enfrentamiento entre marxismo y cristianismo no se manifiesta a primera vista actualmente a nivel de la cuestión sobre el ateísmo o sobre la creencia en Dios, al menos a nivel de las discusiones teóricas sobre la teoría.

Antes de 1968 hubo un período de "mano tendida" a los católicos en el eje de una discusión de fondo. Garaudy fue un vocero activo, pero luego fue expulsado. Continúa desde entonces como marxista liberado y su simpatía abiertamente manifiesta por el cristianismo, si bien reconstruye un análisis simplificado, no interesa mucho a numerosos jóvenes.

Desde entonces, la posición del PCF en particular ha cambiado. Se ha pasado a un llamado a *los cristianos para la acción* y para ella solamente. Que cada uno crea en Dios o no, esto no cambiará nada para el trabajo esencial, la transformación de la sociedad. Ya bajo W.R. los marxistas más abiertos han creído satisfacer a los católicos reconociendo "la libertad de conciencia", pero estrictamente individual. Ellos fueron y están aún fuertemente sorprendidos cuando los cristianos, cuando la Iglesia, manifiestan que toda libertad de conciencia para ser verdadera, se debe manifestar como posibilidad colectiva de expresarse en el plano social.

Esta limitación de la reflexión, que no implica a primera vista oposición, da lugar a una posición más dura en la PRACTICA. Si por ventura un joven católico se inscribe en una célula del partido, es bien recibido. Pero está seguro de comprender que poco a poco se tienen menos en cuenta sus cuestiones o que todos los días en que siente necesidad de practicar su religión, son ocupados por las actividades militantes. A este propósito es necesario subrayar una indisposición del partido frente a la misión de los cristianos cuando se trata de los bien formados. Tal militante formado por la ACO será mal recibido, pues de entrada el PCF estará temeroso de las cuestiones que no dejará de plantearle al "sistema".

Es necesario reconocer que los jóvenes son tentados a veces por la organización concreta del partido que les suministra un sustituto de acción comprometida precisamente cuando los movimientos católicos han casi desaparecido; a poco se deslizan más fácilmente al terreno izquierdista donde se habla a cada paso de libertad, lo cual agrada a los adolescentes. ¡Cuántos por otra parte, pasan del uno al otro! Todo esto se acompaña frecuentemente de un pensamiento provisorio: hipercrítica en el formalismo de Althusser simplificada, la que parece llevar el rigor del espíritu a la disciplina de la acción.

Ante esto, *la actitud de la Iglesia y de los cristianos* ha evolucionado. En Francia la carta al Cardenal Roy y la reunión de Lourdes en

otoño de 1972, están muy marcadas. A nivel colectivo, el conjunto del pueblo cristiano reconoce bastante bien la actitud libre, aunque tenga poco tiempo para Mons. Matagrín: Cuando se trata del socialismo y entre ello del marxismo, es importante distinguir siempre las ideologías, los movimientos y los hombres.

Las ideologías plantean cuestiones, pero es necesario estar muy en guardia contra su carácter absoluto y reductivo: todo conduce a la lucha de clases, por ejemplo. Se invita ahora a tomar conciencia del lugar de los conflictos de la vida social, como también de las ideologías como expresiones relativas de un aspecto de la acción.

Los movimientos (tal socialismo, tal grupo marxista) deben ser observados con circunspección pero como experimento, siguiendo una búsqueda y adhesión colectivas. Se piensa entonces en una hipótesis promovida por Juan XXIII de la posibilidad para un movimiento no ateo y marxista, de tomar distancia en relación con sus orígenes. En fin, la atención a las personas debe ser grande: Cuántos hombres que nacieron en tierras secularizadas, ateas, buscan a veces, luego, con una verdadera aunque impotente buena voluntad, una verdad para la cual no tienen lenguaje.

Frente o al lado de esas actitudes positivas, es necesario anotar las debilidades frecuentes de los cristianos, a veces los más generosos. Las condiciones del mundo han cambiado tan rápido que el lenguaje de las Encíclicas, aun el de la Gaudium et Spes, les parece anticuado o demasiado optimista, o marcado por la "sociedad dominante"; tienen entonces la tendencia a privilegiar esto que llaman el análisis marxista, simplificación arbitraria en general de lo que no existe más que a título de lenguaje dividido y múltiple de los partidos y tendencias marxistas. Este es el peligro más patente en una cierta juventud, aun cuando practique una adhesión real, pero abstracta, a la fe cristiana, reducida más o menos a una ideología. Esperemos que se podrá superar ese punto combinado el gusto de la ciencia verdadera que exige nuestro universo por un análisis de las condiciones de la vida social, que revela las fuerzas y contradicciones olvidadas por el marxismo, con un sentido absoluto del respeto debido a la libertad de los individuos y de los grupos, en la voluntad tenaz y cristiana de salvar una sociedad más justa contra sus adversarios, desde luego, pero no por la salvación misma de sus adversarios. Esto es extraño al marxismo, pero no puede ser extraño al realismo espiritual del cristiano que acoge a cada uno como a un Hijo de Dios.

## 7. CONCLUSION SOBRE LA SITUACION Y PAPEL PARTICULAR DEL MARXISMO EN FRANCIA EN 1973

Una MENTALIDAD MARXISTA está bastante ampliamente correspondida como sostén y sustituto a la vez en el proceso de SECULARIZACION. Se niega una religión pero también un simple positivismo llano, o un existencialismo individualista.

### a. Diversas expresiones del marxismo

1. El PC cf la nota histórica precedente. Temor del modelo. Está en él.
2. Una mentalidad marxista pero separada del partido.

Una gran parte de la sociedad, sobre todo en los medios intelectuales de estudiantes, (jóvenes profesores), agrícolas (jóvenes), obreros. Ante una sociedad, sea muda por una "elite" reservada, sea descontenta o insegura ante el cambio. El marxismo proporciona, por una parte, el modelo posible de una sociedad diferente, y de otra parte, justifica la actitud conflictiva protestante. Propone de modo simplista una relación entre teoría y práctica; pero esto no se traduce por coherencia del cambio y de la estructura. Se da así prioridad a una "representación" de la sociedad sin una relación práctica con la acción cuando se acepte esta teoría en la práctica. Se está por una "Teoría de la práctica" y algunos actos aislados en ese sentido. De ahí el éxito "popular" del estructuralismo, de las relaciones no puestas en claro entre Freud y Marx, etc...

3. De ahí formas izquierdistas del marxismo; también demasiado teóricas, pero cuando los actos significativos permiten superar el inmovilismo intelectual o la ciega disciplina del Partido.

*Límites:* — Se encara a una mayoría silenciosa que parece desear un cambio sin ruptura, a la medida de las evoluciones técnicas y de la riqueza;

— el proyecto marxista así reprimido es un sustituto de una espiritualidad inventiva y que será una contestación creativa de una sociedad renovada.

Ni diálogo verdaderamente abierto.

Ni escucha a los pobres con atención, sino demagógico.

*Papel:* cierta clase de *representación* intermediaria entre la vida "llana" cotidiana, y una fe religiosa; representación que quiere combinar las certezas de la ciencia, de la razón y la aventura colectiva de la libertad. Pero ésta se cristaliza para el mayor número en "*Teoría de la práctica*", más que en acción real. Pero esto puede preparar el terreno a la minoría activa.

Pocas fuerzas reservadas a causa de esto, a la invención. Es necesario volverse hacia el cristianismo, el sindicalismo no marxista, y ciertos hombres de buena voluntad.

## V

### EL MARXISMO ITALIANO

*Giuseppe De Rosa, S.J.*

Con el término "marxismo italiano" entendemos el marxismo como ha sido comprendido y vivido en Italia, desde la introducción en este país de la idea marxista, ocurrida en torno al año de 1890 hasta hoy; entendemos, es decir, el modo "original" con el que los pensadores y políticos italianos han hecho propia la doctrina marxista.

Podemos dividir la historia del marxismo italiano en dos períodos: el primero va de 1890 a 1945, el segundo de 1945 a hoy. Lo que distingue estos dos períodos es el hecho que mientras en el primer período el marxismo fue conocido y estudiado por pocas personas, si se quiere de gran relieve, y ha tenido una incidencia modesta en la vida política italiana, en el segundo se ha llegado a ser el más importante fenómeno cultural de la vida italiana y ha llegado a ocupar un puesto de gran importancia en la vida política del país.

#### 1. EL MARXISMO DESDE 1890 A 1945

El primer socialismo italiano no fue marxista, pero derivó su inspiración del socialismo romántico de Carlo Pisacane, y, sobre todo, de la predicación anárquica de Mikhail Bakunin, llegado a Italia en 1864. A Bakunin, que muy pronto rompió con Mazzini (1871), se unieron Andrea Costa, Enrico Malatesta, Carlo Cafiero y otros. En 1879 se tuvo la "vuelta" de A. Costa, quien pensando que era necesario abandonar los métodos de lucha de los anárquicos y adoptar criterios de lucha legales, fundó el partido socialista revolucionario de Romania

con la tarea de hacer “la revolución social”, es decir, de abatir “los obstáculos que la presente sociedad opone a la situación de la voluntad popular”, a diferencia de los anárquicos, cuya acción se dirigía a la abolición del Estado. También el Partido Obrero Italiano, nacido en 1882, quiso ser político y obrerista, y no compartió nunca la concepción marxista de la función revolucionaria del proletariado.

La difusión de las doctrinas marxistas en Italia comenzó en 1891 con la fundación, de parte de Filippo Turati, de *Crítica Social*, con las renovadas traducciones del Manifiesto comunista y con la vulgarización del *Capital*, ya traducido desde 1886. En 1892 nació en Génova el primer partido de inspiración marxista, el Partido de los trabajadores italianos (después, Partido Socialista Italiano), que tomó como modelo la social democracia alemana. Excluía toda instrucción voluntarística: no era una vanguardia revolucionaria, porque sostenía que el paso del Capitalismo al Socialismo no dependía de la voluntad de los hombres, sino que era la conclusión de un proceso imposible de detener: en el momento decisivo hubieran podido ser necesarias también revueltas violentas, pero con la condición de que la sociedad nueva hubiera logrado una maduración dentro de la caparazón de la vieja.

Si la fundación y el crecimiento del Partido Socialista Italiano contribuyó a difundir las ideas marxistas en la clase obrera, la introducción y la aclimatación del pensamiento marxista en la cultura italiana se debe sobre todo a tres pensadores: Antonio Labriola, Rodolfo Mondolfo y Antonio Gramsci.

*Antonio Labriola* (1843-1904), profesor en Roma (de 1874 hasta su muerte) de filosofía teórica y de filosofía de la historia, en el ensayo sobre el *Materialismo histórico* (1896), no sólo hace una obra de mediación y de síntesis cultural, dando del marxismo originario una especie de traducción italiana, en forma que lo hace accesible al público italiano, sino que cumple también un trabajo filosófico original. Interpreta efectivamente a Marx en el sentido más posiblemente historicista contra el determinismo economicista: es decir, ve la historia como una unidad de teoría y de praxis, como el proceso indefinido de la praxis a la cual está íntimamente vinculada la teoría. Interpreta por tanto el marxismo como una filosofía de la praxis como “únicamente un método de investigación y de concepción”. En otras palabras, admite que la “estructura económica subyacente deter-

mina todo el resto”, pero añade que la estructura económica “no es un simple mecanismo del cual pueden saltar afuera, a manera de efectos automáticos inmediatos y maquinales, instituciones, leyes, costumbres, pensamientos, sentimientos e ideología. De aquél sustrato a todo el resto, el proceso de derivación y de mediación es bastante complicado, muchas veces sutil y tortuoso, no siempre descifrable”. Esto porque interviene la praxis, la voluntad del hombre. Por esto, puede afirmar que “la historia es el hecho del hombre en cuanto el hombre puede crear y perfeccionar sus instrumentos de trabajo y con tales instrumentos puede crearse un ambiente artificial, que después reacciona en sus complicados efectos sobre él, y así como es, y como poco a poco se modifica, se constituye en la ocasión y la condición de su desarrollo”.

Por esto Labriola ha dado una interpretación historicista y humanista del marxismo, que más tarde sería asumida por Mondolfo y Gramsci. Sin embargo, por tal interpretación no fue persona grata al movimiento socialista organizado, en el cual nunca se insertó, quedando como profesor y teórico del marxismo: en realidad, el Partido Socialista Italiano estaba impregnado de positivismo y determinismo y en el plano político se acercaba a las corrientes revisionistas de la Social Democracia Alemana (Bernstein), las cuales eran gradualistas y reformistas.

Benedetto Croce criticó fuertemente el marxismo de Labriola y sus críticas parecieron tan decisivas que por cierto tiempo el marxismo desapareció casi de la escena italiana, que fue ocupada por el idealismo.

Una nueva toma de los estudios marxistas se tuvo con *Rodolfo Mondolfo* que en 1912 publicó *El Materialismo Histórico en Federico Engels* y en 1919 *En las Huellas de Marx*. Afirmó que el autor del materialismo histórico era Engels, mientras Marx había teorizado una concepción idealística de la historia: por esto la interpretación determinística y economicista del marxismo se debía a Engels, pero no expresaba el verdadero pensamiento de Marx. Ocurría por tanto insistir en la praxis, revaluando la superestructura: “El llamado materialismo, contra el cual incluso dirige una crítica y una refutación, la más decisiva, sino sobre la filosofía de la praxis que es una filosofía activística y que coloca al hombre como sujeto real y activo en el centro de todo proceso cognoscitivo y práctico”. Añadía “que el

hombre es más bien un productor y no un producto de la economía, o, para decirlo mejor, crea y desarrolla bajo el estímulo del complejo sistema de sus necesidades, todas las formas y estructuras de relaciones sociales, espirituales y materiales, entre las cuales la economía puede representar una especie de infraestructura o trama esencial, pero siempre como producto del hombre que la crea y la desarrolla en el proceso de su vida social histórica". Pero a pesar de ser creada la economía por el hombre, junto con las otras formas de estructuras sociales, reacciona sobre el hombre, lo condiciona y lo limita al mismo tiempo que lo ayuda y lo estimula en su ulterior desarrollo: "Siempre en todo el proceso histórico, observa Mondolfo, se encuentra esta vital unidad dialéctica, por la cual la causa se convierte en efecto, el efecto en causa, en un continuo intercambio de acciones y reacciones". "Esta, concluye él, es la condición crítico-práctica del materialismo histórico, que es distinto del materialismo económico".

Mondolfo, dando al marxismo una interpretación humanística, refutó la violencia revolucionaria y la dictadura del proletariado y mantuvo extraña al marxismo la experiencia leninista: "La exigencia fundamental de libertad, respeto y desarrollo universal de la persona humana, debe considerarse central y esencial en la doctrina marxista y debe reafirmarse por quien quiera ser fiel a su espíritu, contra toda deformación desviación, anclada en principios de dictadura y omnipotencia del Estado, que reniegan y convierten en puro instrumento privado de todo valor incluso aquella personalidad humana cuyo libre desarrollo Marx y Engels consideraron como el verdadero fin universal de la misión histórica del proletariado". Así escribía Mondolfo en 1947.

Pero el influjo ejercido por Labrila y Mondolfo sobre el marxismo italiano significa poco en comparación con el influjo ejercido por Antonio Gramsci en el plano teórico, y por Palmiro Togliatti en el plano político-práctico.

A. Gramsci (1891-1937), fue al mismo tiempo un teórico del marxismo y un político: diputado al Parlamento italiano y Secretario del PCI hasta 1926, cuando fue arrestado como enemigo del régimen fascista y condenado a 20 años de cárcel, Gramsci no dejó obras sistemáticas, sino solo apuntes, contenidos en 32 cuadernos, escritos en los años de prisión. El marxismo era esencialmente una "filosofía de

la praxis". Contra B. Croce, que había visto en el marxismo únicamente el descubrimiento de la teoría económica, Gramsci afirma que el marxismo es "una concepción original e integral del mundo", "una concepción totalitaria del mundo", y que la filosofía de la praxis es "una filosofía independiente y original que tiene en sí misma los elementos de un ulterior desarrollo para llegar a ser filosofía general a partir de la interpretación de la historia".

Todavía contra Croce y su filosofía del espíritu que intenta absorber lo real en lo ideal y en lo metafísico, Gramsci afirma la reducción de todo lo real a historia: de ahí su concepción del materialismo histórico. Pero contra Bukharin, que había reducido el materialismo histórico a materialismo vulgar, filosófico y metafísico, por tanto mecanicístico y determinístico, Gramsci identifica el materialismo histórico con la filosofía de la praxis. Afirma que el materialismo histórico no es el materialismo tradicional y vulgar corregido con la dialéctica, sino que es "el historicismo absoluto": es decir, no se debe poner el acento, cuando se habla de materialismo histórico, en el término "materialismo", sino más bien en el término "histórico". Esto significa el primado de la inteligencia y de la voluntad del hombre, y por tanto, de la praxis, porque es el hombre quien con su inteligencia y con su voluntad va haciendo la historia.

Pero la praxis para Gramsci no debe ser entendida en sentido pragmático sino como síntesis de pensamiento y de práctica, como unidad entre teoría y práctica: esto, sin embargo, no implica que la teoría proceda y dirija la práctica; al contrario la teoría no encuentra en sí misma la prueba de su validez, sino en los hechos, si bien la práctica no se hace racional sino en su unión con la teoría. Además, para Gramsci, la praxis tiene la dimensión política y colectiva y se actúa, por tanto, en la hegemonía del partido político de la clase obrera, que Gramsci llama el "moderno Príncipe": hegemonía que es dominio" y juntamente "dirección intelectual y moral", porque el partido político no debe ser sólo una fuerza organizadora y transformadora de la sociedad, sino también un guía intelectual y moral y hacerse promotor de una reforma moral, más aún de un "humanismo absoluto de la historia". De tal modo, sin embargo, el partido se convierte en criterio de la verdad. El "toma en las conciencias el puesto de la divinidad o del imperativo categórico y se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones del proceder humano".

## 2. EL MARXISMO ITALIANO DESDE 1945 A HOY

Después de la Segunda Guerra Mundial el marxismo italiano ha tenido un gran desarrollo en el campo político, en el campo sindical y en el campo cultural. En el campo político ha inspirado a los diversos partidos socialistas que han existido en Italia en estos años, el Partido Comunista y los numerosos grupúsculos de izquierda, en tal forma que más del 40% del electorado italiano está en posiciones marxistas, al menos bajo el perfil político, si no siempre ideológico. En el campo sindical se inspiran en el marxismo la Confederación General de los Trabajadores y el ala socialista de la Unión Italiana de Trabajadores. En el campo de la cultura el marxismo ha tomado el puesto que en otros tiempos tuvo el idealismo de Croce y de Gentile: muchos "idealistas" repentinamente se han convertido en "marxistas" y el marxismo alcanzó o ha alcanzado una presencia cultural muy fuerte en las universidades y en las escuelas secundarias. Particularmente aceptadas por el marxismo han sido todas las formas y las expresiones del arte: literatura, cine, teatro, artes plásticas, música; sin embargo, lo que más cuenta es que el marxismo ha incidido fuertemente en el pensamiento: filosofía, crítica, ciencias humanas, historia, política, economía.

El promotor de esta búsqueda presencia del marxismo en la cultura italiana ha sido el Partido Comunista. En realidad este Partido ha desarrollado una doble función: función propiamente política que apunta a la conquista del poder, y función propiamente ideológica de profundización del marxismo para adaptarlo a la situación política social y cultural de Italia.

En el plano político el PCI ha querido ser un "partido nuevo" con estos caracteres: partido de masa, partido nacional italiano, partido que mira a la hegemonía de todos los trabajadores a través de la progresiva conquista del poder político y cultural. Partido de masa, es decir, no ya más un partido formado por un pequeño grupo de revolucionarios puros, sino "un gran partido de masa que tenga en sus propias filas todos los elementos tan necesarios para establecer contactos con todas las categorías del pueblo italiano"; no sólo, por tanto, con la clase obrera, sino también con los campesinos, con los empleados, con los profesionales, con los intelectuales, es decir, con la clase media. Partido nacional italiano, es decir, un partido plenamente inserto en la tradición política y cultural italiana y que tiende

al gobierno de la nación. Partido que tiende a la hegemonía, pero también abierto a las alianzas con otras fuerzas políticas y antes que todo con los católicos. P. Togliatti, que fue el jefe indiscutido del Partido Comunista Italiano desde 1944 (año de su venida a Italia) a 1964 (año de su muerte), buscó hacer del Partido Comunista Italiano un "Partido nuevo" y orientado a la conquista del poder no por la vía revolucionaria, sino por la vía del "consenso", es decir, por la vía de la conquista de las masas siempre más grandes que debían ir al comunismo, y por la vía de las "alianzas" (formación del "bloque histórico") con los socialistas y con los católicos: de aquí el esfuerzo de penetración del Partido Comunista Italiano en todos los ganglios de la vida social y cultural de Italia" y la "mano tendida" a los católicos, antes, y el "diálogo con los católicos", después.

En particular el Partido Comunista Italiano aun manteniendo vinculaciones muy estrechas con la Unión Soviética y sosteniendo su política, ha querido crear una "vía italiana al socialismo", en la convicción de que el modelo soviético no podía ser aplicado a una sociedad de capitalismo avanzado como la italiana. La "vía italiana al comunismo" comporta: 1) el rechazo de la Unión Soviética como Estado guía y del Partido Comunista Soviético como Partido guía; 2) el rechazo del modelo soviético y la crítica de algunas de sus degeneraciones, como el monolitismo, la esclavización de la cultura al régimen, la persecución violenta de la religión, la instrumentalización del sindicato vaciado de toda autonomía y reducido a ser un cinturón de transmisión de la voluntad y de las directivas del Partido; 3) el rechazo de la violencia revolucionaria en la conquista y en la gestión del poder; 4) aceptación del método democrático en la gestión del poder con la posibilidad de un pluralismo de fuerzas políticas, que de minoría pueden convertirse en mayoría (pero siempre en el interior de los Partidos Socialistas de la clase obrera): de ahí el rechazo de la dictadura del proletariado como forma de gestión del poder; 5) la libertad de la investigación cultural; 6) la libertad religiosa: el Estado es laico no ateo, y la lucha contra la religión se confía a la libre comparación entre ateísmo y religión, sin que por ello el Estado deba intervenir para apoyar a los ateos en su lucha contra la religión.

En el plano ideológico, el Partido Comunista Italiano se ha profesado siempre marxista: "el mismo programa político, se dice en un documento de 1965, deriva de una concepción del mundo de las relaciones entre los hombres, de la realidad y de la historia: el marxismo"

(Rinascita, 12 de junio de 1965, p. 22). Por tanto, ha dicho que es un partido materialista: pero a diferencia del Partido Comunista Soviético y siguiendo la línea indicada por Labriola y por Gramsci, ha puesto el acento en el materialismo dialéctico, revaluando el momento de la praxis política sobre la ideología y afirmando que el marxismo más que una concepción global, es un método de análisis y de investigación de la sociedad capitalista, capaz de proporcionar la clave para comprender su mecanismo y para hacerlo saltar; y es, por tanto, una doctrina política y una teoría revolucionaria que debe encontrar en la praxis política su verificación. Por tal motivo, afirma el PCI, pueden inscribirse en el partido también aquellos que, como los católicos, no podrían aceptar el marxismo como concepción global, pero pueden aceptar el programa político del partido comunista: "Nosotros somos un partido político y por tanto, las adhesiones que solicitamos y recibimos son adhesiones a un programa político. Coherentemente con este principio hemos solicitado y solicitamos el ingreso en el partido a los trabajadores y a los ciudadanos que aprueban el programa político del partido independientemente de sus convicciones filosóficas y religiosas".

El Partido Comunista Italiano ha afirmado que es un Partido ateo, pero probablemente, más de ateísmo verdadero y propio, se trata de laicismo, de indiferencia frente al problema de Dios y sobre todo, se trata de oposición y de lucha a la Iglesia, considerada aliada del capitalismo y del poder que mejor encarna el sistema capitalista: los Estados Unidos. No obstante declararse ateo, en contraste con la esperanza de Marx, Engels y Lenin, para quienes la religión es una superestructura esencialmente alienante y adormecedora, el PCI afirmó en 1962 que la aspiración a una sociedad socialista "puede encontrar un estímulo en la conciencia religiosa puesta frente a los dramáticos problemas del mundo contemporáneo" y que por ello entre socialismo marxista y coexistencia religiosa no existe ya más contraste radical y absoluto, sino mejor una posibilidad de entendimiento, y entre los comunistas y católicos la posibilidad de colaboración para la construcción de la sociedad socialista. En 1963 el PCI, por boca de Togliatti, declaró que no bastaba el cambio de las estructuras sociales para determinar el fin de la religión; en 1964 el PCI se disoció del "Reporter Il' icev", afirmando por boca del profesor L. Lombardo Radice, que "los comunistas italianos no tienen en sus programas el ateísmo de Estado; que pretenden garantizar la plena libertad de prensa, de propaganda, de reunión religiosa, y que se sienten íntimamente con-

trarios a cualquier discriminación entre ciudadanos ateos y ciudadanos creyentes"; en 1966, por boca del señor Longo, afirmó: "es evidente que nosotros estamos por un Estado efectiva y absolutamente laico. Como estamos contra el Estado confesional, así también estamos contra el ateísmo de Estado. Es decir, somos contrarios a que el Estado atribuya cualquier clase de privilegios a una ideología o filosofía o fe religiosa con daño de las otras".

Este es en grandes líneas el marxismo italiano. Se trata, como se ve claro de cuanto se ha dicho, de un marxismo bastante original, estrechamente dependiente tanto de las corrientes culturales italianas cuanto de la situación social y religiosa de Italia". Justamente por ello se puede hablar de un marxismo "italiano".

## VI

### LA POSICION HOY DEL MARXISMO EN UK (REINO UNIDO) Y USA (ESTADOS UNIDOS DE AMERICA)

Una visión sumaria

*David Mc Lellan*

El impacto original del Marxismo en UK y USA ha sido muy escaso. El único período de un pensamiento marxista creador fue la década del 30 con pensadores como Caudwell y Fox; quizá aún hoy se puede afirmar que existen algunos. En las décadas del 50 y 60 (1950 y 1960) casi todo lo que se escribía sobre Marx y el Marxismo era por autores no marxistas que se ocupaban sobre todo en analizar críticamente las doctrinas marxistas como tema de discusiones académicas semejantes a las que se hacían sobre Hobbes o Locke, sin que jamás esos ejercicios académicos dieran la impresión de que la doctrina de Marx podría quizás *ser cierta*. Una explicación de tal actitud es que Hegel (fuera de un breve período al final del siglo XIX) nunca fue apreciado en UK o USA; más bien la opinión común que era el más oscuro de los pensadores metafísicos y en materia política, un reaccionario extremista.

Toda la Weltanschauung marxista era —y aun lo es— fundamentalmente contraria a la tradición empiricista británica, por lo menos en cuatro campos.

El primero, la noción marxista de praxis. Para un marxista la visión del mundo que los hombres tienen está condicionada por su actividad en el mundo: los problemas filosóficos no pueden resolverse simplemente pensando o estudiándolos. Es necesario cambiar las actividades ordinarias de los pensadores, pues de ese modo se realiza una unidad íntima entre teoría y práctica.

La tradición empiricista, por su parte, considera el conocimiento como algo más pasivo que recibe los datos de los sentidos, iguales, más o menos, para todos los hombres.

Segundo, la concepción marxista de la historia, parece atribuírle a entidades colectivas tales como las clases sociales, atributos como intenciones, motivos, que las empiricistas sólo admiten como características de los individuos. Los Marxistas hablan como si la historia tuviera un plan, una meta; los empiricistas consideran la historia como la interacción de muchos individuos.

De allí surge la tercera dificultad que el marxismo ha encontrado en la tradición empiricista anglo-sajona: Los marxistas proclaman que la naturaleza humana es una creación de la sociedad. En la visión marxista la naturaleza humana es social y todos los aspectos de la naturaleza del hombre y su desarrollo son relaciones sociales. Para los empiricistas la naturaleza humana es la misma en el decurso del tiempo y cada individuo desde su nacimiento está dotado de libertad y con una *capacidad* más o menos igual para recibir información.

En cuarto lugar, Marx (siguiendo la enseñanza de Hegel) considera que los valores están inseparablemente unidos a los hechos y sus implicaciones morales firmemente ancladas en observaciones de la historia. Los empiricistas, por su parte, consideran que el Marxismo intenta convertir lo que será en lo que fué, o desprecia completamente las consideraciones éticas, cayendo en un crudo materialismo.

Un factor más, de carácter circunstancial, fue la estrecha alianza en UK y USA durante la última parte del Siglo XX entre la religión y las emergentes formas de socialismo. En los comienzos de los sindicatos (Trade Unión) y la emergencia del Partido Laborista experimentaron una fuerte influencia de la Iglesia Libre (Free Church). El marxismo es considerado como enemigo de la religión y la moral, y como tal, inaceptable para numerosos sectores del movimiento socialista que empezaba a afirmarse. Un elemento más, fue la ecuación de todas las formas del pensamiento marxista con el materialismo dialéctico.

Si la década de 1950 fue pacífica, la del 1960 experimentó un cambio muy radical, y el curso actual del pensamiento y las corrientes marxistas dentro del mundo anglo sajón deben verse teniendo como

telón de fondo la inquietud social y política que ha caracterizado la última década.

En el Reino Unido esta inquietud comienza con los movimientos de paz de la mitad 1950 y en particular con la campaña por el desarme nuclear. La manifestación política que suscitó ese interés comenzó a conocerse como "Nueva Izquierda", en contraste con la antigua Izquierda identificada más o menos con el marxismo estaliniano. Los movimientos de paz, unidos a las desilusiones por el comunismo ortodoxo, después de la crisis húngara de 1956, puso los fundamentos en 1959 para la "Revista de la nueva Izquierda" que es en la actualidad el diario izquierdista de más influjo en Inglaterra. Esto, por supuesto, va acompañado de un cambio en la cultura social que produjo movimientos como los Hippies y sus sucesores. En tal evolución, la generación de los "Beat" en América con Ginsberg y Burroughs, y en Inglaterra con el teatro de Osborne y Wesker, desempeñan importante papel.

El tercer factor ha sido el rápido crecimiento de universidades y la politización de una considerable minoría de estudiantes que han originado una gran variedad de grupos de extrema izquierda. Esta actividad culmina en 1968 y apenas ahora empieza a recobrar el acerbo recibido.

En los Estados Unidos la evolución ha sido semejante. A pesar de que la sociedad norteamericana es menos homogénea y menos tolerante, los movimientos protestantes se muestran más radicales y más disformes. Empezaron ya en 1950 con los movimientos por los derechos civiles y continuaron con la inquietud universal, iniciada en Berkeley en 1964, por movimientos contra la izquierda de Vietnam y la liberación de la mujer.

Es digno de recordarse que en ambos países estas corrientes de inquietud fueron en sus principios liberales —durante la época Kennedy-Wilson— y sólo llegaron a ser radicales después del desengaño creciente por la guerra en Vietnam, la lucha por los derechos civiles y, en Inglaterra, el establecimiento del gobierno laborista.

En la esfera ideológica, la evolución del marxismo no-comunista recibió un fuerte impulso con la publicación de los escritos del joven Marx hacia 1930. Esto trajo la formación de una clase de socialismo

humanista en el Reino Unido. Y éste fue también el caso en América, pero en tal forma, que el clima general intelectual de la izquierda se caracterizaría mejor como populismo radical.

La más importante contribución al marxismo racional en el Reino Unido han sido los ensayos de Perry Anderson de la "New Left Review". Se trata de críticas estructurales a la sociedad británica, las que se basan en Lukacs, Gramsci y Sartre y enfatizan la necesidad de una cultura "contra-revolucionaria" y el papel de los intelectuales en la producción de dicha cultura. Tanto en Inglaterra como en América, la Nueva Izquierda es predominantemente de clase media y la mayoría de sus líderes tienen alguna conexión con instituciones educativas. Aunque aspirando a cierta clase de alianza con "trabajadores intelectuales" y buscando llevar a la clase obrera a un movimiento más amplio para el cambio social, no han tenido aún gran éxito en tal dirección. El movimiento sindical no ha recibido tanto impacto del marxismo como hace diez o veinte años. Cada vez se divide más el contenido del marxismo, especialmente con la aparición de pequeños grupos Trotskistas. En general, el único campo académico intelectual en el que el marxismo ha hecho considerable impacto ha sido el de la historia en donde sobresalen connotadas figuras marxistas como Hill, Hobsbawm y Thompson. Se da un cierto interés ahora creciente por la economía marxista; las contribuciones de Paul Sweezy in America y Joan Robinson en Inglaterra tienen notorio interés. Lo tercero digno de notarse es que muy recientemente han proliferado diarios especializados y de serio grado académico y que han adoptado una decidida aproximación marxista en su respectiva materia como política, economía, filosofía, etc. Esto es menos notorio en Inglaterra que en Estados Unidos donde hay al menos una docena de tales periódicos. Finalmente, el solo campo en el que la corriente marxista genuinamente autóctona parece haber echado raíces en Inglaterra, consiste en el impulso dado a la cultura y a la crítica cultural y que representa Raymond Williams.

Además de las nuevas formas de marxismo en el mundo anglosajón, se cuentan aquellas emanadas del continente entre las cuales sin duda se cuenta el althusserianismo de gran impacto en Inglaterra. Pero hay dos corrientes que tienen origen anglosajón. La primera es la de Marcuse en "El hombre unidimensional" y su intento de casar a Marx con Freud en "Eros y civilización". Referente a lo último, Reich se ha convertido en ídolo muy reciente especialmente en los Estados Uni-

dos. Por supuesto que se podría argüir con mucho acierto que el rechazo de Marcuse a la sociedad establecida se acerca más a la tradición anarquista que al marxismo. La segunda corriente es la de la liberación de la mujer cuyos adherentes marxistas han introducido un nuevo elemento al proclamar que hay una dialéctica sexual, tan importante y muchas veces más importante que la histórica y la materialística. Shmlamith, Firestone, por ejemplo, en un reciente "best-seller" va tan lejos como afirmar que:

"Debemos ampliar el materialismo histórico hasta incluir lo estrictamente marxiano, del mismo modo que la física de la relatividad no invalidó la física newtoniana en cuanto trazó un círculo alrededor de ella, limitando su aplicación a una pequeña esfera... nosotros podemos intentar desarrollar una visión materialista de la historia basada en el sexo mismo".

Ahí una muy pequeña indicación de cómo tal programa se puede realizar.

En general, se puede decir que el rumbo de las actividades marxistas en Inglaterra y los Estados Unidos, tanto en sentido político como intelectual, durante los últimos diez años, se ha dirigido a radicalizarse más y a dividirse o distanciarse entre sí.

---

<sup>1</sup> Typically in Karl Popper's *The Open Society and its Enemies*, London, 1941, vol. 2. This shift in emphasis is exemplified by the fact that in 1963 there was only one book published on Hegel in England and America. In each year including and after 1969 there have been at least a dozen.

<sup>2</sup> Further on this aspect see: C. Taylor, 'Marxism and Empiricism' in *British Analytical Philosophy*, ed. B. Williams and A. Montefiore, London 1966.

<sup>3</sup> See further P. Anderson, 'Origins of the present crisis' and 'Problems of socialist strategy' in *Towards Socialism*, ed. P. Anderson and R. Blackburn, and 'Components of the National Culture', *New Left Review*, No. 50.

<sup>4</sup> *Culture and Society* (London, 1961) and *The Long Revolution* (London, 1961).

<sup>5</sup> *One Dimensional Man* (Boston, 1964) and *Eros and Civilization* (Boston, 1955).

<sup>6</sup> Firestone, *The Dialectic of Sex*, (New York, 1970), p. 15.

## SELECT BIBLIOGRAPHY

- L. COSER: 'U.S.A. Marxist at Bay', in *Revisionism* ed. L. Labedz, London, 1962. (A good brief survey).
- M. DRACHKOVITCH: 'Radicalization and Fragmentation of the New Left in the United States' in *The New Left*, Interdoc, 1969. (A fairly full description from a right-wing viewpoint).
- C. ELLIS: 'The Origin, Development and Impact of the New Left in Britain', in *The New Left*, Interdoc, 1969. (Similar in scope and perspective to the above).
- S. FIRESTONE. *The Dialectic of Sex*. New York, 1971. (The most Marxist and thorough going of the Women's Liberation books).
- H. MARCUSE: *One-Dimensional Man*, Boston, 1964. (The influential critique of 'repressive tolerance' in capitalist society).
- H. MARCUSE: *Eros and Civilization*, Boston, 1955. (An attempt to reconcile Marx and Freud).
- J. MITCHELL: *Women's Estate*, London, 1971. (Women's Liberation from the point of view of the British New Left).
- P. O'BRIEN: 'Some Overseas Comparison', in R. Gordon, ed. *The Australian New Left*, Melbourne, 1970. (A quick survey of Britain and América)

## VII

### EL MARXISMO LATINOAMERICANO

Guzmán Carriquiry

#### INTRODUCCION

1. Antes que nada, es necesario precisar brevemente una serie de aspectos —y sobre todo de limitaciones— del trabajo que se presenta a continuación.

Ofrecer un panorama general del marxismo en América Latina es ya de por sí un intento sumamente ambicioso. Porque exigiría como tal una consideración de las muy vastas y complejas incidencias del marxismo a diversos niveles —ideológico, científico y político social— en la historia del continente. Para ello sería necesario una fatigosa y difícil recopilación de materiales sumamente dispersos. Supondría, pues, un trabajo de investigación a largo alcance para abordar el tema aproximativamente.

Las condiciones de posibilidad para un trabajo semejante son aún sumamente embrionarias. No sólo por la existencia de escasos y parciales análisis de rigor interpretativo, limitados respecto a la globalidad de aspectos comprendidos en la problemática del marxismo en América Latina; sino también porque dicho trabajo encontraría su correcto cuadro de integración y de referencia en un estudio de la historia de las ideas en el siglo XX latinoamericano, tarea que aún está por ser emprendida. Como se verá después, la escasa potencialidad creativa —y autorreflexiva— del marxismo en América Latina no ayuda tampoco al respecto.

2. Toda una coyuntura reciente: La constitución pastoral *Gaudium et Spes* y la problemática conciliar de "aggiornamento" y apertura de la Iglesia al mundo, la encíclica *Eclessiam Suam* y el esbozo de la "teología del diálogo" que le está subyacente, la multiplicación de encuentros entre cristianos y marxistas que dan lugar a un nuevo género dialógico, la actividad desarrollada por el Secretariado de No Creyentes, etc. y por otra parte, las transformaciones mismas en el seno del mundo comunista, señala y muestra un tránsito complejo del "anatema al diálogo" y de nuevas formas de relacionamiento entre cristianos y marxistas (que comenzó en el mundo europeo).

Pero cuando el espíritu de esta nueva coyuntura "atravesó el Océano", los problemas del marxismo comienzan a ser vividos en forma diferente por sectores cristianos de América Latina. Porque el impacto y las repercusiones de la renovación conciliar en la vida de las Iglesias locales y de los cristianos en América Latina, su acompañamiento y compromiso con la dinámica político social y cultural de ésta, se dió en forma concomitante y combinada con la eclosión y desarrollo de una etapa histórica particularmente conflictiva y determinante acerca de los destinos de los pueblos del continente.

Ante los enormes desafíos presentes en el curso actual y futuro de la América Latina (su revolución industrial y cultural, las nuevas formas de estructuración y convivencia social, su independencia y unidad...), sectores cristianos activos —minoritarios, pero significativos influyentes, importantes— se encontraron y reaccionaron de modos diversos con las fuerzas marxistas (y el pensamiento marxista). Entonces el diálogo se hizo más político que ideológico, más práctico que especulativo; se entremezcló necesariamente con formas diversas de colaboración o enfrentamiento. Y trajo consigo problemas en gran parte inéditos...

3. No se puede negar, pues, la importancia que tendría una investigación de largo alcance sobre el "marxismo latinoamericano". Desde una perspectiva latinoamericana, porque el marxismo está presente en el debate público permanente que a diversos niveles se desarrolla acerca de la realidad y destinos de nuestros pueblos. Y desde una perspectiva eclesial en América Latina, por los problemas inéditos que se plantean doctrinal y pastoralmente en las diferentes formas de diálogo, de debate, de colaboración entre sectores cristianos y marxistas.

4. La participación de sectores cristianos en los puestos de avanzada de la lucha social en América Latina constituye indudablemente un fenómeno reciente y de suma importancia, en la medida en que da la posibilidad de estar presentes y de incidir en el espíritu y en la configuración de nuevas formas de estructuración y convivencia social que pueden irse generando en el desarrollo de América Latina. Allí se juega un rol histórico fundamental de la fe y de las Iglesias en el futuro latinoamericano.

Pero absurdo sería ignorar los problemas y dificultades que la propia experiencia de los últimos años pone a la luz como preocupaciones eclesiales. Entre ellas —y en la perspectiva de este trabajo— se plantea el hecho de que, del anterior repudio masivo al marxismo, algunos de dichos sectores cristianos arriesgan pasar a una no menos indiscriminada ingestión del mismo.

No se trata aquí de las acusaciones fáciles e interesadas de sectores conservadores que ven con desagrado el compromiso de los cristianos en la dinámica de las transformaciones sociales en América Latina (y que distribuyen estas acusaciones aun a sectores episcopales y a organizaciones eclesiales). Pero sí de una constatación que se impone por su evidencia y puede ser refrendada por múltiples hechos concretos (basta citar tantas situaciones de pérdida y abandono de la fe por "conversión" al marxismo, de profesiones lisas y llanas de "marxismo-leninismo" por parte de cristianos, etc. etc.).

5. El trabajo que se presenta a continuación es muy limitado respecto a toda la problemática a la que nos estamos refiriendo. Sólo busca responder —aproximativa y esquemáticamente— a la pregunta de ¿quiénes son y qué piensan los marxistas en América Latina? En las diversas formas de diálogo y colaboración entre cristianos y marxistas, se exige conocer a los interlocutores. En este trabajo se presenta sólo a los interlocutores marxistas.

6. En América Latina se habla, discute y discurre mucho sobre "el marxismo". Entre los sectores cristianos se corre el riesgo de referirse, por lo general, al marxismo como ente en sí, desconociendo y eludiendo la realidad de la existencia concreta de diversos "marxismos" articulados y condicionados en sociedades bien determinadas, localizadas y fechadas.

Esto no quiere negar la necesidad de un estudio serio y exigente pero del pensamiento de Marx, en un grado de alta abstracción teórica. Pero limitarse a considerar a un "marxismo" en sí, como totalidad homogénea y unívoca, lleva y encierra a ese marxismo en una pura abstracción ahistórica, en un cielo inmóvil de ideas platónicas. Y bien se debe tener presente que ese marxismo puede estar —y está— más o menos alejado de sus manifestaciones históricas, que son las únicas formas reales del marxismo existente.

Por eso, en vez de escribir sobre "el marxismo latinoamericano" hemos preferido estudiarlo a partir del análisis del marxismo en los partidos comunistas en América Latina, del marxismo en el proceso de la revolución cubana, de la problemática marxista ante el proceso chileno, de la repercusión de diversas interpretaciones y escuelas marxistas en sectores intelectuales, etc.

La propia eclosión del marxismo, hoy escindido en múltiples tendencias, escuelas y formas históricas de realización, apoyan y confirman tal perspectiva.

7. Pero no basta con esa reducción real del marxismo para particularizarlo en sus formas específicas de presencia. Se exige complementariamente la ruptura —o mejor dicho, la superación— de la consideración aisladamente ideológica de los marxismos, de la limitación de su estudio en el reino de las puras ideas (lo que llevaría a remontarse en desarrollos "idealistas").

Los marxismos no flotan por encima de las estructuras reales de la vida latinoamericana de este siglo. Por el contrario, éstas han ido condicionando y configurando en buena medida a las expresiones marxistas que se han ido dando en su seno. Porque los marxismos adquieren rostros diversos y cumplen roles distintos según su localización, articulación y determinaciones en sociedades diversas. ¿Acaso puede asimilarse —por ejemplo— las funciones históricas cumplidas por el marxismo estalinista en la URSS y las cumplidas por su "rostro" latinoamericano, a través de la acción de los partidos comunistas en la historia del continente?

De allí que un análisis de los marxismos en América Latina deba incluir y estar integrado en referencia a las respectivas "prácticas" políticas de sus grupos soporte, a partir de los condicionamientos que

a nivel teórico y práctico sufren tales marxismos en las condiciones específicas de la historia latinoamericana.

8. Cambiando el orden de los factores, nos interrogaremos, pues, sobre "el marxismo" a partir del análisis concreto, histórico, de "los marxismos". Creemos que sólo desde esta perspectiva será posible intentar una cierta superación de las declamaciones fáciles y la verborrea sobre el marxismo en América Latina, para pasar a desmitificarlo a partir de su vida real.

Al fin de cuentas, considerar al marxismo —no en la pura abstracción ideológica— sino en la historia real de sus manifestaciones en América Latina, en sus condiciones específicas de desarrollo, es signo de respeto a su propia condición de "materialismo histórico".

No se nos oculta que hemos desarrollado, centrado y acentuado en el trabajo, sobre todo, una visión crítica del marxismo en América Latina.

Lo hemos hecho conscientemente. Porque cuando mayores son las posibilidades de convergencias prácticas y específicas de los cristianos con los marxistas, mayor es la exigencia de rigor y claridad recíprocas. Hoy por hoy —y en referencia a los sectores cristianos activos— preocupan más los riesgos de falsa identificación, (y de disolución) que los de endurecimiento y marginalización.

El trabajo que se presenta sólo pretende ofrecer algunas hipótesis de trabajo, unas pistas de reflexión, que exigirían un plus muy grande de documentación, análisis, revisión y desarrollo. Pero la urgencia de la temática tratada puede servir de excusa, aliciente y desafío para la presentación de estas notas.

## 1. ORIGENES DEL PENSAMIENTO MARXISTA EN AMERICA LATINA

A fines del siglo XX, las ideas marxistas comenzaron a difundirse en América Latina (y en especial en Argentina, Chile y Uruguay). Podría en verdad rastrearse la existencia de pensadores "socialistas" en décadas anteriores, pero de hecho se trataría sólo de manifestaciones individuales, aisladas y esporádicas. Recién en la década del 90

—y muy limitadamente— las ideas marxistas adquieren “cuerpo” y una mínima visibilidad social en América Latina<sup>1</sup>.

¿En qué condiciones históricas tiene origen la introducción y difusión del socialismo en el continente?

Su contexto está dado —esquemáticamente— por la consolidación neocolonial de la veintena de Estados divididos de América Latina: sociedades agrarias sujetas al cumplimiento de un rol agro-extractivo exportador en la división internacional del trabajo. Se trata de una etapa de expansión capitalista que genera en las sociedades latinoamericanas una cierta modernización refleja, manifestada, entre otros efectos, por el surgimiento de variados servicios públicos y de una industria liviana, de dimensiones reducidas. Las nuevas actividades económicas (comunicaciones, electricidad, transportes, etc.) y el brote de un “sector” industrial, combinados con los aportes de vastos contingentes europeos de emigrantes, darán lugar al nacimiento de sectores asalariados —y de clase obrera— en los últimos 30 años del siglo XIX en América Latina. Entonces se asistirá a los primeros intentos de sindicalización y luchas obreras.

Se va formando así un sindicalismo de inmigración de raíz urbana y proveniencia artesanal, limitado a sectores obreros “privilegiados” respecto a las masas nativas.

Las corrientes ideológicas del movimiento obrero (anarquismo y socialismo) —contemporáneas al fenómeno migratorio internacional— vienen a reflejarse en reducidos círculos de obreros e intelectuales, también por lo general inmigrantes<sup>2-3</sup>

<sup>1</sup> Víctor Alba en su *“Historia del Comunismo en América Latina”* señala que “a mediados del siglo XIX hubo diversos poetas e inmigrados que defendieron ideas socialistas bucólicas y fundaron algunos periódicos: Esteban Echeverría en Argentina con su “Asociación de Mayo”; los bardos Pantaleón Tobar y Juan Díaz Covarrubias en México; así como el griego Plotino Rodakanati y su círculo “Falanstero”, el francés Taubouin en Brasil con “La Revista Socialista”; clubs socialistas en Colombia, Francisco Bilbao y “La igualdad” en Chile”. Sólo con un criterio muy lato de socialismo pueden comprenderse los ejemplos heterogéneos transcritos. Véase también Carlos Rama: *“Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo”*.

<sup>2</sup> La influencia de inmigrados anarquistas está indisolublemente unida, por lo general, al nacimiento de la sindicalización y primeras luchas obreras en varios países de América Latina (primero en la creación de sociedades de ayuda mutua; luego, de sociedades de resistencia y sindicatos). En Argentina, Uruguay, Cuba, Brasil, Chile, especialmente, el

En la década del 90, se encuentra ya en varios países latinoamericanos una serie de núcleos —clubs, asociaciones, centros de estudios, periódicos, etc.— que se autoproclaman como socialistas y algunos de ellos como marxistas. Estas corrientes dieron lugar a la formación de los primeros Partidos Socialistas en América Latina<sup>4</sup>. Pero, ¿de qué marxismo se trata? Tales organizaciones socialistas asumieron desde sus orígenes algunas características que marcarían sus límites ideológicos y prácticos. Adheridos o vinculados a la II Internacional, asimilaron las variantes “reformistas” del marxismo europeo de entonces. Se trata en realidad de una pura asimilación acrítica y esquemática de la corriente predominante del marxismo de su tiempo, ya que la obra de Marx era prácticamente desconocida en América Latina.

Su foco de mayor importancia y difusión lo constituyó el Partido Socialista argentino, cuyo máximo dirigente y teórico Juan B. Justo había estudiado en Alemania, era admirador del marxismo según Bernstein y traducía por primera vez al español el tomo I de “El Capital”<sup>5</sup>. El marxismo quedaba interpretado en clave confusamente

movimiento obrero contó con preponderante dirección anarquista por lo menos casi hasta la primera guerra mundial.

Los inmigrados anarquistas provenían fundamentalmente de las sociedades agrarias del Sur Europeo (muchos perseguidos políticos a causa de las luchas republicanas en España, del “risorgimento” italiano y también de la Comuna de París). Personalidades anarquistas como Enrico Malatesta y Pietro Gori viajaron en esa época por el Río de la Plata. Sin embargo, la Primera Internacional tuvo escasísima repercusión en América Latina y pueden encontrarse sólo muy pocos grupos obreros que se adhieran a ella (en 1872, por ejemplo, sectores en Argentina partidarios de Bakunin).

<sup>3</sup> Las corrientes anarquistas y socialistas fueron promovidas casi totalmente por inmigrantes. La primera manifestación obrera del primero de Mayo en Buenos Aires fue organizada por el Club Worwarts formado por intelectuales y trabajadores alemanes. Basta señalar que las reuniones iniciales del Partido Socialista (1896) en Argentina se realizaban en tres idiomas.

<sup>4</sup> De las escisiones del Partido Democrático (1887) en Chile surgieron varias organizaciones socialistas. En 1896 fue fundado el partido Socialista argentino (Alfredo Palacios sería en 1904 el primer parlamentario socialista del continente). Años más tarde se fundaban partidos socialistas en Cuba y en Uruguay. Se trataba de un movimiento expansivo hacia Latinoamérica de las ideas y de los partidos socialdemócratas, fundados en la mayoría de las sociedades europeas luego del Congreso de Gotha (1875).

<sup>5</sup> Con Bernstein, consideraba reprimidos los esquemas clásicos revolucionarios de Marx y postulaba el avance pacífico hacia el socialismo por la progresiva socialización de la riqueza, a través de conquistas legales (parlamentarias) y de la elevación cultural de la clase obrera. Lenin llamaría “reformista” y “economicista” a esta tendencia y la atacaría a través de numerosos escritos (especialmente en “*Qué hacer?*” - 1902).

positivista —dominante en la cultura oficial latinoamericana de la época— y entroncado con una fuerte tradición liberal. Un materialismo histórico reducido a la amalgama de un positivismo económico de base inductiva con la apología liberal del “progreso”. De allí la prédica del Dr. Justo por el capitalismo “civilizador” y el librecomercio (ligado al interés inglés) y su rechazo de la protección de la industria nacional, de su internacionalismo retórico y despreciativo de toda forma de nacionalismo<sup>6</sup>, de su confianza iluminista en la tarea de la difusión y educación “doctrinarias”<sup>7</sup>.

Como variante positivista, el marxismo quedaba despojado de toda base filosófica (materialismo dialéctico), resabio metafísico que nada agregaba al socialismo en cuanto ciencia y que generaba, por el contrario, “difíciles y equívocas interpretaciones”. El desprecio de la filosofía ocultaba simplemente la incapacidad de trascender un ecléctico y vulgar pragmatismo (“realismo ingenuo”).

¿Puede hablarse de “marxismo” en los núcleos socialistas de esa época? Desde una perspectiva marxista, esto se ha negado afirmando “que el pensamiento marxista no podía brotar con fuerza creadora en países alienados, sin proletariado nativo, sin mercado interior, sin una clara diferenciación de sus clases, sin conflictos propios”<sup>8</sup>.

Producto de importación, las difusas ideas marxistas recibidas y repetidas a través de dichas corrientes socialistas, resultaban incapacitadas de una visión nacional y mucho más aún de una comprensión histórica de las sociedades latinoamericanas<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> El Dr. Justo y el Partido Socialista criticaban el estrecho “patriotismo” en aras de la expansión de la “civilización”. Desde ese punto de vista apoyaron la intervención norteamericana en México y en la creación de Panamá. Esta actitud fue ocasión de la ruptura con el Partido Socialista de un grupo de socialistas, cuyo nombre significativo fue el de Manuel Ugarte (batallador por la “Patria Grande” latinoamericana y antecedente de las corrientes de “socialismo nacional”).

<sup>7</sup> Las corrientes socialistas gustaron llamarse a sí mismas “partidos de ideas”, despreciativos de la “política criolla” e inflados por un aire magisterial y moralista. Su “cientismo” careció sin embargo de todo rigor y fecundidad.

<sup>8</sup> Jorge Abelardo Ramos en “Ideología socialista y revisión histórica”, publicado en la revista *Izquierda Nacional*, julio de 1963.

<sup>9</sup> Las corrientes socialistas o bien evolucionaron y se transformaron en partidos marxistas o se mantuvieron como tales, consolidando diversos tipos de socialismo liberal, de escasa significación futura en sus respectivas sociedades.

## Orígenes de los Partidos Comunistas

Es a comienzos del siglo cuando empieza a surgir un brote opositor en el seno de las corrientes (núcleos o partidos) socialistas existentes en algunos países latinoamericanos<sup>10</sup>. Su causa principal está generada por la repercusión de la polémica que agitaba a la socialdemocracia europea entre “reformistas” y “revolucionarios” y sólo de modo reflejo y marginal dicha división expresaba diferencias en torno al análisis de los grandes problemas sociales y nacionales de América Latina. Estas divergencias se profundizarían con motivo de las distintas posiciones socialistas ante la guerra europea del 14 y se transformaban en separación definitiva a partir de la revolución rusa y la posterior fundación de la III Internacional.

Los Partidos Comunistas tienen pues su origen en América Latina, en general, en la década del 20 al 30<sup>11</sup>. En la práctica, su nacimiento suponía “suplir el modelo social-democrático de los países capitalistas de Europa Occidental y su idea de evolución hacia el socialismo por la concepción del cambio revolucionario guiado por el partido de tipo leninista”.

Los ecos vagos y distantes pero impactantes de la revolución rusa se dejaban sentir en la dinámica política y social de los nuevos tiempos latinoamericanos, manifestados por el ascenso y participación política de sectores medios, la afirmación embrionaria del proletariado nativo, la continua y masiva inmigración y urbanización, el movimiento continental de reforma universitaria, la revolución agrocampesina de México, etc.<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Argentina, 1918 (en 1920 el Partido Socialista Internacional pasó a llamarse Partido Comunista argentino); México, 1919; Brasil, 1921; Uruguay, 1921 (en continuidad con el Partido Socialista); Chile, 1922 (en continuidad con el Partido Socialista de los Trabajadores); Cuba, 1925; Ecuador, 1925; Perú, 1929 (con el nombre del Partido Socialista Popular); Colombia, 1930; Costa Rica, 1930; Venezuela, 1931; República Dominicana, 1945; Paraguay, 1945; Guatemala, 1950...

<sup>11</sup> La fundación de los Partidos Comunistas estuvo, en general, encuadrada en las 21 condiciones que Lenin lanzó en el Segundo Congreso Internacional Comunista de 1920. Todos se afiliaron a la Tercera Internacional.

<sup>12</sup> El “manifiesto de Córdoba” de los estudiantes argentinos proclamaba: “Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten; estamos pisando una revolución, estamos viviendo una hora americana...” Y uno de los principales caudillos campesinos de la revolución mexicana la comparaba —en carta de 1918— con la revolución

El entusiasmo despertado en algunos sectores intelectuales y de juventud por la revolución rusa, se institucionalizaría en los Partidos Comunistas, transformándose en sacralización enajenante.

## 2. EL MARXISMO DE LOS PARTIDOS COMUNISTAS EN AMERICA LATINA

a) *En rasgos generales, puede afirmarse que desde sus orígenes hasta fines de la década del 50, los Partidos Comunistas han tenido una especie de "monopolio" del marxismo en América Latina.* Estudiar, pues, el marxismo hasta tal fecha (aproximativa) exige referirse precisa y concretamente al marxismo vehiculado por los Partidos Comunistas, soportes institucionales de ese marxismo y focos de su divulgación y propagación.

Claro que pueden señalarse excepciones a tal monopolio de mayor o menor desarrollo y significación social (a las que posteriormente nos referiremos). Pero *los Partidos Comunistas constituirán de modo preponderante una especie de tradición marxista en América, sedimento que condicionará íntimamente todo el desarrollo y las diversas formas de manifestación del marxismo en los últimos años de la historia latinoamericana.*

b) Es que hasta fines de los años 50, el marxismo aparecía como bloque monolítico desde el punto de vista ideológico y político. La revolución rusa se imponía como modelo único de socialismo, mientras que el Partido Comunista soviético asumía de modo cada vez más decisivo el rol de "Partido-guía", centro indiscutible de la unidad ideológica marxista y del internacionalismo político comunista.

*La historia de los partidos comunistas en América Latina está así marcada por la constante de su sujeción a las directivas propulsadas por la estrategia mundial establecida por los dirigentes del Partido-guía.*

---

rusa: "la causa del México revolucionario y la causa de Rusia la irredenta son y representan la causa de la humanidad, el interés supremo de todos los oprimidos... Una y otra van dirigidas a lo que León Tolstoi llamara el "Gran Crimen", la infame usurpación de la tierra. Es preciso no olvidar que por virtud y efecto de la solidaridad del proletariado, la emancipación del obrero no puede lograrse si no se realiza a la vez la liberación del campesino...".

c) Basta simplemente *reparar históricamente las diversas adecuaciones de la estrategia local y continental de los Partidos Comunistas latinoamericanos a la estrategia soviética.*

Así, desde 1919 al 1935, al tiempo que los dirigentes soviéticos —por intermedio de la III Internacional— agitaban como objetivo estratégico-táctico fundamental, la "conquista del poder por obreros y campesinos a través de los soviets" (despojando a éstos de sus condiciones específicas y particulares de desarrollo en la sociedad rusa y transformándolos en prototipos únicos y universales), los Partidos Comunistas latinoamericanos los presentaban como la única solución revolucionaria en su estrategia local y continental<sup>13</sup>. Aún en junio de 1929, la primera Conferencia Latinoamericana de Partidos Comunistas fijaba como consigna central: "Todo el poder a los Soviets", en trasplante idealista y mecánico de experiencias y directivas ajenas"<sup>14</sup>.

La satelización de los Partidos Comunistas latinoamericanos al Partido-guía se consolidó mucho más rígidamente aun al subordinar su acción al éxito de la revolución y el socialismo "en un solo país" según la *estrategia estalinista*. Atados al carro de la diplomacia soviética en tiempos de Stalin, los Partidos Comunistas latinoamericanos, oscilan desde el ultraizquierdismo utópico a la política "democrática" de los Frentes Populares, desde la condena de la guerra imperialista a la proclama y acción de la guerra santa y de "unidad nacional" contra el nazi-fascismo. Volteretas estratégicas que sólo pueden compren-

---

13 Esta posición tenía como origen la convicción de la revolución proletaria mundial y en cadena que predominaba entre los dirigentes de la revolución rusa e inspiró la fundación de la Tercera Internacional (expresada en el primer Congreso de la Tercera Internacional en 1919).

14 "Todo esto sonaba a incomprendible latín para las masas trabajadoras", afirma un marxista argentino. Y peor sería aun para los campesinos. Mientras los partidos comunistas agitaban tales consignas utópicas y desconectadas de la realidad social agitaban tales consignas utópicas y desconectadas de la realidad social latinoamericana y quedaban reducidos a minorías sectarias, los nuevos sectores medios y populares daban vida a partidos políticos tales como el radicalismo en Argentina (Irigoyen), al batallismo en Uruguay (Batlle y Ordoñez), el partido demócrata peruano, el alessandrismo chileno y mucho más radical en la participación popular: la revolución mexicana. La línea ultraizquierdista seguida por los partidos comunistas desde el 28 al 35 puede apreciarse en la lectura de las versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Junio 1929). El signo más espectacular de su fracaso está dado por el aislamiento y aventurerismo de Luis Carlos Prestes (líder popular brasileño y caudillo de la "Gran Marcha") una vez "convertido" al comunismo.

derse, no a partir de la dinámica política de los intereses de los pueblos latinoamericanos, sino por la sumisión a las directivas generales de la Internacional Comunista convertida en instrumento dócil del "interés del Estado de la URSS"<sup>15</sup>. La defensa de la "patria del socialismo" es prioridad absoluta, aunque contradiga los intereses nacionales latinoamericanos. "Que perezcan por último estos 20 pueblecitos (latinoamericanos) con tal que se salve la revolución rusa", como afirmaba uno de los principales dirigentes comunistas latinoamericanos de ese tiempo, el Jefe del Partido Comunista Argentino, Victorio Codovilla, en el Congreso Antimperialista de Bruselas en 1928.

La política de bloques y sus zonas de influencia, que diera lugar a la "guerra fría", implicó el despliegue de todo tipo de recursos militares, financieros, propagandísticos, etc. que a los países latinoamericanos llegaron bajo la forma de violentas campañas anticomunistas y la prohibición legal de la existencia de tales partidos<sup>16</sup>. El deshielo progresivo y la consiguiente política de la coexistencia política —con sus reglas de juego— darían lugar a una nueva estrategia de los Partidos Comunistas, manifestada en América Latina en la conformación de Frentes Democráticos Populares, acumuladores de fuerzas sociales

<sup>15</sup> El VII Congreso de la Internacional Comunista promovió la política de "Frentes Populares" como forma de lucha anti-nazifachista. Abandonadas las frases "de izquierda" y según el modelo del frente popular francés de 1944, los partidos comunistas latinoamericanos sellaron o buscaron sellar acuerdos con los partidos socialistas, radicales, liberales, etc. (aún con los representantes de los intereses oligárquicos, ligados al capital inglés o norteamericano). En Cuba forman parte del gobierno del Coronel Fulgencio Batista en 1942, contando con un ministro sin cartera. En Chile, el Frente Popular (de predominancia de Partido Radical) lleva a la presidencia a Pedro Aguirre Cerda en 1938 —primera coalición victoriosa en que participa el comunismo en América Latina— y en 1946 entraba a formar parte del gobierno del Frente Popular y desembocó con la participación del partido Comunista Argentino en la "Unión Democrática" contra el gobierno peronista inspirada y apoyada por el embajador norteamericano de EE.UU. Mr. Spillie Braden.

Las marchas y contra marchas de los dirigentes políticos soviéticos respecto de la guerra generaron dificultades a los partidos comunistas latinoamericanos. Hasta agosto del 39 sostuvieron la creación de un frente unido americano antifascista; a partir del pacto germano-soviético se transformaron en "neutralistas" pero en junio de 1941 —con el ataque alemán a la URSS y la integración de ésta en el bando aliado descubren como gran peligro para América Latina a la "bestia fascista".

<sup>16</sup> En 1947 fueron prohibidos y disueltos legalmente los Partidos Comunistas de Brasil y Paraguay, en 1948 los de Chile y Perú, en 1950 el de Venezuela; en 1953 en Cuba, etc.

progresistas y optando en los hechos por el tránsito pacífico electoral para la toma del poder<sup>17</sup>.

Si bien la mayor flexibilidad interna de las actuales relaciones de los Partidos Comunistas, las rupturas del antiguo monolitismo y polémicas consiguientes y la participación importante de unos pocos partidos del continente en la trama política y social de sus sociedades, permitieron a éstos —y les exigieron— una consideración más atenta de la dinámica interna de tales sociedades y la adecuación de su estrategia a sus características peculiares<sup>18</sup>, aún no puede negarse la dirección general o supervisión de los partidos comunistas del continente por parte del Partido Comunista de la URSS. ¿No es acaso lo mismo que sugiere, pero no se atreve a decir claramente, un autor marxista como Régis Debray —vocero entonces del castrismo— cuando afirmaba que la "mayoría de los teóricos y dirigentes marxistas han importado de Europa estrategias y conceptos prehechos?"

d) "¡Estrategias y conceptos prehechos!". Porque si la dependencia político-estratégica es uno de los caracteres calificantes de los Partidos Comunistas en América Latina, ella está íntimamente integrada y acompañada por la *dependencia establecida también a nivel "teórico" respecto de los centros productores y gravitantes del desarrollo del pensamiento marxista.*

El marxismo nació en el seno de la problemática económico-social provocada por la revolución industrial europea y alimentado por todo un proceso acumulativo de transformaciones científico-culturales y de fermentación ideológica. Contaba además en las primeras décadas del siglo XIX con su propia tradición marxista de experiencias y aportes teóricos que adquirirían cauce y fuerza institucional a través de la revolución rusa. No podía exigirse en esa época a los Par-

<sup>17</sup> En 1960, una conferencia de 81 partidos comunistas realizada en Moscú formula la estrategia de los Frentes de Liberación Nacional para los países africanos asiáticos y latinoamericanos. Dichos frentes deben reunir a todas las fuerzas patrióticas de la nación" o "todas las fuerzas de progreso" en torno a las tareas democráticas": lucha contra el imperialismo y reforma agraria radical que liquide los "vestigios y sobrevivencias del feudalismo". Desde esa perspectiva, los partidos comunistas participan en "frentes nacionales democráticos unidos": FRAP y "Unidad Popular" en Chile. "Frente Amplio" en Uruguay (entre los más importantes).

<sup>18</sup> Es el caso de los partidos comunistas de Chile y Uruguay, en especial.

tidos Comunistas latinoamericanos una correcta asimilación y menos aún un desarrollo creativo del marxismo y su tradición. Recientemente fundados, partícipes de sociedades agrarias y de bajísima densidad cultural, marginales y sin arraigo en la propia historia latinoamericana, no estaban en condiciones de hacerlo.

En tiempos stalinistas, la congelación y anquilosamiento estéril del pensamiento marxista (a través de la eliminación "física" y política de los supuestos de la lucha y desarrollos ideológicos en la URSS) y el rígido control del movimiento internacional comunista, consolidó la dependencia e incapacidad "teóricas" de los partidos comunistas latinoamericanos<sup>19</sup>.

De allí que el marxismo de los Partidos Comunistas latinoamericanos se haya limitado habitualmente a repetir y divulgar la "doctrina" elaborada y garantizada por el Partido-guía, cabeza de la ortodoxia y ortopraxis comunista. Doctrina basada fundamentalmente en el trabajo de Stalin "sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico"<sup>20</sup> y los correspondientes manuales de difusión.

Lógicamente, no se puede hablar propiamente en este caso de un "marxismo latinoamericano" sino sólo de una versión refleja, imitativa, sin originalidad y fuerza creadora, que repite un pensar ajeno. Y es por ello que salvo escasas excepciones, *este marxismo ortodoxo a escala latinoamericana no ha aportado contribuciones teóricas valideras al desarrollo del pensamiento marxista.*

Así lo ha reconocido repetidas veces el propio Fidel Castro que ha hablado sobre "la existencia de un cierto subdesarrollo sobre el

<sup>19</sup> Sepultada toda la inteligencia marxista de las primeras décadas del siglo XX (Plejanov, Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Labriola, Baner, Adler, Hilferding, Kautski, etc). la política estalinista - al decir de Althusser "sacrificó y bloqueó literalmente todo desarrollo de la teoría marxista leninista; ignoró en los hechos todas las condiciones indispensables para la reflexión y búsquedas teóricas..." Secas sus fuentes, los partidos comunistas latinoamericanos absorbieron simplemente las versiones esquemáticas del dogmatismo estalinista.

<sup>20</sup> Ensayo escrito por Stalin en septiembre de 1938 para el "Compendio de historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS"; posteriormente incorporado a una colección de textos de Stalin editada bajo el nombre de "Cuestiones del socialismo". Dicho ensayo fue divulgado en América Latina a través de manuales autóctonos y aún simplificadores del trabajo de Stalin.

plan de las ideas revolucionarias", sobre "la petrificación de las ideas... y de verdaderos fósiles que se invocan en el nombre del marxismo", sobre el "maltratamiento de la pobre teoría", etc.<sup>21</sup>.

Es que no en vano el marxismo en América Latina —aun superando el régimen stalinista— soporta décadas de una escolástica de manual, encerrado en la declamación de su autosuficiencia "científica" y fijado en una sistematización ideológica generadora de dogmas.

Esta dependencia teórica —a que nos hemos referido— se encuadra y combina, por otra parte, con el fenómeno general de dominación y subdesarrollo cultural insito en las estructuras de dependencia del conjunto de la vida latinoamericana.

e. Por consiguiente, también muy poco ha podido aportar el marxismo para el análisis científico de la realidad histórica latinoamericana. "Si América Latina nunca había suscitado una atención especial ni en los debates ni en los análisis de la Internacional... esta circunstancia se agravaba —afirma un importante dirigente socialista latinoamericano— por el hecho de que la versión stalinista del marxismo era el instrumento menos adecuado para pensar, en su especificidad, la realidad efectiva de los países del continente". *No puede extrañar, pues, que existan muy pocos materiales propios, aportes creativos que desarrollen en confrontación a la realidad latinoamericana las ricas potencialidades de la metodología de análisis del pensamiento marxista.* Por el contrario, la distancia que va entre la retórica de su condición de científicidad y de sus muy magros resultados concretos es abismal.

Si, Lenin afirmaba que el "quid de la ciencia estaba en lograr el análisis concreto de la situación concreta"<sup>22</sup>, se puede hoy asegurar que el marxismo vehiculado por los Partidos Comunistas no ha sufrido y superado la "prueba" de la penetración de la condición históri-

<sup>21</sup> Ver discursos de Fidel Castro recogidos en "Izquierdas y derechas en América Latina" de Carlos Machado.

<sup>22</sup> Un ejemplo de ello está dado por dos obras de Marx: "Las luchas de clase en Francia" (1850) y "El 18 Brumario de Luis Bonaparte" (1852). Los medios de análisis de Marx se adaptan a las coyunturas particulares que estudia, sin disolverse en ellas. Es de señalar, también, cómo capta Marx la complejidad de tales coyunturas y las interpreta desde su perspectiva teórica evitando su simplificación.

co-social de la realidad latinoamericana. Porque se repite en generalizaciones abstractas, aplicadas por equiparación y extensión analógicas, infecundas para desentrañar la realidad de coyunturas específicas y concretas, síntesis de múltiples y complejas determinaciones. "Modelos...divorciados de la vida", "palabrería hueca..." los llamaría Fidel Castro crudamente<sup>23</sup>.

La realidad viva de la sociedad latinoamericana se esfuma en contradicciones generales y universales (que muchas veces no pueden considerarse como hipótesis falsas, pero insuficientes en su abstracción). El análisis de la penetración y sujeción imperialista en América Latina va en general acompañado con una cierta incapacidad para comprender en ese cuadro la especificidad de las dinámicas internas (económicas, sociales, políticas...) de las sociedades del continente. Sólo a nivel de unos pocos Estados particulares, se asiste a intentos y esfuerzos más profundos de análisis de la realidad local, exigidos por la vida y participación políticas de significación y peso de algunos Partidos Comunistas en tales Estados y por la lucha ideológica desatada al interior y más allá de las fuerzas marxistas<sup>24</sup>.

Pero en cambio llama la atención la pobreza de análisis en cuanto a una visión geopolítica y regional de América Latina, de su proceso de industrialización y de la caracterización, articulación y desarrollo de sus clases y grupos sociales (es decir, acerca del desarrollo de las fuerzas productoras y relaciones de producción). Mucho más aún

<sup>23</sup> "La propia literatura marxista... debiera remozarse, porque a fuerza de repetir clisés, frasecitas y palabritas, que se vienen repitiendo hace 35 años, no se conquista a nadie... Hay veces que los documentos políticos llamados marxistas dan la impresión de que se va a un archivo y se pide un modelo: modelo 14, modelo 13, modelo 12, todos iguales, con la misma palabrería que lógicamente es un lenguaje incapaz de expresar situaciones reales... Y a mucha gente le dicen que esto es el marxismo... ¿Y en qué se diferencia un catecismo... de una letanía, de un rosario?" (Discurso de Fidel Castro clausurando la Conferencia de la OLAS; 10 de agosto de 1967).

Uno de tales "clisés" o "modelos" al que los Partidos Comunistas han recurrido a menudo y recurren aún es el de calificar con ligereza de "fascistas" a regímenes políticos y movimientos sociales (aún en una gama muy heterogénea).

En décadas anteriores, esta calificación superficial fue dedicada con predilección a gobiernos y movimientos de contenido nacionalista y popular, tales como el irigoyenismo y luego el peronismo en la Argentina, los gobiernos de Busch y de Villarroel en Bolivia, los gobiernos de Robles, Portes Gil y los primeros tiempos de Cárdenas en México, el Apra peruano, el varguismo brasileño, el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Bolivia, etc.

<sup>24</sup> Idem nota (18).

—condicionado por un determinismo economicista que sólo comienza a cuestionarse "en teoría"— se anota la carencia de análisis respecto a los roles diversos y complejos asumidos por las denominadas "superestructuras" como son el Estado, la Iglesia, las tradiciones nacionales y populares, etc. en la historia latino-americana.

f. El marxismo de los Partidos Comunistas no ha podido superar la pobreza de su diagnóstico sobre la realidad latinoamericana porque no ha calado y repensado toda la historia de los pueblos de América Latina en perspectiva marxista. Podría afirmarse que *el materialismo histórico faltó en América Latina a su cita con la historia real*<sup>25</sup>.

Esta laguna ha sido tradicionalmente suplida por el intento de aplicar mecánicamente a esa historia el modelo típico de la escolástica marxista que escalona en una evolución homogénea y lineal, común a todas las sociedades humanas, una serie dada de modos de producción y formaciones económico-sociales (comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo y comunismo)<sup>26</sup>. "Pretexto para no estudiar historia" diría Engels en su tiempo. Basta con el modelo, "camisa de fuerza", que no sufre verificaciones e interpelación de la historia concreta sino que acomoda a ésta "dentro de sí".

En verdad, no puede discutirse la necesidad de contar con una teoría explicativa de alto alcance histórico. Y para ello Marx ha realizado un aporte fundamental. Pero cabe por lo menos dudar acerca de la "universalidad" de un esquema de tan alta generalidad. Porque —y no es ajeno a ello las condiciones históricas en que se genera el pensamiento de Marx— dicho esquema de desarrollo de "formaciones económico-sociales" expresa abstractamente las tesis clásicas marxistas referidas a la evolución histórica europea. De ningún modo puede aceptarse su simple trasposición mecánica a la evolución histórica latinoamericana.

<sup>25</sup> Cabría sin embargo, exceptuar a los importantes estudios realizados desde la perspectiva del marxismo nacional —ver próximo capítulo— y señalar algunas recientes investigaciones de historiadores marxistas (del Partido Comunista) en el Uruguay y Chile.

<sup>26</sup> No se entra aquí a estudiar precisamente la concepción del propio Marx al respecto. Se trata de un problema complejo y ambiguo. En todo caso, dicho esquema parece ser sostenido universalmente en escritos de Engels y en "El Capital" y corregido por Marx en "Formaciones económicas precapitalistas" y algunas de sus cartas.

Esta aplicación mecánica del tal esquema trae aparejada múltiples consecuencias. Por una parte, *transforma el materialismo histórico en un modelo intelectual de "tipos ideales a priori", de "universales preexistentes"*, al que simplemente es necesario rellenar con los datos nuevos de situaciones específicas para asegurar su validez universal. Por otra parte, lleva a una comprensión deformada de la realidad histórica latinoamericana. Y mucho podría hablarse acerca de la importancia política de una historia auténtica...

¿No procede del uso ahistórico del modelo, la búsqueda de una etapa y realidad feudales en un continente que fue integrado en una estructura económica que era ya desde el primer día productora de mercancías de exportación? También, las confusiones en torno a la definición de la "burguesía" latinoamericana, categoría europea que no corresponde a las tradicionales clases dominantes, mezcla de terrateniente señoriales y de empresarios capitalistas. Muchas veces este modelo ha estado en la base de la búsqueda de sectores sociales de la burguesía que pudieran generar en América latina una "revolución democrático-burguesa" por la que acceder a la etapa necesaria de un capitalismo nacional y protagonista como fase histórica inexorable del desarrollo social latinoamericano<sup>27</sup>.

g. Pero puede apuntarse una última consecuencia derivada del desconocimiento o deformación parcial de la historia latinoamericana por el uso de la aplicación mecánica de la secuencia genético-universal de "formaciones económico-sociales". Se trata de la *infravaloración de la "cuestión nacional" en y de América Latina*. Esta infravaloración es producto de la disolución de "lo nacional" en la generalidad de una universalidad dogmáticamente afirmada. En efecto, la historia de la dependencia de los países latinoamericanos a los centros imperiales está intrínsecamente unida a la historia de su "balcanización", de la división y fragmentación de América Latina en una veintena de países aislados política, cultural y económicamente. La "cuestión social" se entrelaza así necesariamente con la "cuestión nacional"; ésta constituye la "forma", la condición, concreta de la existencia, determinada y determinante, de la dinámica de las luchas sociales.

<sup>27</sup> Punto álgido en la confrontación del marxismo "ortodoxo" de los partidos comunistas y la "línea" cubana de la década del 60 (ver nota No. 56).

La "cuestión nacional" no se limita en América Latina a la estrechez de las fronteras de cada Estado particular, sino que exige un nacionalismo, aglutinante, integrador, capaz de acelerar la dinámica de configuración de la "Nación latinoamericana". Porque la ruptura de los lazos de dependencia imperialista y la generación de una acelerada y sostenida revolución industrial y social no tiene plena factibilidad histórica en países con mercados reducidos e inadecuados al actual grado de desarrollo de las fuerzas productivas, muy limitados en sus riquezas básicas, sin potencial científico-tecnológico propio y posibilidades de muy escaso financiamiento interno para una transformación radical de su atrasada, atrofiada y deformada estructura productiva<sup>28</sup>. Utopía de la "Patria grande" que es desafío histórico de América Latina como condición necesaria de su liberación y que cuenta a su favor con la existencia de pueblos contiguos geográficamente, de una misma lengua, alimentados por semejante tradición cultural y religiosa y hermanados en una historia común.

Pero el "marxismo" de los Partidos Comunistas ha dejado de lado y más aún, manifiesta profundo recelo y agresividad respecto al planteamiento de dicha "cuestión nacional"<sup>29</sup>. Muchas razones pueden señalarse como pistas explicativas: su alienación de la realidad histórica latinoamericana, su nacimiento en tiempos de consolidación de la balcanización latinoamericana, la ligazón más fuerte establecida por cada uno de ellos con el Partido-guía que entre los mismos Partidos en América Latina, la equiparación abstracta y ahistórica en el análisis de los movimientos y formaciones nacionales europeas con el referido a tales realidades en América Latina, la prédica de un internacionalismo abstracto y cosmopolita, etc<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Ello ha jugado como factor de suma importancia en los diversos procesos revolucionarios del continente (peronismo, revolución boliviana del 52, etc.). Y en especial —como su verá— en la revolución cubana.

<sup>29</sup> Los Partidos Comunistas no contaban al respecto con un aporte claro y preciso por parte de la tradición marxista y se los exigía una adecuación y reformulación de dicha tradición ante las condiciones históricas específicas de América Latina. En efecto, Marx y Engels abordaron sólo la "cuestión nacional" desde la perspectiva del proceso de maduración del capitalismo europeo. Sólo Lenin replanteó el problema de los países coloniales y semi-coloniales y ofreció pistas significativas para su estudio desde la perspectiva de las "naciones oprimidas".

<sup>30</sup> La posición al respecto de los partidos comunistas latinoamericanos estuvo orientada por el libro de Stalin sobre *"El marxismo y la cuestión nacional-colonial"*. En él se exponen las tesis de Lenin sobre el derecho a separarse de las nacionalidades oprimidas.

La lucha de clases queda así flotando, en el análisis marxista, en un plano de abstracción indeterminada. La "universalidad" del esquema no ayuda a mejor comprender y aun lleva a ignorar la particularidad de las condiciones históricas de América Latina.

h. No faltan estudiosos marxistas que señalen hoy día la crítica de la dogmatización del materialismo histórico en un modelo "fatalista" de sucesión de formaciones económico-sociales. Crítica que siempre intenta rescatar y salvar la "pureza" de sus fuentes —el pensamiento clásico marxista-leninista— cargando con todas las deformaciones al pensamiento stalinista. ¿Pero no es posible preguntarse si la ambigüedad del pensamiento marxista es condición de posibilidad de tales tergiversaciones?

Sin desarrollar esa hipótesis de singular importancia, puede plantearse esquemáticamente una serie de pistas al respecto:

- Contemporánea a la historia universal de Europa, ¿no se cuela subrepticamente en el análisis marxista un etnocentrismo que transfiera sus resultados particularizados y condicionados a la evolución histórica europea a prototipos mecánicamente universales?
- ¿No procede de dicho etnocentrismo la limitación del análisis de Marx de la sociedad capitalista, que no llega a incluir en su modelo a los dos diversos y complementarios "rostros" de dicha sociedad: el desarrollado y el subdesarrollado? La lectura de la obra de Marx deja la impresión general de considerar el carácter internacional del sistema capitalista como de significación meramente secundaria y marginal, sin integrar cabalmente las relaciones históricas que guar-

---

El principio de "autodeterminación de naciones, incluso su derecho a la separación de la unión con otras" debería ser adoptado por la social-democracia para "dar fin a la política de opresión nacional..." y centrar la atención de las masas en el asunto de la revolución. La obra de Stalin tenía como centros visuales y de atención las situaciones reinantes en Estados multinacionales como Rusia y Austro-Hungría en aquella época. Pero sus discípulos latinoamericanos tomaron sus orientaciones al pie de la letra en una América Latina ya fragmentada en 20 Estados. Así en 1931 el Partido Comunista del Perú sostenía la necesidad de dividir ese país en 2 repúblicas: una quechúa y otra aymara. El Partido Comunista argentino afirmaba que los colonos italianos y judíos en su país eran "minorías nacionales" oprimidas y afirmaban su derecho a la autodeterminación nacional y a la creación de Estados autónomos. Y en Bolivia, un teórico del stalinismo llegaba a descubrir (!) que su país era un "Estado multinacional" y que la "nación boliviana dominante" oprimía a 34 nacionalidades, tribus y esquirlas etnográficas "subyugadas" (ver en "*Historia de la Nación Latinoamericana*" de J. A. Ramos).

da la sociedad industrial capitalista con las sociedades agrarias dependientes (fuente básica de la acumulación originaria de capital)<sup>31</sup>.

- ¿Y no da origen también a la consideración de que la revolución mundial se desarrollaría en las sociedades capitalistas industrializadas (europeas), sedes del máximo desarrollo de las fuerzas productivas y las desigualdades sociales y condición necesaria para acceder a la etapa socialista?
- La visión eurocéntrica de Marx concibe entonces la evolución europea como patrón teórico de la evolución de los países subdesarrollados. Así afirma en el prefacio de "El Capital": "Los países industrializados más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos avanzados el espejo de su propio porvenir". Ello explica no sólo la falta de atención e ignorancia de Marx/Engels sobre los países coloniales y semi-coloniales extraeuropeos, sino también sus radicales errores de apreciación cuando se refieren a ellos<sup>33</sup>.
- Aun cuando fundamentalmente Lenin desarrolla la "teoría del imperialismo" y plantea entonces la ruptura del "eslabón más débil de la cadena", su enfoque (y el de los principales dirigentes y teóricos marxistas de la época) es hecho sobre todo a partir de los países capitalistas y "lo que ocurre en el propio mundo subdesarrollado no es analizado más allá del efecto de explotación de éstos". Los países coloniales y semicoloniales adquieren así un cierto rol activo en el contexto mundial pero las revoluciones que se dan en ellos son mera condición de la revolución europea y sólo en cuanto tales tienen importancia y valor<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Ver en "*Ser social y Tercer Mundo*" de Norberto Wilner, la introducción de Amalia Podetti (en conformidad con Paul A. Baran y Paul M. Sweezy en "*El capital monopolista*").

<sup>33</sup> Ver al respecto la actitud de Engels favorable a la invasión norte-americana y su anexión del territorio mexicano (Engels, "*Los movimientos revolucionarios de 1847*"). En un mismo sentido, ver actitud de Marx favorable a la "doble misión" —"destructora" y "regeneradora"— que debe cumplir Inglaterra en la colonización de la India (Marx, —*Obras Escogidas*, Tomo I, p. 358).

<sup>34</sup> Ver "Reflexiones sobre la revolución marxista" (en Revista *Mensaje*, no. 166, Enero/ Feb. 1968) y "La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista" (en "*Cuadernos de la realidad nacional*" Junio 1970) de F. Hinkelammert.

De ahí la atención y la confianza puesta —no sólo por Marx y Engels, sino por Lenin y Trotsky, etc. en las luchas y la eventual victoria del proletariado de los países avanzados.

Pero las revoluciones brotarían realmente no allí donde las fuerzas productivas habían llegado a su nivel más alto sino donde las fuerzas productivas no habían podido desarrollarse plenamente. En países periféricos a las grandes sociedades capitalistas. Tal fenómeno histórico exige considerar *prioritariamente* entonces, no la crisis de las sociedades capitalistas en sí, sino la crisis del imperialismo, no el antagonismo de burguesía-proletariado en el seno de aquéllas, sino la contradicción principal entre naciones opresoras y naciones oprimidas. En los países coloniales y semicoloniales las perspectivas del socialismo pasan necesariamente a través de la resolución de la "cuestión nacional"<sup>36</sup>.

Seguramente resulta fundamental una relectura y cuestionamiento del marxismo desde la perspectiva de los pueblos del Tercer Mundo<sup>37</sup>.

Concluimos apuntando la *limitación del "marxismo ortodoxo" estudiado, en la comprensión de los dinamismos históricos de una nueva época dada por emergencia y emancipación de las sociedades agrarias dependientes.*

i. Hasta ahora nos hemos referido prioritariamente al "marxismo ortodoxo" de los Partidos Comunistas latinoamericanos desde la perspectiva de su materialismo histórico.

¿Qué puede decirse de su *materialismo dialéctico*? Muy poca cosa, en verdad. Porque en el seno de los Partidos Comunistas —y en general de todas las fuerzas marxistas en América Latina— o se archivan la problemática y cuestiones comprendidas en el "materialismo dia-

<sup>36</sup> Ver "Historia de la Nación Latinoamericana" de Jorge A. Ramos.

<sup>37</sup> ¿No cabría afirmar, desde la perspectiva del materialismo histórico, que el pensamiento de Marx —en sus métodos, orientaciones teóricas y previsiones— está condicionado y se corresponde con los tiempos del capitalismo liberal europeo?; ¿y que el leninismo es el marxismo de la época marcada por el desarrollo del imperialismo? ¿No sería entonces importante todo un global estudio teórico de revisión y adecuación del marxismo a la moderna y actual problemática revolucionaria, dominada por el hecho principal de la emergencia histórica de los pueblos del Tercer Mundo? (ver "Las luchas nacionales contra las dependencias" de Gonzalo H. Cárdenas).

léctico" o se repiten dogmáticamente las fórmulas abstractas divulgadas por los manuales stalinistas. Ello no obvia de que la palabra "dialéctica" sea de las más usadas a diestra y siniestra en América Latina, careciéndose en general de una comprensión seria de su concepto.

Hasta la década del 50, el marxismo careció, pues de todo tipo de influencia filosófica en el continente. Privado de una reflexión filosófica propia y en un medio cultural (latinoamericano) que ignoraba el pensamiento hegeliano, se inclinó hacia las pendientes del positivismo y del materialismo vulgar. En tales condiciones, el pragmatismo absorbe en buena medida a la teoría y se conjuga perfectamente en los Partidos Comunistas con el predominio burocrático-organizativo y el realismo empirista de su acción.

Esta carencia de consideración y desarrollo del materialismo dialéctico puede explicarse fundamentalmente como efecto de la incidencia combinada de una doble situación. Por una parte, refleja el escaso desarrollo —y aún la ambigüedad— del "materialismo dialéctico" en la consideración teórica de Marx y sus discípulos, hecho que lleva a afirmar a Althusser que la "filosofía marxista... está en gran parte todavía por construirse"<sup>38</sup>. Debilidad teórica del materialismo dialéctico que no encuentra tierra fértil, por otra parte, en una América Latina de bajísima densidad y sin tradición filosófica propia, de cultura liviana y satélite, copista y traductora de la cultura europea.

### 3. HAYA DE LA TORRE (APRA) Y MARIATEGUI

En la *década del 20 al 30* es necesario referirse a dos personalidades que intentaron una comprensión más profunda y acabada de la realidad latinoamericana *utilizando de modo diverso las potencialidades analíticas del marxismo en forma original, adecuada y respetuosa de la especificidad de dicha realidad.* Se trata de Juan Carlos Mariategui y Víctor Raul Haya de la Torre, hijos del Perú y contemporáneos protagonistas de los nuevos tiempos latinoamericanos, marcados por las múltiples formas de irrupción de las clases medias en la vida político-social, económica y cultural del

<sup>38</sup> Ver su desarrollo en "La revolución teórica de Marx" de Luis Althusser.

continente (en especial por el movimiento de reforma universitaria), por la revolución agraria mexicana y las repercusiones de la primera guerra europea y la revolución rusa del 18<sup>39</sup>.

a. De esa conmoción social e ideológica, Haya de la Torre constituyó el movimiento político y teórico más importante de esa época: el APRA (Alianza Popular Revolucionaria para América), “frente único de trabajadores intelectuales y manuales de vocación indoamericana”, (con secciones en varios Estados latinoamericanos) pero finalmente reducido a jugar un rol importante en la vida de la tierra natal de su máximo dirigente<sup>40</sup> -

La ideología aprista —definida en sus orígenes como marxista implicó un intento consciente y gran esfuerzo de liberación del “colonialismo mental” para desarrollar un núcleo original de formulaciones que revelaban una percepción profunda de problemas del continente y en especial del altiplano andino.

*El pensamiento de Haya retomó la teoría de la sociedad, del Estado y la revolución social de Marx para aplicarlas a la específica realidad latinoamericana, resultando un programa teórico-político de tónica antiimperialista, indigenista, popular y nacionalista-bolivariano.*

En su producción teórica y a través del debate ideológico suscitado por la ruptura del APRA y los Partidos Comunistas nacientes, Haya desarrolló toda una serie de aspectos capitales respecto del análisis y transformación social en América Latina: nueva formulación de la teoría del imperialismo —análisis de las diversas clases sociales en América Latina (importancia del campesinado, debilidad del proletariado, rol de las burguesías nacionales, etc.) —eta-

<sup>39</sup> Ambos personajes pasaron años decisivos de su formación política e ideológica en Europa y entraron en relación con grandes teóricos marxistas de su tiempo.

<sup>40</sup> El fundador del Apra afirmaba su carácter similar al Kuo Ming Tang (en la concepción política de Sun Yat Sen) y su programa internacional contaba con “5 puntos generales: 1) Acción contra el imperialismo yanqui, 2) Por la unidad política de América Latina, 3) Por la nacionalización de tierras e industrias, 4) Por la internacionalización del Canal de Panamá, 5) Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo”.

pas del proceso revolucionario— recuperación del nacionalismo “indoamericano”, etc., etc.<sup>41</sup>.

Como justificación filosófica de la política aprista, Haya engendró un pensamiento doctrinario que reunía sin mayor rigor y coherencia interna elementos del marxismo con aspectos de las teorías en Einstein y de las tesis de Toynbee. Según sus criterios “el devenir social es relativo y su relatividad está determinada por el espacio (histórico (medio físico, raza, sicología) y por el tiempo histórico (grado de evolución cultural) de cada comunidad y por sus relaciones mutuas”. Cada espacio-tiempo histórico corresponde a un determinado “pueblo continente” o “campo gravitacional”, con leyes propias y autónomas de desarrollo social. América Latina es uno de estos “pueblos-continentes” y es necesario forjar un pensamiento propio adecuado a su propia situación específica. “Más ingenuo que presuntuoso” —hijo de su tiempo y circunstancias— el intento filosófico de Haya manifestaba una inquietud válida expresada en fruto ecléctico de clara inconsistencia.

Luego de que el APRA y su líder sufrieran más de 20 años de persecución por parte de la oligarquía del Perú, desembocaron progresivamente en una actitud y posturas de renuncia de su ímpetu revolucionario originario y de abdicación y compromiso con los intereses imperialistas y oligarquicos en América Latina.

Diversos estudios han señalado que en las propias formulaciones teóricas de Haya de la Torre pueden encontrarse los gérmenes —el núcleo fatal— de la abdicación política posterior<sup>42</sup>.

b. Por otra parte, Juan Carlos Mariategui —“marxista convicto y confeso”, fundador del Partido Socialista del Perú (luego partido

<sup>41</sup> Si aceptamos que Europa y América están muy lejos de ser idénticas por su geografía, por su historia y por sus presentes condiciones económicas y sociales, es imperativo reconocer que la aplicación global y simplista a nuestro medio de doctrinas y normas de interpretación europea, debe estar sujeta a profundas modificaciones. He aquí el sentido, la dirección, el contenido doctrinario del Apra: dentro de la línea dialéctica del marxismo interpreta la realidad indoamericana” (en “El antiimperialismo y el APRA” de Haya de la Torre).

<sup>42</sup> Fundamentalmente en lo que se refiere a su concepción del rol del imperialismo en la creación de una etapa capitalista necesaria en las sociedades latinoamericanas previa a la revolución socialista.

comunista)— exige una consideración muy especial en la historia del marxismo en América Latina. Porque su voluntad de dedicarse al “trabajo de investigación de la realidad nacional conforme al método marxista” dió frutos intelectuales de gran valía en esa perspectiva. Entre ellos y sobre todo sus “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana” ha sido considerado como “una de las raras contribuciones originales del marxismo en América Latina...”, “el primer libro escrito y publicado en América Latina dedicado al estudio marxista de la realidad objetiva de uno de nuestros países”.

Dirigiéndose al 2o. Congreso Obrero de Lima, Mariategui afirmaba: “El marxismo... no es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales... en cada pueblo, en cada país opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades”. De ahí que el marxismo de Mariategui estuviera fecundamente unido a su nacionalismo y le exigiera por tanto profunda atención a la cuestión agraria y al problema del campesinado indígena (4/5 partes del Perú).

En ese sentido, Mariategui repetía que había que “dar vida con nuestra realidad, en nuestro propio lenguaje al socialismo indo-americano” y por tanto “el socialismo en el Perú no ha de ser calco y copia, sino creación heroica”.

Formado en clima italiano (con influencia de Croce), admirador de Sorel (y, por su intermedio, influido también por Bergson), los estudios del pensamiento de Mariategui han encontrado en su marxismo numerosas infiltraciones de elementos idealistas, irracionalistas, vitalistas, historicistas, etc. De allí, su insistencia en presentar al marxismo como “mito encarnado” como mística... hasta como religión secular... y su desprecio por toda forma de “determinismo”.

Las características peculiares de ese marxismo de Mariategui le dan, sin embargo, en el contexto de su época, una riqueza y un vigor propios de que carecen los partidos comunistas de su tiempo. Paradójicamente, quien declaraba que “la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad” era quien daba pruebas concretas de fecundidad científica<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Pero no se puede negar que Mariategui aceptaba el marxismo como ciencia. Sin embargo, sus ideas acerca de los aspectos filosóficos del marxismo son, en general, confusas.

Pero desde el punto de vista político, Mariategui —que combatió las tesis de Haya— fundó un partido que fue incapaz de desarrollar la creatividad de su fundador y quedó reducido y marginal en la vida política peruana, mientras que el APRA movilizaba a las masas del país y marcaba decisivamente su historia<sup>44</sup>.

#### 4. LA QUIEBRA DEL MONOLITISMO MARXISTA

A fines de la década del 50 y en el curso de la del 60 se procesa la crisis del cuadro teórico ( y político) del marxismo que había predominado hasta entonces.

Para provocarla intervinieron numerosos factores:

a. *La división en el interior del mundo socialista y la polémica chino-soviética.*

Entre los años 1957 y 1965 nacen los Partidos comunistas (línea maoísta) en América Latina, como escisiones de los Partidos comunistas tradicionales. En 1968, los maoístas afirmaban contar ya con organizaciones en más de 10 países latinoamericanos<sup>45</sup>.

La división de los Partidos comunistas se produjo fundamentalmente por repercusión mecánica del conflicto chino-soviético. Y si bien esta polémica coincide con problemas teóricos y estratégicos de importancia respecto de los países del Tercer Mundo, poco o nada ha aportado para el desarrollo de un marxismo latinoamericano y su comprensión de la realidad histórica del continente, degenerando en un puro y esquemático intercambio de invectivas.

Si el valor central y guía del pensamiento de Mao Tse-Tung ha sido el unir las teorías del marxismo leninismo con la actual práctica de la

Desde esta perspectiva se podría plantear la cuestión de cuál era el concepto de ciencia (marxista) para Mariategui.

<sup>44</sup> El pensamiento de Mariategui fue considerado con reticencias y animosidad en tiempos estalinistas. Un estudio de un investigador ruso V. Miroshevski en la revista *Dialéctica* No. 1 de La Habana —mayo-junio 1942— calificaba a las obras de Mariategui como “populistas” y “románticas”. Tiempo después, los partidos comunistas latinoamericanos reivindicarían e intentarían recuperar para sí la obra del pensador peruano.

<sup>45</sup> Las corrientes maoístas son de relativa importancia en Colombia y Perú. En los demás países latinoamericanos se trata de grupos de muy escasa significación.

revolución china ( con su característica nacional), los grupos maoístas trasponen dogmáticamente la experiencia de la revolución china a América Latina. Y divulgan el pensamiento de Mao haciendo caso omiso de las peculiaridades y la mentalidad del latinoamericano y de la complejidad de las condiciones objetivas económicas y políticas de América Latina; ausencia, en fin, de una real visión latinoamericana<sup>47</sup>.

b. *La afirmación de una corriente de "marxismo nacional"*

Las diversas experiencias de movimientos y regímenes nacionalistas populares de la segunda postguerra (y en especial, el varguismo, el peronismo y la revolución boliviana de 1952) y la crítica teórica y política dirigida contra los partidos comunistas dió lugar en ese tiempo a la consolidación de diversas corrientes que pueden reagruparse genéricamente en lo que se llama la "izquierda nacional".

En su contexto se encuentran fundamentalmente —aunque no exclusivamente— grupos y teóricos marxistas (o del "marxismo nacional").

Sus características definidoras serían las siguientes:

- Crítica radical del anquilosamiento de los partidos comunistas, de su dependencia y de su desconexión de los movimientos nacionalistas populares;
- análisis crítico de las sociedades socialistas existentes y reivindicación de un socialismo nacional;
- reinterpretación crítica de la historia latinoamericana a la luz de un marxismo, que es a su vez cuestionado, revisado y desarrollado en confrontación y desde la perspectiva de las naciones oprimidas, semi-coloniales;
- recuperación y reivindicación de un nacionalismo latinoamericano (integración de cuestión nacional y cuestión social/lucha de clases); etc.<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> La revolución cubana se postularía luego como punto de confluencia americanocéntrico ante la repercusión del conflicto chino-soviético en América Latina.

<sup>48</sup> Su nacionalismo latinoamericano tiene como antecedentes históricos en el siglo XX a la prédica del argentino Manuel Ugarte y al indoamericanismo del Apra.

Dentro de estas corrientes es necesario citar al argentino Jorge Abelardo Ramos como uno de sus teóricos y dirigentes de mayor influencia<sup>49/50</sup>.

c. *La revolución cubana* (ver próximo capítulo).

d. *El impacto cultural de las diversas corrientes del marxismo europeo en sectores intelectuales y estudiantiles de América Latina* (ver capítulo final).

## 5. LA REVOLUCION CUBANA Y EL MARXISMO

a. *La revolución cubana domina como hecho fundamental toda la década del 60 en América Latina*. Plantea agudamente el problema de la revolución Latinoamericana, al tiempo que acelera la toma de conciencia revolucionaria en el continente.

Desde la perspectiva de nuestro trabajo, cabe afirmar que la revolución cubana marca un jalón fundamental en cuanto a la situación del pensamiento marxista en América Latina.

*En verdad, no puede hablarse estática y homogéneamente de "marxismo" en la revolución cubana*. Esta supone todo un proceso en el que es permitido distinguir una consideración específica del desarrollo e influencias del "marxismo" en cada una de sus diversas fases.

b. Con Cuba, el socialismo adquiere un rostro, una inflexión, una especificidad latinoamericana. "Primera revolución socialista de América Latina" se autotitula. Y hoy se reconoce además como revolución "marxista" o de "inspiración marxista".

<sup>49</sup> Jorge Abelardo Ramos es autor de la "*Historia de la Nación Latinoamericana*". Ramos se declara marxista, de afinidad "trotskista" (en el sentido de que acepta en gran parte los análisis de Trotski sobre la evolución de la URSS en tiempos estalinistas y recoge una serie de observaciones del pensador ruso en la época de su residencia en México —en especial— la consigna de la "Federación de los Estados Unidos Socialistas de América Latina").

<sup>50</sup> La capacidad teórica de un Ramos se encuentra a años luz de distancia de la insignificancia de una serie de grupúsculos autodenominados trotskistas, por lo general escindidos de los partidos comunistas en la década del 30.

Estas afirmaciones no son válidas para toda una primera fase del proceso revolucionario. Por el contrario, la gesta del movimiento revolucionario "26 de julio", su toma del poder, no fue llevada a cabo bajo perspectivas socialistas ni marxistas, ni contó tampoco con participación directa del Partido Socialista Popular (comunista), testigo por tiempo receloso y marginal de las gestas castristas<sup>51</sup>.

Las propias proclamas del movimiento 26 de julio y de su líder Fidel Castro, manifiestan una tendencia y ofrecen salidas "demoliberales" o "liberal-populistas", de acentos nacionalistas reformadores y humanistas ante la tiranía de Batista.

Hasta 1959 se repiten declaraciones constitucionalistas y legalistas por parte de Fidel Castro. Capitalismo y comunismo son presentados como polos desechables. En enero del 60, Guevara afirmaba que la revolución cubana "se podía esquematizar llamándole nacionalismo de izquierda"<sup>52</sup>.

*No fue, pues, el marxismo el orden de ideas fecundante de la revolución cubana.* Más aún, cabría preguntarse, como lo hace un prestigioso científico social latinoamericano, si ¿alguna izquierda de tipo tradicional habría sido capaz de realizar la revolución cubana? o, dicho de otro modo, si ¿ella solo fue posible porque había un grupo no comprometido con ideas hechas, paralizadoras, incapaces de percibir la realidad e incapaces de permitir la movilización de toda la población para luchar por un proyecto propio?

c. Sin embargo, y respondiendo a un proceso creciente de agresión por parte de los EE. UU. y de radicalización de las reformas revolucionarias —antioligárquicas y antiimperialistas— de la sociedad cubana, la revolución cubana, aislada, bloqueada, amenazada, giraba y se recortaba en el sostén del poder del bloque socialista-soviético.

---

<sup>51</sup> Durante buena parte de la gesta del movimiento "26 de julio", el Partido Socialista Popular (comunista) cubano consideró a Fidel Castro como un bien intencionado aventurero, cuya estrategia no podría tener éxito. Recién en 1958 se decide a respaldar al movimiento.

<sup>52</sup> Regis Debray afirmaría después que "el castrismo bien merece la definición de nacionalismo revolucionario"... "Lo que da tanta fuerza a la revolución cubana es la ausencia de ruptura entre lo que es socialista y lo que ha sido, nacionalista".

Comienza a hablarse en ese tiempo de "*revolución socialista*" y en 1962 *Fidel Castro se declaraba públicamente "marxista-leninista"*<sup>53</sup> y a través de su liderazgo bautizaba no sólo a la revolución, sino al conjunto del pueblo cubano. Tiempo después se constituía, de modo peculiar, el Partido Comunista Cubano.

¿Cómo se manifestaría y expresaría ese marxismo cubano? ¿Cuál sería su incidencia y aporte al marxismo en A. Latina?

d. *La revolución cubana dará un fuerte empuje de juventud y prestigio al anquilosado marxismo en América Latina, romperá el monopolio de marxismo de los Partidos Comunistas, avivará la polémica en el seno del marxismo y pretenderá ofrecer en esa perspectiva su aporte específico: la teoría y práctica del foco guerrillero.*

En efecto, desde 1963, la revolución cubana proclamará y se hará bandera y sostén de la estrategia insurreccional armada como única vía de lucha revolucionaria en América Latina. En ese sentido, la mística creada por el fenómeno revolucionario y la juventud de la revolución de Cuba, su afán y energías expansivas, se conjugaban con la necesidad de la isla de romper el aislamiento, el cerco y la agresión —que se institucionalizarían en el bloqueo— y con la conciencia difusa de que su revolución (su industrialización autónoma, su plena independencia nacional, su socialismo...) sólo podría desarrollarse plenamente con el complemento de la liberación de otros pueblos hermanos de América Latina, a través de las luchas revolucionarias. Sólo por la revolución latinoamericana la revolución cubana podría establecer distancias respecto de la necesidad de recostarse y sostenerse en el apoyo dependiente del bloque socialista-soviético para su sobrevivencia.

Esta *estrategia insurreccional* —que adquiere dimensiones institucionales latinoamericanas con la creación de la OLAS (Organización Latinoamericana de Solidaridad) en 1967— supondrían una cierta revisión de aspectos estratégico-tácticos tradicionalmente sostenidos por el "marxismo" de los Partidos Comunistas tradicionales:

---

<sup>53</sup> Resulta interesante recordar que la proclamación "marxista-leninista" de Fidel Castro se da siete meses más tarde de la invasión frustrada de Playa Girón y sólo dos meses después de la crisis causada por la instalación de cohetes ofensivos soviéticos en la isla.

- sustitución del “partido” por el “foco-guerrillero”, de cuya praxis y en su seno se generaría el partido-vanguardia real de la revolución<sup>54</sup>.
- consideración del campesinado como fuerza principal del proceso revolucionario<sup>55</sup>.
- carácter necesariamente socialista de todo proceso revolucionario en América Latina<sup>56</sup>.
- rol determinante de las guerrillas en la creación de las condiciones subjetivas de la situación revolucionaria.

El prestigio revolucionario de Cuba —su “ejemplo”— impulsaba a sectores de clases medias radicalizadas (estudiantes e intelectuales fundamentalmente) a generar diversos *focos guerrilleros en varios países de América Latina*. En el intento de transformar “los Andes en una nueva Sierra Maestra”<sup>57</sup>. En la medida en que se radicaliza

<sup>54</sup> Suponía, en los hechos, negar la necesidad de los partidos comunistas para hacer la revolución y hasta crear una alternativa revolucionaria diversa enfrentada a aquellos. De esa época son los ataques de Fidel Castro a “quienes de actitud de revolucionarios”, a quienes “se apellidan comunistas y no tienen un pelo de comunistas”. “Nuestra posición con respecto a los partidos comunistas se basará en principios estrictamente revolucionarios. A los que tengan una línea sin vacilación y sin claudicación... una línea consecuentemente revolucionaria, los apoyaremos por encima de todo... Y si en cualquier país los que se llaman comunistas no saben cumplir con el deber, apoyaremos a aquellos que, aun sin apellidarse comunistas, actúan como verdaderos comunistas en la acción y en la lucha” (Discurso de Fidel Castro del 13 de marzo de 1967).

<sup>55</sup> El “foquismo” subrayó —en gruesa generalización— el fenómeno de la aristocratización de la clase obrera. Y apuntó a la “clase campesina” como vanguardia revolucionaria en América Latina, por ser la clase más numerosa, de mayor capacidad insurreccional y más cercana a la existencia proletaria. Si bien reivindicó el rol fundamental de la participación campesina en el proceso revolucionario del continente (descuidada totalmente por los partidos comunistas), no distinguió las condiciones diversas de los diferentes países en América Latina haciendo de la clase campesina una enorme abstracción. Por otra parte, solo dedicó alusiones alusivas al rol revolucionario de la clase obrera.

<sup>56</sup> En oposición a la postura tradicional de los Partidos comunistas que afirmaba la necesidad de una primera etapa “democrática burguesa” en el proceso revolucionario. Dicha oposición está íntimamente ligada al debate sobre la existencia y condición de la “burguesía nacional” en América Latina.

<sup>57</sup> Durante la década del 60 surgen focos guerrilleros, en especial, en Venezuela, Guatemala, Colombia, Perú, Chile, Bolivia, Argentina, Uruguay y Brasil. Alguno de ellos —como los de Uruguay, Chile y Argentina— se adaptan más o menos creativamente a las condi-

este proceso, surge el enfrentamiento de los dirigentes cubanos y los diversos grupos guerrilleros con los Partidos Comunistas de estrategia pacífico-electoral. De entonces proceden los juicios agresivos de Fidel Castro contra los “falsos revolucionarios”, de los “seudorrevolucionarios”, etc., sus ataques y acusaciones a Partidos Comunistas por diversas situaciones particulares de enfrentamiento<sup>58</sup> y la crítica del anquilosamiento del marxismo que manejan y difunden.

e. Guevara y Debray se encargan de la *interpretación marxista de la revolución cubana y del desarrollo teórico de su aporte específico acerca de la estrategia guerrillera*.

Los teóricos del “foquismo” asumen su rol como aporte a un “proceso de recreación del marxismo-leninismo a partir de las condiciones latinoamericanas”. Se trata de “rehabilitar” y revitalizar el marxismo, de recuperar su rol creador y revolucionario del pantano “reformista”, “esclerótico”, “mecanicista”, “positivista” en que se encuentra en América Latina. “Cuba —afirma Debray— ha creado una nueva demanda: la del marxismo auténtico, capaz de pensar las experiencias nacionales de América del Sur”. Frente a la dependencia de esquemas europeos y la consiguiente “exterioridad del marxismo ortodoxo respecto a la realidad histórica del continente, Cuba “indica que la América Latina se transforma en un nuevo centro de elaboración revolucionaria, de acuerdo con sus propias condiciones”. Para ello, el pensamiento marxista cubano manifiesta una *preocupación constante por evitar la “sectarización”, la “dogmatización”* y se autoproclama como “cambio completo, radical, revolucionario en las ideas y conceptos característicos de la liberación nacional y social de los pueblos latinoamericanos”.

f. Pero, ¿ha logrado realmente la revolución cubana un cambio teórico sustancial del marxismo en América Latina?

*No hay duda de que el castrismo ha operado como signo de la crisis del marxismo-leninismo en América Latina. Crisis que ha puesto*

ciones peculiares de sus sociedades y adquieren una dinámica propia que los aleja de diversos aspectos del modelo foquista cubano.

<sup>58</sup> El más “sonado” de esos enfrentamientos lo constituyó la ruptura de la guerrilla venezolana con el partido comunista de ese país, al asumir éste la consigna y estrategia de la “paz democrática”. Fidel Castro intervino entonces acusando de traición a los dirigentes del partido comunista venezolano.

de manifiesto, en el tapete público, a la luz del día. *Pero no ha resuelto esta crisis. No ha podido superarla.* Porque no basta con constatar y acusar las carencias de la escolástica marxista propagada en el continente. ¿No procede acaso de esa misma escolástica la tradición con que Castro quiere educar a Cuba y fundamentar la teoría del foco guerrillero? “¿A qué marxismo se refiere el modelo cubano? El mismo marxismo-leninismo sirve a los Partidos Comunistas y al foco. Se dice que el Partido no sirve, pero sí el marxismo-leninismo... que es el mismo de esos partidos. ¿Se pueden separar? ¿Cómo y qué consecuencias tiene esta separación? ¿El ciclo marxista-leninista cambia de planetas - partido o focoinmóvil? ¿O existe un marxismo-leninismo en sí? ¿Cuál es?”<sup>59</sup>. Todo esto se elude. No se analiza el encadenamiento lógico de las críticas realizadas al “marxismo mecanicista” y “esclerosado”. Y éste se venga de tales críticas dando lugar a la pobreza teórica de la reflexión de los dirigentes cubanos, que se expresa en la estrategia guerrillera.

g. Establecer distancias con los Partidos Comunistas —y a través de ello con la estrategia rusa— por el simple procedimiento de enfrentarse en cuestiones estratégicas o tácticas, es eludir la tarea de toda una reelaboración teórica, histórica y política, que exige una crítica radical del mismo marxismo que alimenta “la revolución cubana”.

*El castrismo, al tiempo que sienta y manifiesta las insuficiencias del marxismo oficial, evita con éste un “ajuste de cuentas” general, sin profundizar hasta la raíces de los fundamentos de tales carencias. Hacerlo le hubiera significado seguramente una ruptura con el bloque soviético protector. Y la Cuba revolucionaria no puede prescindir de la Rusia de la coexistencia (así como ésta necesita del prestigio revolucionario de la primera para reavivar y tonificar a escala del Tercer Mundo la política del bloque socialista-soviético)*<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Ver el artículo sobre “La revolución verde oliva, Debray y las OLAS” de Alberto Methol Ferré en Rev. *Vispera* no. 3, Octubre de 1967, que desarrolla múltiples e interesantes aspectos que se retoman en este capítulo de nuestro trabajo.

<sup>60</sup> “Frente a la URSS la mejor arma que Cuba conserva es el revés que para el prestigio ruso significaría la ruina de la experiencia socialista en la isla del Caribe... en una etapa en que la diplomacia soviética no ha podido anotarse triunfos espectaculares... y en que la cohesión interna del bloque soviético muestra evidentes signos de fatiga...” y sobre todo en su política ante el Tercer Mundo (ver Tulio Halperin Donghi: *Historia contemporánea de América Latina*).

h. De tal modo, el “vacío ideológico que uno de los primeros atentos observadores del proceso revolucionario advertía en los primeros años de éste, era de hecho ocupado por la tradición del marxismo “mecanicista” que se criticaba. Ciertamente que los dirigentes y teóricos cubanos han atacado algunos mitos del pensamiento marxista que visualice e interprete la dinámica de conjunto de América Latina. Pero el marxismo cubano se ha empantanado en similares carencias a las señaladas en el capítulo anterior respecto del marxismo de los Partidos Comunistas: ausencia de visión histórica de América Latina<sup>61</sup>, generalizaciones despreciativas de las tradiciones y condiciones particulares y específicas de cada sociedad, conciencia difusa y ambigua de la cuestión nacional latinoamericana, reducción de los problemas de la revolución en América Latina a fórmulas únicas y abstractas propuestas dogmáticamente, etc. No se produjo, en verdad, a partir del debate sobre las guerrillas una discusión y evaluación crítica profunda que diera fruto a un progreso fecundo en el análisis e interpretación de la realidad latinoamericana<sup>62</sup>.

i. El “foquismo” guerrillero recibió las más duras críticas realizadas desde muy diversas perspectivas<sup>63</sup>. En última instancia, la *teoría del foco* expresaba una versión refleja del proceso revolucionario seguido en Cuba, en cierta racionalización maquillada de la práctica revolucionaria cubana, elevada y propugnada como modelo para el desarrollo de la revolución en toda A.L. “Pragmatismo elevado a teoría”, “medicina empírica”, suponía, pues, un traslado mecánico de la experiencia cubana, despojada de sus especificidades y revestida con ropaje marxista-leninista. Su inconsistencia cooperaba en las derrotas y fracasos sucesivos de las guerrillas emprendidas en la década por diversos países del continente.

<sup>61</sup> La propia OLAS ha reconocido entre sus conclusiones la “necesidad de escribir la historia de América Latina”.

<sup>62</sup> El análisis de la realidad latinoamericana por el marxismo cubano quedó reducido a constatar la dependencia imperialista (insistiendo sobre todo en los aspectos militares y policiales) y el “semi-feudalismo” agrario. Carece de una visión de conjunto del proceso de industrialización y de un análisis serio de las clases sociales en América Latina y en cada uno de sus países. Después del fracaso de la guerrilla en Bolivia, Debray reconocería además de haber descuidado “la importancia de ciertos factores nacionales...”

<sup>63</sup> Ver bibliografía al respecto.

j. Con la muerte de Guevara, la teoría y práctica de la guerrilla sufriría un golpe definitivo. No basta la heroicidad de los hombres para hacer una política. Y si la mística despertada en y por la revolución cubana es componente esencial de todas las grandes empresas —y ayudó efectivamente a potenciar la toma de conciencia revolucionaria en el continente— cabe recordar una vez más que *el voluntarismo ético necesita de la compañía de una "política de la razón"*; de una "inteligencia profunda de la realidad" para ser verdaderamente eficaz. *Voluntarismo ético que se expresa en las afirmaciones básicas de la teoría de las guerrillas sobre la situación revolucionaria*: "las condiciones objetivas están dadas... sólo faltan las condiciones subjetivas" o "si las condiciones objetivas no están totalmente dadas, el foco puede crearlas" o "falta sólo la conciencia de las posibilidades de victoria por la lucha armada. Lo que supone fijarse idealmente un "imperativo categórico" más allá de las concretas posibilidades históricas"<sup>64</sup>.

Estas consideraciones permiten la afirmación sugerida, en un notable análisis de un escritor católico del continente, de que utilizada la perspectiva de Althusser "*habría que inscribir a Guevara en la primera etapa, la "pre-marxista" del Marx joven, cuya fuente es kantiana*". ¿Acaso la coincidencia entre la conciencia del deber y la realidad del poder no tienden a postularse en la teoría del foco como una especie de versión socializada de la moral kantiana? De allí, se afirma un "humanismo que generaliza al nivel histórico un idealismo kantiano, con sus reglas de lo universal, de la dignidad de la persona y la autonomía del agente moral, en contradicción con la realidad capitalista que le aliena y en pos de la reconciliación del hombre con su esencia. Así se encuadra el tema del "hombre nuevo", preferido en el marxismo de Guevara y en general de toda la revolución cubana. La revolución debe ser un proceso de formación de un hombre "solidario", "desinteresado", "sacrificado", un tipo de hombre "más pleno, con mucha más riqueza interior y con mucha más responsabilidad", capaz de pensar y vivir socialmente y elevarse por encima de la "tentación de seguir los caminos trillados del interés material". Ese hombre nuevo se prefigura en el "revolucionario verdadero" que "es-

<sup>64</sup> El análisis de este aspecto del pensamiento de Guevara ha sido desarrollado en el excelente artículo de Alberto Mezhol sobre "La muerte de Che Guevara" (en *Víspera* no. 5, Febrero de 1968).

tá guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar un revolucionario auténtico sin esa cualidad".

Toda una ética del deber que exige el desarrollo de una serie de valores y virtudes y señala la urgencia de la profundización de las implicaciones humanas más hondas de una moral revolucionaria<sup>65</sup>.

k. Una actitud semejante se expresa asimismo a nivel de la construcción socialista de la propia Cuba. Desde la perspectiva de Guevara cuando afirma: "*El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa*", se comprende bien la posición acerca de la primacía de los "estímulos morales" en la producción, sobre la centralización total de la economía y la negación de la "mercancía", sobre el "trabajo voluntario", etc. Al fetichismo de las estructuras en el desarrollo económico, se opone un humanismo idealista que intenta configurar una estructura socialista no monetaria<sup>66</sup>.

l. El rechazo del mecanicismo y dogmatismo de la escolástica marxista tradicional acentuó, pues, en la revolución cubana la *valoración del rol de la conciencia en el proceso revolucionario*. Este aspecto califica al marxismo cubano en casi toda la década del 60. Y su más típico representante y propulsor fue —como vemos— "Che" Guevara<sup>67</sup>.

En efecto, el marxismo cubano ha dado un lugar propio y una eficacia específica a la "conciencia revolucionaria", sin reducirla a un rol de espejo-reflejo. Pero se ha señalado que arriesga degenerar un puro "voluntarismo".

<sup>65</sup> La revista "*Mensaje*" (no. 171 de agosto de 1968) en su editorial sobre el "Che Guevara, reflexiones sobre un diario" cita un trozo de una carta del Che Guevara a sus padres que —como bien lo señala el editorialista— lo retrata de cuerpo entero: "*Ahora una voluntad que he pulido con delectación de artista sostendrá unas piernas flácidas y unos pulmones cansados. LO HARE*" (la mayúscula es nuestra).

<sup>66</sup> A partir de tales posiciones y de la experiencia económica cubana de los primeros años de la década del 60, Guevara sostuvo una famosa e ilustrativa polémica con Charles Bettelheim en la que intervinieron además otros economistas marxistas.

<sup>67</sup> Podrían citarse también numerosas referencias de Fidel Castro al respecto. En uno de sus discursos en su viaje a Chile —a fines de 1971— afirmaba: "es más fácil cambiar la estructura de la sociedad que cambiar la conciencia del hombre"... "nosotros somos pobres, pero somos hermanos"... y "cuando el sistema social cambia el objetivo no es más el lucro, no es más la acumulación de riquezas, el objetivo es el hombre..."

¿No es también en este aspecto prisionero el marxismo cubano del marxismo tradicional ortodoxo en el que se inspira y al que critica? ¿Acaso el esquema mecanicista de análisis de la realidad no llama y genera como su antítesis al voluntarismo idealista?

*Y aun más allá de esta contradicción —o mejor dicho, en su corazón mismo— ¿no puede apreciarse una contradicción insita e irresuelta en el pensamiento mismo de Marx, que apunta ora bien hacia su cientificidad pura (y arriesga degenerar en positivismo mecanicista), ora bien hacia su sustrato filosófico-ideológico y abre puertas a las utopías humanistas? “Pobre ciencia marxista sin su dosis de Guevara”, sin el componente de mística heroica y utópica del marxismo revolucionario... Pero muere Guevara al suplir un exigente análisis de la realidad por una gran “impaciencia ética”.*

*m. El fracaso de los movimientos guerrilleros concomitante con la crisis que sufre la economía de la isla, parece abrir una nueva fase de desarrollo del socialismo cubano. Desde entonces, Castro va desatendiéndose progresivamente del “foquismo” en suelo americano y mantiene sólo una adhesión nominal a la estrategia de la lucha armada como base de su prestigio revolucionaria y estímulo moral a la “nueva izquierda” de promoción cubana.*

Ha incidido seguramente en ello las vicisitudes de la propia economía cubana. El proceso económico-social cubano en la década del 60 está signado por grandes ambiciones y muy importantes realizaciones, a pesar de las condiciones difíciles de su desarrollo (en especial a causa del bloqueo).

La preocupación esencial que lo guía ha sido la de mejorar rápidamente las condiciones de vida de las masas (alfabetización masiva, mejoras aceleradas en el campo de la salud y de la vivienda, movilización del pueblo, etc). Pero en el plano de la orientación económica se deja sentir un vaivén incesante de idas y venidas en busca de una lógica coherente, de un camino propio<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> A una primera etapa distributista (grandes planes de construcción de viviendas, de centros escolares, de sanidad, balnearios populares, etc. le siguió otra en que se intentó el “paso precipitado al socialismo”, con la industrialización de la isla. Es la época del Che, de la confianza imaginativa al poder, de la búsqueda creativa de un modelo propio de desarrollo económico de la isla. Pero es también la época del fracaso de esta orientación económica, combinado con los nefastos efectos del bloqueo, que llevó prog-

A fines de la década del 60, se procesaba ya el reflujo de Cuba sobre sí misma. Los acentos de los dirigentes cubanos se centran prioritariamente y de modo cada vez más absorbente en la economía, en los objetivos de la producción, en la construcción de la base material del socialismo. El “humanismo” debe entonces conciliarse con preocupaciones y cálculos de rendimiento y maximización económica. La disciplina, el orden, la organización —una cierta militarización de la economía— buscan cumplir el modelo trazado a lo que los “estímulos morales” se muestran insuficientes<sup>69</sup>.

Volcada ahora en la “tierra” —en la que la producción azucarera predomina como monocultivo—, dedicada a los esfuerzos de construcción del “socialismo en un solo país” (latinoamericano) y sostenido financiera y técnicamente por el bloque socialista, Cuba ve progresivamente limitado su radio de independencia respecto de la URSS<sup>70</sup>. Un signo político de ello estuvo dado por el apoyo de Fidel Castro a la invasión de Checoslovaquia. También el ingreso de Cuba en el “COMECON” que puede interpretarse como esfuerzo de la URSS hacia una mayor intuición del rumbo incierto de la economía de la isla y su política exterior<sup>71</sup>. La tragedia de Cuba —se ha afirmado— es ser vanguardia, en el sentido preciso de que solo es liberación de un fragmento de América Latina y ese fragmento pequeño y erguido no puede sostener una política totalmente independiente.

---

sivamente a centrar los esfuerzos económicos en el agro (producción azucarera, diversificación de la producción agraria y pecuaria) y a la adecuación de la industrialización a las posibilidades reales de la isla.

<sup>69</sup> Se ha señalado que el objetivo de la cosecha de los 10 millones de toneladas de caña de azúcar superaba el óptimo económico de 8 a 8,5 toneladas (más allá del cual los esfuerzos económicos y humanos no serían rentables). Aun si tal cálculo fuera correcto, la fijación de metas ambiciosas del punto de vista económico, contaba con su rol de estímulo de las energías y virtudes revolucionarias del pueblo. Se comprende —desde la perspectiva que señalaba Guevara— el interés de “encontrar la fórmula para perpetuar en la vida cotidiana la actitud heroica” (que movilizó a los revolucionarios en la gesta del 26 de julio).

<sup>70</sup> La sola deuda externa de Cuba con la URSS asciende a más de 3.000 millones de dólares y el total de ella sobrepasa de 10.000 millones.

<sup>71</sup> Sin embargo, es importante señalar las afirmaciones del ministro Carlos Rafael Rodríguez en el acto de la integración de Cuba al COMECON acerca de su convicción de que Cuba podrá servir de nexo entre “la futura comunidad socialista de América Latina y el victorioso socialismo de Europa y Asia” puntualizando a la vez que “por enclave geográfico y por formación histórica Cuba pertenece a la comunidad latinoamericana y no hemos renunciado ni renunciaremos a esa condición”

Liquidado el foco y dedicada a su economía en tales condiciones, poco puede esperarse de la revolución cubana en cuanto a la crítica radical del marxismo anquilosado del continente y a la creatividad de un marxismo repensado en términos latinoamericanos<sup>72</sup>.

*n. No ha podido tampoco la revolución cubana trascender los esquemas clásicos del marxismo en cuanto a la organización y participación popular en toma de decisiones políticas en un Estado socialista.*

No se puede negar la participación de la gran mayoría del pueblo cubano en la construcción de su sociedad ni la confianza depositada en sus líderes. Ni tampoco la viva sensibilidad y comunicación de los líderes de la revolución, —el “carisma” de Fidel— con su pueblo, a través de los “diálogos no institucionalizados” y diversas formas de movilización popular<sup>73</sup>.

Pero no debe olvidarse que esto se ha dado en plena etapa de eferescencia revolucionaria del pueblo. Y que la mística tiende a desvanecerse en la medida en que se asienta y se consolida el proceso revolucionario. Y en la nueva fase de la revolución de los años 70 es posible prever que el ensamble del liderazgo personal y el burocratismo de los cuadros dirigentes del régimen —al que no se ven planteados ni previstos correctivos suficientes— se desarrolle e impida un cuestionamiento profundo en la búsqueda de una real democracia socialista. Como en los regímenes socialistas de Europa Oriental y China, se va consolidando también la identificación y control del aparato estatal con el Partido Comunista.

La proyección revolucionaria de la experiencia cubana contribuyó a generar y acelerar una nueva dinámica de conjunto de toda América Latina.

<sup>72</sup> En verdad, la convicción de Fidel Castro de haber en Cuba “nuestra forma de interpretar el socialismo, nuestra forma de interpretar el marxismo leninismo y nuestra forma de interpretar el comunismo...” parece en buen grado desmedida en confrontación con las actuales condiciones de desarrollo de Cuba.

<sup>73</sup> Guevara diría en 1965: “Utilizamos por el momento el método casi instintivo que consiste en auscultar las reacciones generales ante los problemas de la gente”. En 1970 Fidel Castro se ha referido concretamente a la necesidad de enfrentar en el futuro próximo el problema de la “democracia socialista”.

El desarrollo de las experiencias llamadas “desarrollistas” —en el modelo presupuesto de la Alianza para el Progreso y en el espíritu de respuesta y contención del afán revolucionario intensificado por el fenómeno cubano— desembocaba en fracasos sucesivos. Se manifestaría en la versión corregida del modelo brasileño, de acelerado crecimiento económico (con afluencia de enorme masa de capitales extranjeros) y distribución radicalmente desigual de la riqueza, en el marco de un Estado militarizado y dictatorial.

A su vez, la estrechez foquista en que se expresaría el castrismo en su estrategia continental, quedaba desbordada y sorprendida por nuevas experiencias políticas que indirectamente había contribuido a hacer posibles: el surgimiento y consolidación del proceso nacionalista revolucionario promovido por el ejército peruano<sup>74</sup> y el triunfo electoral de la Unidad Popular en Chile.

## 6. MARXISMO Y PROCESO CHILENO

a. La conquista del poder político por un frente mayoritariamente marxista, que lleva a la presidencia a un marxista notorio y que se propone y tienta la construcción del socialismo manteniendo vigentes los mecanismos de la democracia representativa, el pluralismo y el pluripartidismo, ¿qué alcance y qué significación tiene respecto del marxismo?

<sup>74</sup> La revolución peruana ha manifestado del punto de vista ideológico (como en su realización misma) una celosa independencia y una obstinada voluntad de originalidad. “El comunismo y el capitalismo no son los modelos de Nuestra Revolución Nacional. El ordenamiento tradicional contra el cual surgió nuestra revolución fue un ordenamiento capitalista... bajo cuya égida llegamos a ser una nación dependiente y subdesarrollada. No es nuestro ideal ni un sistema que aliena al hombre, ahorrja su libertad y le impide ser el verdadero constructor de su destino ni tampoco un Estado todopoderoso, burocratizado y dogmático que absolutistamente riga la vida de un sistema social también deshumanizado y alienante” (general Velasco Alvarado). “La revolución peruana no es anticomunista. Simplemente no es comunista porque no creemos que un sistema cuestionado, lleno de vacíos políticos y humanos sea conveniente para el Perú, solidario con sus hermanos del Tercer Mundo en la búsqueda de soluciones inéditas, nuevas, porque nuevaré inédita es la praxis revolucionaria a la que hay que acudir cuando se encuentra al mundo dividido en bloques” (general Jorge Fernández Maldonado).

Cabe referirse en el caso peruano a un nacionalismo revolucionario, de vocación latinoamericana, en búsqueda —y en gran medida carente de una definición ideológica en el curso de su propio proceso.

Con las nuevas situaciones creadas en Ecuador y Panamá y la victoria del peronismo en la Argentina se afirma potente en América Latina esta corriente de nacionalismo revolucionario.

La Unidad Popular constituye, en efecto, una coalición política cuyos grupos motores, dirigentes y más representativos son de ideología marxista.

Las condiciones de acceso y de ejercicio del poder por parte del presidente Allende y de la Unidad Popular plantea, como experiencia política singular, *problemas fundamentales respecto del marxismo en América Latina (y más allá de ella)*.

b. Se trata, en primer lugar, de que Allende llega a la presidencia de Chile elegido por sufragio popular, según los cánones constitucionales vigentes en su país.

Es cierto que los clásicos del marxismo jamás descartaron abstractamente la *vía electoral como estrategia para alcanzar el poder político*. Pero en la historia de las revoluciones socialistas, el hecho del acceso al poder político por parte de fuerzas predominantemente marxistas constituye un fenómeno de excepción. En todo caso sirve para desechar la esquemática y abstracta identificación del modelo revolucionario marxista con la sola estrategia de la insurrección armada.

c. La toma del poder político es sólo comienzo de la intensificación de un proceso de transformaciones revolucionarias que pretenden desarrollarse en los marcos estrechos de la legalidad heredada de gobiernos anteriores. Las fuerzas marxistas chilenas valorizaron en general debidamente y fueron condicionadas por el peso del espíritu y tradición legalista y civilista que impregna la conciencia colectiva del pueblo chileno, heredero de una historia política de muy elevada estabilidad institucional. Queda planteado ahora un *difícil problema: mantener un proceso intencional y acelerado de cambios revolucionarios con una legalidad "burguesa"*, que si bien le da fuerza y legitimidad institucional, por otra parte le impone los ritmos con que condiciona al poder político<sup>75</sup>.

Se habla ya de una "vía chilena al socialismo", vía propia, singular, anclada en la tradición nacional y primera experiencia de transición

<sup>75</sup> Se trata no sólo de la existencia de una constitución "burguesa" a respetar, sino también de un parlamento en que la Unidad Popular es minoritaria respecto de los partidos de oposición.

pacífica al socialismo. Sin embargo, se reconoce en general que resulta aun ambiguo y prematuro referirse a tal vía pacífica. Ambiguo, porque todo proceso de transformaciones revolucionarias supone inevitablemente la agudización de las contradicciones sociales y duras y permanentes confrontaciones, choques y conflictos en la lucha por el poder. Y prematuro, pues no se puede descartar la eventualidad de enfrentamientos de violencia, pruebas de fuerza entre los sectores antagónicos de dicho proceso. De todos modos, Allende ha insistido repetidas veces de buscar realizar una *revolución y construcción socialista "con el menor precio social"* y en evitar la eclosión de una guerra civil y el desarrollo de la violencia por parte de grupos extremistas<sup>76</sup>.

d. La propia Unidad Popular constituye una coalición de partidos en el poder político. Al tiempo que una alianza, opera también como cuadro de mutuos equilibrios —pesos y contrapesos— entre los partidos que la componen. El pluralismo partidario se completa con la presencia de dos fuertes partidos de oposición.

En tales condiciones queda cuestionado en los hechos el modelo del partido único y/o determinante fundamental de la vida política, económica y cultural del país. El hecho de la existencia de dos o más formaciones políticas en el poder que se autodenominan "vanguardias del proletariado" agrega nuevos interrogantes referidos al modelo leninista de partido revolucionario. La situación chilena actual excluye prácticamente cualquier imposición de partidos de vanguardia, únicos y excluyentes, garantes políticos de la "verdad". Impide, por consiguiente, la identificación del Estado y "el" partido, tal como re-

<sup>76</sup> Cabe observar los últimos tres años chilenos para dar cuenta de las afirmaciones precedentes. A partir del asesinato del Gral. Schneider por parte de grupos de extrema derecha (apenas asumido el poder por Allende) ha ido difundiéndose progresivamente un cierto clima de violencia. En el país funcionan grupos armados de extrema derecha y extrema izquierda. Los Obispos de Chile han hablado múltiples veces en torno al problema de este clima de violencia. En uno de sus discursos en el Estadio Nacional de Chile, Allende afirma que los chilenos "en la lenta y dura lucha por la igualdad y la justicia hemos preferido siempre resolver los conflictos sociales con los recursos de la persuasión. Rechazamos nosotros los chilenos en lo más profundo de nuestras conciencias las luchas fratricidas. Pero sin renunciar jamás a reivindicar los derechos del pueblo. Nuestro escudo lo dice: "Por la razón o por la fuerza". Pero dice primero por la razón".

sulta de anteriores experiencias socialistas (y la absolutización totalitaria que ello trae como consecuencia)<sup>77</sup>.

Claro que desde perspectiva marxista puede afirmarse que el pluralismo interno en el seno de la Unidad Popular se debe sólo a una cierta diversidad de intereses sociales que representan los grupos que la componen y al tradicional pluralismo ideológico partidario heredado y presente aun en la clase obrera. Y que la radicalización del proceso revolucionario podría llevar a la conformación de una mayor homogeneidad entre los grupos —de contradicciones no antagónicas— e incluso a la formación de un único partido de vanguardia. Sin embargo, el proceso de estos tres últimos años demuestra la necesidad del gobierno de Allende de ampliar la base social de su sostén y apoyo, así como también el avivamiento de la lucha ideológica y política entre los diversos grupos y corrientes de la Unidad Popular.

e. La singular y compleja experiencia del gobierno de Allende podría ayudar también al marxismo en América Latina a cuestionarse a fondo respecto del “mecanicismo economicista” que habitualmente acompaña a su análisis social. La propia práctica política de las fuerzas marxistas desborda los esquemas de simple determinación infraestructuras/superestructuras. El marxismo en Chile cuenta con condiciones de privilegio para desarrollar teóricamente el análisis de la forma y grados de autonomía, incidencia y eficacia específica de los diversos elementos de la “super-estructuras” en el conjunto de la sociedad chilena.

En especial, puede cuestionarse la noción esquemática y simplista que el marxismo ha manejado tradicionalmente en América Latina respecto del “Estado”. Imposible reducir genéricamente al Estado —y en el caso chileno salta a la vista!— al poder institucionalizado de la clase dominante. Por el contrario, la complejidad de la actual situación chilena se expresa en la particular composición de su Estado<sup>78</sup>.

77 “... los teóricos del marxismo nunca han pretendido, ni la historia lo demuestra que el partido único sea una necesidad en el proceso de transición hacia el socialismo...” (Allende en el Estadio Nacional).

78 Basta confrontar con los textos clásicos del marxismo respecto de la concepción del

¿Puede hablarse de “dictadura del proletariado” como forma estatal de transición al socialismo en Chile? Allende ha insistido en plantear como desafío fundamental “establecer los cauces institucionales de una nueva forma de ordenación socialista en pluralismo y libertad”. El intento de construir un Estado de corte clasista, popular y al mismo tiempo Estado de derecho, democrático y pluralista supone una estrategia alejada de las previsiones de los clásicos marxistas en el sentido de la necesidad de destruir lisa y llanamente la “máquina del Estado burgués”<sup>79</sup>.

También podría ponerse en cuestión la concepción dogmática del ejército como simple instrumento monopólico de la violencia de la clase dominante<sup>80</sup>. Concepción que no responde ni se adecúa al propio ejército en Chile (heredado por el gobierno de Allende). En todo caso, las fuerzas marxistas en Chile deben contar con la presencia de un ejército como cuerpo profesional y puro “aventurerismo” sería recoger la consigna de la “destrucción del ejército burgués”<sup>81</sup>.

f. Por primera vez se asiste además a un proceso de construcción del socialismo en un pueblo mayoritariamente católico, de un catolicismo arraigado en su historia y con una Iglesia en renovación post-conciliar. Existe también una participación socialmente considerable de cristianos en el seno de la Unidad Popular.

De allí que el Presidente Allende señalara como una de las “características más relevantes” del proceso revolucionario chileno “el hecho de que cristianos, marxistas y laicos aúnen sus esfuerzos para enfrentar la gran empresa de construir la sociedad socialista”.

79 Estado, entre ellos las referencias de Marx a partir de la experiencia de la Comuna de París (en “Las guerras civiles en Francia”), las de Engels en “Del socialismo Utópico al socialismo científico” y en Lenin (en especial, “El Estado y la revolución”).

80 El marxismo en América Latina ha sostenido tradicionalmente una versión simplista y esquemática respecto del Ejército. Lo ha considerado en general como cosa en sí, reaccionaria por naturaleza y desconectada de la lucha de clases (como si ésta no lo penetrara necesariamente...) Ello ha llevado a posturas maniqueas y vecinas a las del antimilitarismo liberal. No ha sido seguramente ajeno a ello la ignorancia de la propia historia latinoamericana. (Sólo el marxismo nacionalista asumió una visión diversa del rol del Ejército en la vida social).

81 Tres militares han llegado asimismo a ocupar carteras ministeriales en el gobierno de Allende.

La situación chilena plantea al respecto toda una serie de nuevos problemas a las fuerzas marxistas y a la Iglesia en torno a dicha construcción socialista (ver Apéndice no. 1).

g. La constitución de una “democracia socialista” —problema irresuelto en las experiencias históricas del socialismo marxista— estará profundamente condicionada por el modelo económico que asuma el proceso chileno.

Las medidas tomadas por el gobierno chileno —nacionalización de las riquezas básicas del país; control estatal de los sectores claves de la economía, intensificación de la reforma agraria, etc. se inscriben en el programa de la Unidad Popular que, como Allendé lo ha subrayado, no se trata de un programa marxista (y ni siquiera socialista).

En todo caso, cualquier proyecto de crecimiento económico acelerado en sociedades agrarias dependientes exige un rol determinante de un aparato estatal en constante ampliación y tecnificación de nuevas actividades y servicios. Esta situación podría provocar —como lo alertaban los Obispos de Chile en un documento de trabajo— la acumulación “entre las manos del Estado de un inmenso poder” que arriesga “abrir la puerta a todo tipo de opresiones, de manipulaciones y de discriminaciones de personas y grupos por motivos de orden público, volviendo ilusorias la democracia, la igualdad y la participación que son proclamadas en principio”<sup>82</sup>.

La advertencia no puede suponer reivindicar un liberalismo incapaz de generar una verdadera “revolución industrial” y las transformaciones sociales consiguientes en las sociedades latinoamericanas. Pero sí de señalar la importancia de plantearse desde ahora el problema de los correctivos o contrapesos que eviten las consecuencias nefastas que pueden advertirse en otras experiencias socialistas.

En ese sentido, el pluralismo ideológico-cultural y partidista, combinado con diversas formas de organización y participación de los sectores populares (en especial, la integración de formas de autogestión obrera compatibles con la dirección general estatal de la econo-

mía) crean condiciones favorables para alejar los peligros de burocratismo y sectarismo totalitarios. Y para preservar y realizar más plenamente aun el amplio espacio de libertad que el gobierno ha sabido mantener en la vida política, económica y cultural de los chilenos.

Por otra parte, el gobierno ha evitado una concentración y centralización precipitadas y absorbentes de actividades, garantizando un amplio campo de actividad económica privada en el marco de la programación general del Estado.

h. El modelo socialista cuenta en América Latina —y en general, en los pueblos subdesarrollados— con el atractivo fundamental de su capacidad de aceleración histórica del ritmo de crecimiento económico, acompañada de su dinámica de ruptura y superación de las enormes desigualdades sociales existentes.

Se enumera a continuación una serie de cuestiones fundamentales en torno al desafío de su viabilidad y “efecto demostración” en Chile:

- La reorganización de la estructura económica del país debe procesarse no sólo con la franca oposición de las clases privilegiadas, amenazadas en sus intereses, y de la hostilidad y agresión económica por parte de compañías multi-nacionales, sino también con las limitaciones del socialismo en el marco de un Estado aislado. Sin embargo, las nuevas condiciones políticas de la América Latina de los años 70, el fortalecimiento del Pacto Andino y el multipolarismo de la actual situación internacional crean nuevas condiciones que permiten moverse a la experiencia chilena con posibilidades de independencia, flexibilidad y ayudas (muy superiores a las que debió afrontar la revolución cubana).
- ¿Cómo conciliar la necesidad básica de una acumulación de capital y aceleración productiva con el deseo de consumo de amplios sectores de la población y el tradicional espíritu reivindicativo de la clase obrera? Una vez más queda planteado el problema de la educación ideológico-cultural, que más allá de los condicionantes e intereses económicos de las clases sociales permita exigir y suscitar los sacrificios necesarios para soportar las grandes dificultades que se generan irremediamente en un proceso de reorganización radical de todo el aparato productivo.
- ¿Cómo conciliar el hecho de la lucha de clases con la incorporación y participación de los más amplios sectores de un pueblo en la construcción del socialismo? Parece necesario que sean superados con-

<sup>82</sup> Documento de Trabajo de los Obispos de Chile sobre “*Evangelio, Política y Socialismos*”.

ceptos estrechos y tradicionales de la clase trabajadora para incluir en ella a importantes sectores medios de empleados, pequeños propietarios, comerciantes, trabajadores por cuenta propia... y también a campesinos y sectores marginales subocupados. Ello exigiría una consideración atenta y un análisis científico de la mentalidad y actitudes de los diversos sectores de la "pequeña burguesía" en un proceso de transición (que seguramente no es un punto fuerte en el análisis marxista) y la flexibilidad política suficiente en el reconocimiento de que sectores trabajadores y medios se encuentran también expresados en sectores políticos de la oposición.

i. Cabría señalar finalmente —con los Obispos de Chile— que aún queda por configurar el rostro del socialismo chileno, que hoy por hoy "aún no existe". "Chile no es aun un país socialista, se está recién impulsando su marcha hacia el socialismo".

En ese sentido, Chile vive hoy una etapa de discusión histórica del proyecto político, del modelo para la nación, de la definición del tipo de sociedad que busca construir.

Inspirándose en el marxismo, con declarada adhesión a muchas de las tesis calificantes del marxismo, el fenómeno chileno se da en condiciones históricas particulares, alejándose en la práctica del marxismo clásico en algunos puntos esenciales. No conocemos que dicha experiencia haya provocado hasta el momento una dosis suficiente de reflexión y revisión teóricas acerca de tales aspectos del marxismo. Las fuerzas marxistas parecen estar absorbidas por la intensificación de las urgencias de la vida, luchas y debates político-ideológicos, manejándose con un cierto empirismo realista respecto a los aspectos cuestionados del pensamiento marxista, sin haberlos asumido como objetos de reflexión teórica. El futuro responderá de la capacidad crítica y superación del dogmatismo— del marxismo chileno (desafío que será sin duda necesidad para la mejor orientación de su práctica política).

## 7. EL IMPACTO CULTURAL DEL MARXISMO

Hoy día es necesario establecer un fuerte deslinde entre el influjo de los partidos marxistas y de la teoría marxista en América Latina.

El influjo real de los partidos marxistas cuenta con bases sólidas de poder en Cuba, Chile (y en menor medida Uruguay y Venezuela).

En los demás países del continente se limitan, en general, a dirigir y disputar el control de ciertos sectores sindicales, a marcar predominantemente la tónica del movimiento estudiantil y contar con un grupo de intelectuales universitarios. Y restan más o menos marginales en la vida política.

Pero el marxismo como doctrina posee un radio de expansión e influencia que va mucho más allá del de los Partidos marxistas. Porque el pensamiento marxista influye en mayor o menor medida las más diversas manifestaciones intelectuales-culturales del continente.

Este deslinde (que se plantea) puede advertirse con claridad a partir de mediados de la década del 50 hasta nuestros días. Hasta esa fecha, el pensamiento de Marx se recibió en América Latina sólo medianamente a través de "pensamientos pensados" y por los canales institucionales de los partidos comunistas. Las traducciones de Marx fueron pocas y malas, diferidas y desaparejas en el tiempo. De allí que su pensamiento se conociera fundamentalmente por divulgadores y comentaristas, traducciones de fragmentos u otras adaptaciones, que se insertaban además en un contexto cultural desconocedor prácticamente del pensamiento hegeliano y del idealismo alemán.

En la década del 50 aparecen las primeras cátedras universitarias sobre marxismo y comienza a darse en América Latina la difusión —por vía francesa— de las corrientes de pensamiento marxista de Europa Occidental. Esta difusión se intensificará cada vez más, paralelamente y en directa vinculación con la ruptura del monolitismo ideológico y político del marxismo en América Latina. En la década del 60 aparecerán entonces traducciones y publicaciones masivas de los clásicos del marxismo y de comentarios, análisis e interpretaciones diversas realizadas por estudiosos europeos, que contarán con una clientela mucho más vasta que la de los partidos comunistas.

Se señalan dos etapas fundamentales en el impacto cultural del neo-marxismo occidental en América Latina<sup>83</sup>:

— Una primera etapa podría llamarse como "humanista" y "ontológica". Llega en los años 50 a través del existencialismo francés más

<sup>83</sup> Ver artículo de Alberto Methol Ferré en *Víspera* no. 29 -Noviembre de 1972— sobre "Itinerario de la praxis".

o menos marxista (independiente del ruso) de la postguerra, con Sartre, Merleau Ponty, Lefebvre, Goldman, etc. Esta corriente tiene sus orígenes en el neomarxismo alemán de la década del 20 al 30, cuya obra más significativa (y muy poco conocida en América Latina) fue la de Lukács. Su raíz profunda estaba ligada a la reactualización de Hegel, a través de la publicación (1932) y difusión de los escritos filosóficos del joven Marx y de la recuperación de la concepción humanista en el pensamiento marxista<sup>84</sup>. Paralelamente, se difunde también en América Latina el pensamiento de Hegel.

— Una segunda etapa, más reciente y actual, está marcada por la recepción del marxismo “científico” de Althusser y el estructuralismo. Su propagación en medios estudiantiles y universitarios se apoya en el manual de difusión de Marta Harnecker (discípula de Althusser).

El impacto de las concepciones humanistas implicó una cierta rehabilitación de la reflexión filosófica en el marxismo en América Latina, reducido hasta entonces a un marco afín al positivismo. Pero, en una parte, ésta se ha limitado simplemente a repetir y reflejar pasivamente los productos intelectuales importados de Francia. Y por otra parte, sus categorías fundamentales de “alienación”, “humanismo real”, “praxis social”, etc. (usados sin mayor precisión de su contenido) se han manifestado incapaces de integrar, fecundar y potenciar un análisis científico de la realidad histórica latinoamericana. Quedan pues expresadas habitualmente en juicios valorativos, éticos, de “denuncia” de dicha realidad (desarrollando los aspectos “idealistas” del humanismo marxista).

Si actualmente la orientación “científica” del marxismo en el cuadro de la interpretación althusseriana parece dominante en el seno de la teorización no comunista en América Latina, es imposible, sin embargo, establecer una rígida separación y sucesión cronológica entre las dos etapas referidas. Porque la evolución de las corrientes de pensamiento es discontinua en América Latina, al no estar internamente generadas y no surgir unas de otras por virtud de su propia lógica doctrinaria. Recibidas en condición neocolonial y despojadas de la estela de su propia génesis, dan lugar a reflexiones teóricas

<sup>84</sup> Operan, en buena medida, también las circunstancias internacionales referidas por Althusser acerca del rol ideológico del humanismo marxista en tiempo estaliniano y post-estaliniano.

eccléticas: ¿No es acaso una demostración de ello el hecho de que Fidel Castro afirme que “los puntos estrictamente filosóficos no son el problema fundamental ya que lo que se entiende por marxismo es la economía” y al mismo tiempo manifiesta un humanismo radical. ¿O que uno de los teóricos del castrismo (Debray) en su fase de más acentuado voluntarismo humanista sea discípulo de Althusser?<sup>85</sup>.

Por otra parte, el marxismo “científico” en América Latina se encuentra con un doble vacío: carencia de una tradición y acumulación de análisis científicos sobre la propia realidad latinoamericana y ausencia de una reflexión filosófica de vigor que lo potencia del punto de vista epistemológico. En buena medida despierta una necesidad que no ha ido mucho más allá de repetir los postulados esenciales del pensamiento de Althusser y declamar la cientificidad del marxismo.

Sin embargo la repercusión de la perspectiva de Althusser se combinaría con la necesidad de reflexión teórica surgida y promovida por las nuevas condiciones políticas de América Latina en la década del 60. Y su influencia en la sociología latinoamericana daría como fruto a las “teorías de la dependencia”. En efecto, el fracaso de las experiencias “desarrollistas” y la consiguiente crisis de las teorías del subdesarrollo suscitó entre un conjunto de jóvenes sociólogos latinoamericanos la inquietud de cuestionar y analizar científicamente la realidad e interpretaciones del subdesarrollo de América Latina. Las teorías de la dependencia engloban una vasta gama de perspectivas que encuentran como denominador común la concepción de subdesarrollo como “modo específico de desarrollo que caracteriza a la sociedad dependiente” (Y a partir de esa noción analizan toda serie de categorías de interpretación de la realidad latinoamericana).

No puede negarse que el marxismo inspira tales estudios sociológicos. Pero pueden señalarse dos limitaciones al respecto. Por una parte, la teoría de la dependencia se expresa a través de la sociología y sus categorías no han sido puestas a prueba en la revisión e interpretación de la historia latinoamericana. Por otra parte, su origen y base sociológica residió en la repercusión en América Latina de los mode-

<sup>85</sup> Dificultad que cala profundo en todo el pensamiento marxista: “bizzo que mira con un ojo a la ontología y con otro a la ciencia positiva sin asumir críticamente sus relaciones, corroídas por la ruptura epistemológica entre ciencia y filosofía que ha interiorizado sin resolver” (ver Methol Ferré, “Ciencia y filosofía en América Latina”, *Vispera* no. 15, febrero de 1970).

los pragmáticos, operacionalistas, de las ciencias sociales de cuño norteamericano, y recién posteriormente (por impacto de la revolución cubana y vinculados a la "nueva izquierda" que generó) accedió al marxismo (y tomó distancia crítica respecto de aquellos). La ausencia de reflexión filosófica amenaza la degeneración de la teoría de la dependencia en puro sociologismo, en el que se den de la mano —eclecticamente— elementos del positivismo lógico y del marxismo<sup>86/87</sup>.

## 8. EL MARXISMO Y LA "CUESTION RELIGIOSA" EN AMERICA LATINA

a. Desde sus orígenes, en América Latina, el "*marxismo ortodoxo*" de los Partidos Comunistas sostuvo respecto de la "cuestión religiosa" una interpretación calcada de la realizada por los dirigentes soviéticos.

En síntesis: crítica de la religión desde una perspectiva humanista (alienación, realización fantástica de la esencia humana); crítica de la religión desde el ángulo cientista-positivista (oscurantismo, superchería); crítica de la religión y sus instituciones como formas ideológico-políticas (reflejo del mundo real, opio del pueblo, alianza con las clases dominantes, etc).

También la comprensión de la religión por parte de los Partidos Comunistas era simplemente imitativa y repetitiva. Se ahorra un análisis de la participación de la Iglesia en la historia latinoamericana. Aplicaba sus clichés, aceptando fundamentalmente la perspectiva liberal —anticlerical— acerca de esa participación.

La propia marginalización y ajenidad histórica de los Partidos Comunistas en América Latina y su lejanía del poder real no les exigía

<sup>86</sup> También en las ciencias humanas existe una influencia difusa del marxismo en América Latina. Quizás podría analizarse esta influencia desde la perspectiva de las dos etapas —"humanista" y "científica"— a las que nos hemos referido. En la primera etapa, la influencia se daría fundamentalmente a través del marxismo según Fromm en la psicología; en la segunda etapa a través del estructuralismo marxista en el psicoanálisis.

<sup>87</sup> Se deja constancia de que no se analizan en este trabajo otra serie de campos culturales que reciben la influencia del marxismo. Por ejemplo, la literatura y las artes plásticas. Más importante y complejo sería el estudio de la influencia del marxismo en la teología en América Latina.

—y por el contrario les permitía la distracción— tomar en cuenta y estudiar el hecho histórico singular de moverse en el terreno político de un "continente católico" y de contar con el profundo y extendido arraigo del cristianismo en su historia, manifestado en la presencia masiva del sentimiento religioso-popular y la influencia real y potencial de la Iglesia en América Latina. Por otra parte, la propia Iglesia vivía en las primeras décadas del siglo XX un período de "siesta", encerrada en sí misma, marginalizada de la dinámica histórica, política, social y cultural de América Latina. La repetición mecánica y periódica de mutuas condenas y ataques con el comunismo no constituían de por sí ningún índice de un debate ideológico profundo en el que se jugara la suerte y destino del continente.

En las nuevas condiciones históricas de las Iglesias en América Latina —desatadas por la impactante recepción del Concilio Vaticano II— y de la activa fermentación, así como de la participación social de vastos sectores cristianos, los Partidos Comunistas se limitan a constatar dicho fenómeno e integrarlo en sus consideraciones estratégico-tácticas, sin cuestionar ni revisar la teoría clásica marxista de la religión.

Se trata por parte de los Partidos Comunistas de contar alrededor de sus filas y/o integrados como aliados en los "Frentes Populares" a cristianos o grupos de cristianos. Desde la perspectiva de los Partidos Comunistas, ello supone la posibilidad de aunar, fuerzas sociales progresistas para aislar a las minorías oligárquicas y operar como medio de penetración y expansión sobre todo a nivel de clases medias (y a veces en sectores campesinos), obteniendo un signo más pluralista y de mayor apertura democrática. Esta política implica la imagen de una permanente "mano tendida" a los sectores cristianos de mayor sensibilidad social, el mantenimiento de cuidadosas relaciones con las Iglesias locales "progresistas" y un cierto interés y atención al peso de la Iglesia como organización.

b. La gesta del movimiento castrista "26 de julio" contó en principio con discreto apoyo de organizaciones eclesiales, sectores de la jerarquía cubana y con la presencia de militantes católicos en la sierra. Radicalizadas las reformas revolucionarias el gobierno cubano fue perdiendo progresivamente las simpatías eclesiásticas y comenzando un período de distanciamiento y enfrentamiento que llegaría a su

momento culminante al declararse Fidel Castro "marxista-leninista" y en la época inmediatamente posterior.

No se trata ahora de hacer una historia de la Iglesia en la revolución cubana (que aún está por hacerse...), sino de señalar *algunos factores que influyeron en esos tiempos el proceso revolucionario.*

- Puede afirmarse que pesaba sobre la Iglesia en Cuba su instalación anquilosada y una escasa participación y sensibilidad popular en su seno, como también en buena medida su instrumentalización por sectores privilegiados de la isla directamente afectados por las reformas revolucionarias<sup>88</sup>
- Debe tenerse presente y aceptarse también lo que Fidel Castro afirmaba recientemente en Chile: "En los tiempos en que se produce la revolución cubana, no existía el marxismo que existe hoy en la Iglesia ni en el cristianismo".
- Por otra parte, la afirmación marxista-leninista de Fidel avivaba en la conciencia eclesial el peso histórico de las experiencias de Iglesia en sociedades socialistas-marxistas y en especial de los tiempos de la "guerra fría" (ateísmo militante de los Estados, persecuciones e Iglesias del silencio, recostamiento de la Iglesia en la "civilización occidental y cristiana", propaganda anticomunista del lado capitalista).

El resultado de ese proceso consistiría, por una parte, en la marginalización de la Iglesia y los cristianos del proceso revolucionario cubano y, por otra parte, en la configuración de un régimen socialista en Cuba que sostiene respecto de su cuestión religiosa en el seno de la sociedad, una postura básica semejante —aunque a distancia de ser idéntica— a la institucionalizada en los Estados Socialistas hasta entonces existentes.

<sup>88</sup> A juicio de Fidel Castro "los conflictos no eran religiosos —entre la revolución y la Iglesia— sino entre la revolución y los burgueses. Ellos utilizaron la religión como instrumento político de resistencia a la revolución. La clase afectada tenía su religión oficial y acudió al procedimiento de usarla contra la revolución y esos fueron los motivos de los conflictos de la revolución y elementos católicos con parte del clero y con parte de la Iglesia".

Los puntos comunes podrían ser los siguientes: religión concebida como puro asunto privado para el Estado pero combatida por el Partido (identificado en los hechos con el Estado), libertad religiosa a practicarse en el interior de los templos, estatización y control ideológico de toda forma de enseñanza, etc. Pero también es preciso subrayar múltiples diferencias:

- la revolución cubana ha tratado de evitar una "actitud estúpida intransigente" respecto de las ciencias religiosas difusas en el pueblo cubano; no ha desatado y desarrollado en el tiempo una persecución sistemática a la Iglesia<sup>89</sup>.
- no ha hecho "del problema religioso el centro de sus preocupaciones"<sup>90</sup>; la intención e interés manifestados de que todo el pueblo de Cuba participe en la construcción de la sociedad socialista "tenga o no una creencia religiosa"; etc.

Por otra parte, la revolución se desarrollaba paralelamente a la renovación eclesial conciliar y a la potenciación de su sensibilización social al "servicio del mundo", manifestada en el pensamiento social —y en la actividad de la Iglesia y de vastos sectores de cristianos (en especial en América Latina y en la propia Cuba...)

La flexibilidad y la calidad de las relaciones de la Santa Sede y el Estado cubano han influido considerablemente también en ese proceso.

<sup>89</sup> Apaciguado el período de conflicto más tenso con la Iglesia (o con una parte de ella), Fidel Castro señaló —en su reciente visita a Chile— que en Cuba "las Iglesias funcionan libremente". Esta afirmación del líder cubano merece una exigente relativización (ya hemos visto que la propia estructuración de la sociedad y el Estado cubanos impone serias restricciones y limitaciones a la participación social de la Iglesia). Por otra parte, los cristianos soportan, por su propia condición de tales, una serie de trabas y obstáculos que los incapacita e imposibilita de ejercer determinados cargos públicos, de realizar determinados estudios de promover organizaciones apostólicas, etc.

<sup>90</sup> En la declaración del Primer Congreso Nacional de la Educación y de la Cultura —celebrado en Cuba en Abril de 1971— se establece que la situación concreta de la Iglesia Católica en Cuba "ha estado evaluada teniendo en cuenta el movimiento mundial que tiende actualmente a transformarla, la actitud del clero hacia la revolución y el hecho que ciertos sectores católicos del continente participan del movimiento revolucionario cuyo punto de referencia es la revolución cubana". La posición de los cubanos respecto de diversas sectas como "Los Testigos de Jehová", los "Evangelistas de Gedeón". Los "Adventistas del Séptimo día", etc. es absolutamente intransigente por considerarlas como "puestas abiertamente a la revolución".

De todos modos, la religión ha ido convirtiéndose en fenómeno extraño en la sociedad, limitado a la esfera de la privacidad, y los cristianos siguen siendo considerados como ciudadanos de segunda clase (conciencia humano-política infantil o inmadura y reticencias y desconfianzas que degeneran en actitudes y políticas sectarias).

Sin embargo, en su proyección latinoamericana, el marxismo cubano captó y valorizó más radicalmente el "profundo cambio dentro del movimiento católico". Avanza mucho más allá respecto de los Partidos Comunistas tradicionales en la consideración de la influencia de la Iglesia en el proceso histórico latinoamericano y de la participación de los cristianos en la dinámica de cambios revolucionarios en el continente ("acontecimiento altamente positivo"...). "En los últimos tiempos —afirmaba Fidel Castro— han ido surgiendo en América Latina, en el seno del movimiento católico corrientes revolucionarias, si quieren llamarlas, corrientes progresistas, que van derivando hacia posiciones revolucionarias, y hay un gran número de sacerdotes y de religiosos que tienen una decidida postura en favor del proceso de liberación de América Latina"<sup>91</sup>. Fidel reconoce al cristianismo como "religión del pueblo" (y "hay otros países latinoamericanos en que la religión católica es también religión de los pobres"). La constatación es de por sí significativa, aunque no abra juicio sobre ella. De ahí la importancia estratégica fundamental que Guevara atribuía a la participación de los cristianos en el proceso revolucionario: "Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy en especial en nuestro continente donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular... Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible...". Fidel Castro afirma, pues, la "conveniencia, posibilidad y necesidad" de una alianza —no sólo táctica, de "compañeros de viaje"—, sino estratégica, de revolucionarios marxistas y cristianos, como "servicio extraordinario al movimiento revolucionario en cualquier país y en América Latina"<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Resulta interesante comprobar que cuando Fidel Castro se refiere a la participación de los cristianos en el proceso revolucionario latinoamericano en general insiste en el rol que juegan los sacerdotes...

<sup>92</sup> Esta consigna fue lanzada por Fidel Castro en su viaje a Chile y retomada como punto central del "Encuentro de cristianos para el socialismo", realizado en Santiago de Chile.

Estos puntos de vista no han generado, sin embargo, una revisión del estatuto teórico de la religión en el pensamiento marxista en Cuba. ¿Puede esto explicarse simplemente por la debilidad teórica del marxismo en Cuba?

Pero cabe anotar algunos aspectos del pensamiento castrista al respecto que manifiestan no sólo una mayor libertad de espíritu y expresión que la del marxismo tradicional, sino también la estimación específica de los "valores morales" suscitados por el cristianismo. Las virtudes revolucionarias que el castrismo busca movilizar a través de la utopía del "hombre nuevo" se ilustran y reflejan con la apreciación de valores cristianos. ¿No es acaso curiosa la semejanza que Fidel Castro establece entre la "abnegación" y la "capacidad de sacrificio" y el "actuar consecuente con una creencia" de monjitas que trabajan en servicios asistenciales y caritativos con el "ideal de la conducta de un comunista"? ¿Y la identificación del Che como un "sacerdote"? (¿Porque "tenía la conducta del sacerdote, porque daba ejemplo, se privaba de cualquier cosa, era muy estóico, destacado y desinteresado?).

Podrían continuarse largamente las citas: la "solidaridad humana y el amor al prójimo" del cristianismo y la inspiración de estos valores en el espíritu del "revolucionario verdadero", el respeto por "los que dan la vida por los demás", etc., etc.

Es en ese sentido que Fidel Castro afirma "los enormes puntos de coincidencia entre los preceptos más puros del castrismo y los objetivos del marxismo"<sup>93</sup>.

c. *El proceso actual chileno de transición al socialismo*— dirigido fundamentalmente por fuerzas marxistas— se da en condiciones históricas específicas desde el punto de vista a que nos estamos refiriendo ("cuestión religiosa"):

— Se trata de un proceso de construcción socialista que debe contar con una arraigada conciencia religiosa en muy vastos sectores del pueblo.

<sup>93</sup> Para señalar esta coincidencia, Fidel Castro se refiere positivamente a la Iglesia primitiva, de los pobres, de la persecución, de los mártires; pero parece disolver todo el resto de la historia de la Iglesia en la imputación genérica de haber sido "instrumento de los poderosos... para defender la explotación, la miseria, el privilegio..."

- La Iglesia local está consustanciada con la misma historia chilena y ha vivido y asimilado el impacto renovador del Concilio Vaticano II y de la Conferencia General de los Obispos Latino-americanos en Medellín.
- La jerarquía chilena ha sabido mantener una actitud y conducta de independencia crítica ante dicho proceso, que nunca ha desembocado en oposición directa y que, por el contrario, ha apoyado aquellas medidas positivas para la afirmación nacional y la promoción de la justicia en su país<sup>94</sup>.
- El rostro político de la Iglesia en Chile es pluridimensional y cuenta con la participación activa —incluso a nivel dirigente— de sectores cristianos en el proceso revolucionario<sup>95</sup>.

En tales condiciones, el gobierno chileno actual no ha considerado y ha evitado toda medida que pudiese implicar una actitud de oposición y/o discriminación —y por supuesto, en absoluto, de persecución— respecto a la institución eclesial y a la condición de cristianos. Por el contrario, el presidente Allende —marxista y masón— y las fuerzas de la Unidad Popular recalcan el hecho peculiar de la construcción socialista con la “colaboración de cristianos, marxistas y laicos” y el respeto de las creencias religiosas en el pueblo chileno, y multiplican los gestos de cordialidad hacia las máximas jerarquías de la Iglesia chilena<sup>96</sup>.

¿Podría afirmarse la opinión de que toda esta actitud de fuerzas marxistas está solo condicionada por el interés de la lucha por el poder y la consolidación de la revolución en el seno de un pueblo de

<sup>94</sup> La más significativa e importante de las medidas apoyadas por el Episcopado ha sido la de nacionalización de las minas de cobre.

<sup>95</sup> Originariamente el MAPU (movimiento de Acción Popular), escindido de la Democracia Cristiana, pretendía ser cauce institucional para la participación de los cristianos en el seno de la Unidad Popular y en el gobierno de Allende. Su viraje progresivo y conversión en “partido marxista-leninista” provocó una escisión entre sus filas, que junto a un nuevo grupo separado de la Democracia Cristiana, daría lugar al MIC (Movimiento de Izquierda Cristiana). El MIC afirma en su programa de contar con una perspectiva “enteramente socialista y enteramente cristiana.

<sup>96</sup> Singularmente ilustrativo ha sido la participación del Presidente —marxista y masón— en oficios religiosos en la Catedral de Santiago.

arraigado sentimiento religioso? ¡Ciertamente!. Pero sería ya aventurarse en el vacío limitar superficialmente tal situación y minimizarla como maquivelismo táctico. ¿Por qué no pensar y prever también que la actitud de la jerarquía chilena y la participación de sectores cristianos en el seno del proceso revolucionario —en nuevas condiciones históricas— puedan condicionar a su vez la configuración de un socialismo de características peculiares, distanciado de muchas categorías del marxismo clásico y exigente de una revisión de algunos de sus postulados esenciales? En todo caso, cabe señalar que la particularidad del proceso (que señalábamos) no ha suscitado aún en el pragmático marxismo chileno una revisión teórica de su concepción de la religión.

d. En síntesis, *se podría insistir como aspecto común de las fuerzas marxistas respecto a la “cuestión religiosa” en América Latina, la limitación de su consideración en una perspectiva político-estratégica. Es decir, que se mantiene acríticamente en la base teórica del marxismo latinoamericano los supuestos y afirmaciones fundamentales, transmitidos por su tradición, acerca de la religión (su proceso socio-genético y su función mistificadora). No se da el paso de las consideraciones estratégicas a la reflexión teórica (que se intenta, por ejemplo, en los Partidos Comunistas de Europa Occidental)*<sup>97</sup>. ¿Por qué? Podría argumentarse que para el marxismo en América Latina ello pueda no constituir un problema de primera prioridad, y que la ampliación del radio de colaboración política con los cristianos está primero. Basta tener en cuenta la importancia que se concede a las posibilidades y potencialidades de esa colaboración: las propias fuerzas marxistas demuestran un interés especial en que entre sus aliados se mantenga una corriente que ostente una identidad cristiana<sup>98</sup>. Pero habría que considerar también como factores explicativos: el dogmatismo y la incapacidad de revisión de las afirmaciones tradicionales del marxismo clásico y el pragmatismo marxista a nivel latinoamericano y su ausencia de reflexión filosófica.

<sup>97</sup> A veces, los marxistas en América Latina adornan su posición al respecto con algunas citas “audaces” tomadas del marxismo europeo.

<sup>98</sup> El adjetivo “cristiano” ha ido así cobrando prestigio como calificativo político. Guevara mismo pedía a los cristianos que participaran en la revolución “sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos (marxistas)”. Esto resulta particularmente claro e importante para la Unidad Popular y el gobierno de Allende.

Más allá de las posibilidades concretas de colaboración política, el Partido Comunista (y las fuerzas marxistas en general) recurre habitualmente a una fundamentación teórica que se propone a los cristianos en slogans de harto simplismo y oportunismo (e inaceptables desde la fe): postergar las cuestiones del cielo para atender juntos las urgencias de la tierra; solucionar unidos los problemas de la sociedad hasta que llegue el día de enfrentarse a los problemas últimos; poner entre paréntesis lo que nos separa para afirmar lo que nos une, etc.

## BIBLIOGRAFIA

- 1 J.A. RAMOS: "Historia de la Nación Latinoamericana" Edit. Peña Lillo Buenos Aires.
- 2 T. H. DONGHI: "Historia Contemporánea de América Latina" Alianza Edit. Madrid.
- 3 D. Ribeiro: "Las Américas y la civilización", Centro Editor (CEDAL) Buenos Aires (3 tomos).
- 4 Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de la URSS: "Historia de los países coloniales y dependientes" Ediciones Nueva América. Santiago de Chile.
- 5 G. BEYHAUT: "Raíces contemporáneas de América Latina", EUDEBA, Buenos Aires.
- 6 C. RAMA: "Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo", Edit. Palestra Bs. Aires/montevideo.
- 7 C. RAMA: "Las ideas socialistas en el siglo XIX", Edit. Iguazú, Bs. Aires.
- 8 G.D.H. COLE: "Historia del pensamiento socialista", F.C.E. México.
- 9 C. MACHADO: "Izquierdas y derechas en América Latina" Documentos-Selección y comentarios por C. Machado, Edit. Patria Grande.
- 10 C. MACHADO: "Las clases sociales en América Latina", Documentos-Selección y comentarios por Carlos Machado, Edit. Patria Grande.
- 11 C. FURTADO: "La economía hispanoamericana desde la Conquista hasta la revolución cubana", Edit. Universitaria. Santiago de Chile.
- 12 J.J. HERNANDEZ ARREGUI: "La formación de la conciencia nacional", Edit. Hachea. Buenos Aires.
- 13 J.J. HERNANDEZ ARREGUI: "Nacionalismo y liberación", Edit. Hachea. Bs. Aires.
- 14 R. PUIGGROSS: "Las izquierdas y el problema nacional", Edit. Jorge Alvarez, Buenos Aires.
- 15 G.H. CARDENAS: "Las luchas nacionales contra la dependencia", Edit. Galerna. Buenos Aires.
- 16 NORBERTO WILNER: "Ser Social y Tercer mundo", Edit. Galerna, Bs. Aires.
- 17 J. COMBLIN: "Ideologías y movimientos en América Latina", publicado en el *Boletín del Secretariado de No Creyentes*, Año VII no. 3, Set. 62. Ciudad del Vaticano.
- 18 ESPARTACO: "Crítica a la izquierda Latinoamericana", Edit. Arca, Montevideo.
- 19 J.A. RAMOS: "Manuel Ugarte y la revolución latinoamericana", Edit. Coyoacán. Bs. Aires.
- 20 Cuadernos sobre "Historia de América Latina en el siglo XX", Centro Editor Buenos Aires.
- 21 L. PAN: "Justo y Marx," Edit. Monserrat. Buenos Aires.
- 22 J. SPILIMBERGO: "Juan B. Justo o el socialismo cipayo" Edit. Coyoacán Bs. Aires.
- 23 "El movimiento revolucionario latinoamericano" Versiones de la Primera Conferencia Comunista latinoamericana, Junio de 1929, editadas por la revista "La correspondencia Sudamericana", Buenos Aires.
- 24 Comité Central del Partido Comunista Argentino: "Esbozo de Historia del Partido Comunista de la Argentina" (origen y desarrollo del Partido Comunista y del movimiento obrero y popular argentino) Edt. Anteo, Buenos Aires.
- 24 J.A. RAMOS: "El Partido Comunista en la política argentina. Su historia y su crítica", Edit. Coyoacán, Buenos Aires.
- 25 Haya de la Torre: "El antiimperialismo y el Apra", Edit. Amauta. Lima Perú.
- 26 Haya de la Torre: "¿A dónde va Indoamérica?", Edit. Ereilla, Santiago de Chile.
- 27 HAYA DE LA TORRE: "Espacio Tiempo Histórico", Lima.
- 28 J.C. MARIATEGUI: "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", "Defensa del marxismo" y "Peruanicomos al Perú", en Biblioteca Amauta. Lima.
- 29 R. PARIS: "El marxismo de Mariategui" en Revista Aportes, Julio 1970.
- 30 M. KOSSOK: "J. C. Mariategui y el desarrollo del pensamiento marxista en el Perú", en *Documentos Políticos*, n. 37, Bogotá.
- 31 Y. MORETIC: "José Carlos Mariategui" Edic. de la Universidad Técnica del Estado, Lima.
- 32 A. METHOL FERRE: "La izquierda Nacional en la Argentina", Edit. Coyoacán, Bs. As.
- 33 A. JOXE: "El conflicto chino-soviético en América Latina", Edit. Arca, Mdeo.
- 34 F. HINKELAMMERT: "Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia", Edics. Nueva Universidad de la Universidad Cat. de Chile. Santiago.
- 35 A. SALAZAR BONDY: "¿Existe una filosofía de nuestra América?", Edit. Siglo XXI Mexico.

- 36 E. DUSSEL: "*Caminos de liberación latinoamericana*". Latinoamérica libros, Bs.As.
- 37 VELASCO ALVARADO: "*Velasco la voz de la revolución*", Edit. Peisa, Lima.
- 38 E. CHE GUEVARA: "*Obras Completas*" (volúmenes I, II y III-2 tomos) Edit. Feltrinelli, Italia (comprende también trabajos de Bettelheim y Mandel).
- 39 R. DEBRAY: "*Ensayos latinoamericanos*", Buenos Aires.
- 40 KAROL: "*Los guerrilleros al poder*" Ed. Robert Laffont, Paris.
- 41 Cuadernos de Marcha:  
- "Che Guevara, el teórico y el combatiente" N. 67, nov. 1967.  
- "Cuba" N. 3, Julio 1967.
- 42 G. MARTINET: "*Los 5 comunismos*" Paris.
- 43 J. A. RAMOS: "Los peligros del empirismo en la revolución latinoamericana" (artículo recogido en "la lucha por un partido revolucionario"), Bs. As.
- 44 VARIOS: "La revolución cubana" en revista, *Encuentro*, vol. II N. 5, Mdeo.
- 45 S. BENVENUTO: "*América Latina: Involución, subcapitalismo y revolución*", Edit. Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo.
- 46 "Cuba y la religión", en *IDOC* Nos. 15-16 Agosto 1971.
- 47 Revista *Víspera*:  
- Año 1, n. 3: "La revolución verde oliva, Debray, la Olas" de A. Methol F.  
- Año 1, n. 4: "Guevara: el drama político de la voluntad" de A. Methol F.  
- Año 2, n. 5: Polémica sobre la revolución cubana, Debray y la Olas.  
- Año 4, n. 18: "De la revolución cubana a la revolución peruana" R. Abadie.  
- Año 4, n. 19/20: ver informe sobre "La vía chilena".  
- Año 4, n. 15: "Ciencia y filosofía en América Latina" de A. Methol Ferré.  
- Año 6, n. 29: "Itinerario de la praxis" de A. Methol Ferré.
- 48 Revista *Mensaje*:  
- No. 169 Jun. 68: "El largo camino del diálogo cristiano marxista" de Arturo Gaete.  
- N. 198 May 71: "El chileno y la opción marxista" de Mario Zañartu.  
- No. 166 Ene. 68: "Reflexiones sobre la revolución marxista" de F. Hinkelammert.  
- No. 199 Jun. 71: "La construcción pluralista del socialismo" de J. Silva Solar.  
- No. 206 Ene. 72: "Fidel Castro habla a los 80" de Hubert Daubechies.  
- No. 199 Jun. 71: "Autogestión, participación y democracia socialista" de F. Hinkelammert y H. Vilela.  
- No. 209 Jun. 72: "Los cristianos y el marxismo: de Pío XI e Paulo VI" de Arturo Gaete.  
- No. 212 Set. 72: "Cuba en el COMECON" de Carlos Naudón.
- 49 Textos de Allende en "*La vía chilena al socialismo*" Edit. Riuniti. Italia.
- 50 G. FRANK: "El desarrollo del subdesarrollo", en *Monthly Review* (edic. en castellano) no. 36.
- 51 G. FRANK: "*Lumpenburguesía y lumpendesarrollo*", Edic. Banda Oriental, Montevideo.

- 52 F.H. CARDOSO y E. FALLETO: "*Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación*" Siglo XXI, México.
- 53 T. DOS SANTOS: "*El nuevo carácter de la dependencia*", Centro de Estudios Socioeconómicos. Universidad de Chile.
- 54 Revista *SPEs*:  
- n. 8: "La dependencia latinoamericana"  
- no. 9: "La teoría del imperialismo"
- 55 R. STAVENHAGEN: "Siete falacias sobre América Latina" (policopiado).
- 56 Obras citadas de Marx, Engels y Lenin.
- 57 L. TROTSKY: "*Por los Estados Unidos Socialistas de América Latina*", (recolección de artículos varios de Trotsky en tiempos de su residencia en México. Edit. Coyoacán, Buenos Aires.
- 58 E. ALTHUSSER: "*La revolución teórica de Marx*", Siglo XXI, México.
- 59 Varios: "*Polémica sobre marxismo y humanismo*", siglo XXI, México.
- 60 P. BARAN y P. SWEEZY: "*El capital monopolista*" Siglo XXI, México.
- 61 P. SWEEZY; M. DOBB; M. MILTON; H. LEFEBVRE; K. TAKANASI; C. HILL: "*La transición del feudalismo al capitalismo*", Edit. Ciencia Nueva, Madrid.
- 62 M. GODELIER: "la noción de modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades" en "*El modo de producción asiático*" Eudocor, Córdoba.

## VIII

### EL MARXISMO POLONES

Yo no soy un experto en marxismo; por primera vez lo descubrí —evidentemente para mí mismo y para ustedes, esto quizás parezca incomprensible— hace ya siete años, en una de las universidades católicas en Europa Occidental. Ustedes se reirán, pero esto no es muy gracioso para mí. Allí me convencí de que el marxismo es un gran movimiento de nuestro tiempo, pero permanecí allá por muy poco tiempo para convertirme en experto en esa Universidad. Entonces lo que me autoriza a tomar la palabra aquí es únicamente el hecho que yo viví en la situación creada por los marxistas.

Esto me da una ventaja sobre los expertos occidentales de mi país y al mismo tiempo me condiciona. Tanto que lo que les diré no será un análisis teórico del marxismo polonés. Hay aquí en Europa occidental tantos libros y tantos artículos concernientes a este tema, que sería inútil repetir lo que otros saben mejor que yo.

Aprovechando la ocasión de mi estadía en Roma, en este encuentro, yo quisiera contar lo que pueda ayudarnos en nuestro trabajo. Daré, como ha dicho el P. Miano, antes que un discurso, un pequeño testimonio.

A veces tenemos la impresión, en Polonia, —pero es solamente impresión— que para algunos intelectuales de los países del Oeste, sobre todo para los periodistas, el diálogo con los marxistas es, ante todo, un juego intelectual, mientras que para nosotros es una cuestión de vida. Por ello es tan difícil para mí el tener una perspectiva que permita ver las cosas de una manera épica. Sin embargo, mi ventaja está en ver muy bien la necesidad de que los intelectuales católicos que

viven en circunstancias completamente diferentes presten en sus discursos más atención a las situaciones concretas exteriores que ellos no conocen. En el mundo de hoy las situaciones en las cuales vivimos son diversas. El problema que crea una situación no crea la otra; en consecuencia el diálogo debe ser conducido de maneras diferentes; el diálogo llevado en un país, no puede ser el mismo en otro. Lo que me preocupa también, algunas veces, es que sobre todo los activistas católicos del Oeste quieren solamente implantar su diálogo en nuestra situación, y cuando insistimos en la necesidad de hacer algo diferente, o al menos actuar de otra manera, nosotros oímos inmediatamente hablar de apertura post-conciliar, lo que nos quiere decir que estamos un poco atrasados.

No pretendo afirmar que es necesario defender a las personas interesadas, en Europa occidental, por hablar de nuestros problemas; de ninguna manera. Quiero solamente decir que se debe tener sensibilidad por nuestros problemas concretos, sin despreocuparse de conceptos abstractos, generales, que pueden ser aplicados a todas las situaciones.

En caso contrario, se corre el riesgo de cometer injusticias, lo que es peor aún que ser atrasado. Evidentemente no pienso en las discusiones sobre Hegel, sobre su discípulo, sobre los problemas puramente filosóficos.

Entonces, ¿cuáles son los rasgos de nuestra situación?

*Primero:* En nosotros, la secularización no es tan avanzada como en los países del Oeste. No digo que ella no haya avanzado, pero no es tan avanzada. A mi parecer, existe en Polonia el problema de los que emigran del campo hacia la ciudad. En principio ellos se sienten desorientados hasta no frecuentar la Iglesia, salvo en las grandes fiestas, que es obligatorio; pero después de casarse y sobre todo, después del nacimiento de los hijos, cambian en seguida la dirección de sus vidas. Reencuentran lo que habían perdido, quizás porque sienten vivamente la necesidad de entregar algo importante a sus hijos.

Existe también un problema que nos concierne a todos: estamos un poco cansados, y a veces esta fatiga se semeja a la indiferencia; yo insisto en la expresión "se semeja", porque en el fondo, los mismos que no son practicantes tienen todos —gracias a la situación—

el sentido del valor personal absoluto. Este cansancio puede ser a la larga muy fructuoso. Nuestro problema no es cómo se debe detener la secularización del hombre, sino ante todo, qué es lo que se debe hacer para que ella no eche raíces. Se trata pues, de una acción preventiva; en consecuencia, me parece que se debe tratar para nosotros de una manera diferente de la de los países del Oeste, donde la situación es diferente.

*Segundo:* El diálogo de los católicos con los marxistas. Es necesario darse cuenta que después de los acontecimientos de 1968, numerosos filósofos marxistas emigraron hacia el Oeste. Esto no se quedó sin efecto. Hoy ellos no cuentan más para Polonia, o para la Polonia de hoy. El más vivo diálogo del cual yo me acuerdo ha sido desarrollado entre 1946 y 1948. En aquel tiempo se discutía en serio —en periódicos y en libros— sobre los principios del catolicismo, así como sobre los principios del marxismo. Después se dejó de hacerlo. Ustedes pueden leer en ciertos artículos publicados recientemente, que nosotros hemos hecho ya el diálogo a nivel de principios, que no es necesario hacerlo más, y que llegó el tiempo de pasar al diálogo práctico que consiste en la colaboración para resolver ciertos problemas comunes. Creo que esta tesis jamás podrá llegar a ser verdadera; será necesario vivir siempre a nivel de principios para poder vivir a nivel práctico.

Las discusiones de otro tiempo sobre los principios, no pueden reemplazar las discusiones sobre los principios de hoy. Las discusiones ya mencionadas concernían a otra situación. Nuestros marxistas hacen también la política, la que condiciona el diálogo. Su política es, a su turno, cada vez más condicionada por la economía. Prácticamente por esto, si alguien quiere hacer diálogo a nivel más bien político, debe ser buen político digno de su partido. Debe conocer todos sus condicionamientos. No creo que los intelectuales sean buenos políticos. Los marxistas han comenzado a fundar con nosotros institutos de estudio sobre las religiones; quieren penetrar y comprender todos nuestros condicionamientos. No sé si nosotros conocemos bien sus condicionamientos.

Se puede conseguir también que un pensador se ocupe más bien de las consecuencias que de los principios del diálogo, lo que llega a ser a veces un malentendido ridículo. Hoy los marxistas se interesan más en la economía que en la filosofía; esto es, al menos, lo que

ellos dicen. Sus filósofos se ocupan, la mayor parte, de los problemas filosóficos, evidentemente, pero de una u otra manera, tocan a la economía. Tomemos un ejemplo. Ustedes saben que nuestra tragedia nacional es el alcoholismo y la desmoralización que trae consigo el que se trabaje mal y que se tome la costumbre de hacer un montón de cosas no solamente "praeter legem", sino también "contra legem". Yo subrayo la palabra *costumbre*, porque es ella la que hace que se desconozcan todos los límites, aun los que debían ser reconocidos.

Esos errores tienen su repercusión en el dominio de la economía; por esta razón se comienza a prestar interés también a los problemas de la moral.

Así, uno quisiera entablar el diálogo limitado solamente a las consecuencias: los principios deberían quedar aparte, al margen. El diálogo debe desenvolverse en el dominio de los problemas prácticos de la moral, de la antropología, sin interesarse en lo que se encuentra en la base de esas dos disciplinas, sin interesarse en su realidad más fundamental. Hay aquí una dificultad: se llama a la colaboración en este diálogo —y esto es justo— es una colaboración que se debe hacer. Las tragedias mencionadas son las nuestras, comunes, pero para evitar la dificultad me parece que se debe definir en términos bien precisos la esfera de consecuencias que deben ser objeto del diálogo práctico, y hasta qué punto una consecuencia es consecuencia común, es decir, ¿hasta qué punto es ella la consecuencia de los principios de ambos lados? Sería más fácil de curar aquello que está por sanar. El diálogo limitado va a morir tarde o temprano, me parece, porque después de algún tiempo los dos interlocutores terminarán por unirse en la estrategia.

Para terminar, quisiera volver al tema de este encuentro de estudios. Existe allí una palabra fundamental: la fe. Es justamente la fe en la que nosotros debemos y queremos profundizar en Polonia hasta sus últimas consecuencias, es decir, las consecuencias de la fe, que se convierta en una palabra comunicada a los otros. Creemos que esta es la vía verdaderamente cristiana hacia los otros, el verdadero fundamento del diálogo, y de ninguna manera por nuestro mérito Dios ha querido abrirnos esta ruta, hoy más que nunca. Quizás nuestra misión sea demostrar su importancia más fundamental, y así mismo mostrar a alguien la ruta misma y cómo pro-

fundizar en un cristiano la fe, es decir, cómo hacer para profundizar su encuentro con el Verbo, que es la razón y el fundamento del diálogo. Todo esto es ya un problema pastoral.

## EL MARXISMO EN SU EVOLUCION

*Iring Fetscher*

## I. KARL MARX Y EL MARXISMO

## a. La crítica de la emancipación (solamente) política de la revolución burguesa - y el postulado de la emancipación del hombre.

Karl Marx, inspirado por Hegel y la crítica de Feuerbach, comenzó por una *crítica de la revolución burguesa y el Estado burgués*, tal como había sido presentada en la filosofía del derecho de Hegel.

El Estado moderno como ha sido creado por la burguesía, se distingue del Reino medioeval, no por una emancipación del hombre, sino por la emancipación de los *elementos* que habían sido integrados en la comunidad precedente:

*La Religión*, que había sido un elemento, un aspecto de la vida en común se vuelve "cosa privada". Y esto no significa —según Marx— que el hombre se libere de la religiosidad, sino al contrario, que él permanece esclavo (como ejemplo, muestra los Estados Unidos).

*La propiedad*, que había estado estrechamente ligada a las funciones de dominación directa (en la feudalidad), es "liberada de esta función política y de esta restricción legal, para convertirse en "propiedad libre". Pero esto no significa tampoco una liberación de los hombres. Al contrario, frente a una minoría, que gozaba ahora libremente de su propiedad de medios de producción, se encuentra una clase más y más numerosa desprovista de toda propiedad de medios

de producción. Una clase "libre" de toda propiedad. "La anulación política de la propiedad privada no la abolía; al contrario, la presupone. El Estado anula las distinciones de nacimiento, de rango, de formación, de ocupación a su manera, las declara "no políticas" mientras proclama la participación en la soberanía del pueblo de cada ciudadano sin distinción" (A propósito de la cuestión judía, 1843).

Pero así todas las distinciones de riqueza, de influencia, etc. subsisten, y aun los "elementos liberados" de la sociedad burguesa acentúan más y más el antagonismo de las clases y los individuos.

La consecuencia de esta transformación es la duplicación del hombre y de su comunidad —volviéndose "doble", no sólo en su pensamiento sino también en su vida cotidiana: *burgués, ciudadano, sociedad civil* (burguesa) y *Estado*, se distinguen, y cada uno tiene una vida "doble": una *vida real* en cuanto burgués o miembro de la sociedad burguesa, lo que significa que quizás pueda ser o bien burgués o bien proletario - (propietario o no-propietario de medios de producción) y una *vida imaginaria* en cuanto ciudadano. El burgués existe y se concibe como *individuo, aislado y separado* de sus semejantes, a quienes mira más como obstáculos o a lo sumo como "medios" para sus fines. El ciudadano se concibe como miembro de una comunidad democrática de iguales que idealmente administran en común los negocios de la comunidad. Pero mientras que la vida real es la del burgués, la vida del ciudadano se queda en una esfera más allá de la realidad cotidiana de la vida real, en una "esfera imaginaria".

Para Marx, como para Aristóteles, el hombre es y debe ser sin embargo un animal político. La existencia del hombre como mónada aislada y separada de sus semejantes, es pues, una existencia "falsa" aun siendo "real", mientras que la existencia del ciudadano es una existencia "verdadera", pero desgraciadamente sólo imaginaria.

En una fórmula que queda aún bastante abstracta, el joven Marx concibe *la emancipación del hombre*, la liberación real, como una *transformación a la vez del hombre y de su comunidad*, que le permite vivir una vida "verdadera" a la vez "real", que *transforma al hombre* (burgués) en ser *comunitario* (como el ciudadano) y que *transforma la sociedad civil* (y burguesa) en una *comunidad consti-*

*tuída por seres verdaderamente iguales y libres*, ligados por un respeto recíproco, una "libre asociación de productores", como dirá en 1848.

La revolución burguesa no libera sino al burgués. Subordina las libertades políticas del ciudadano a las libertades (reales y únicas importantes) del burgués, como Marx prueba con la ayuda de una interpretación del catálogo de los derechos del hombre y del ciudadano de las constituciones francesas de 1791 y 1793, y de las constituciones de Pensilvania y New Hampshire.

#### b. Crítica de la alienación del trabajo como base de toda otra alienación

En 1844 Marx deja atrás su crítica de la revolución y del Estado burgués mediante su *análisis del trabajo alienado*. El trabajo alienado es sobre todo el *trabajado asalariado* de los trabajadores que, no disponiendo de ninguna otra propiedad, son forzados a vender su fuerza de trabajo. El trabajo, la capacidad de transformar la naturaleza en vista a un proyecto humano, para adaptarlo a las necesidades humanas, es sin embargo *lo que hace a un ser humano; es la esencia del hombre*. El hombre es ese animal que sólo se realiza (libremente) por su propia actividad libre (el trabajo). El hombre *crea al hombre transformando la naturaleza por su trabajo y transformándose así él mismo*. Si, pues, el trabajo llega a ser trabajo alienado, esto tiene por consecuencia que el hombre se separe de su "Gattungstätigkeit" (su cualidad genérica de hombre o su actividad genérica humana). Al mismo tiempo, el hombre se aísla del hombre y concibe el otro hombre y conoce al otro hombre, pero no como su igual con el cual se sienta unido en solidaridad, sino como medio para obtener un fin, que es únicamente determinado por sus necesidades físicas inmediatas (o mediatizadas inconscientemente por la sociedad). El trabajo, que es (o debe ser) lo que distingue al hombre del animal, se vuelve *medio* que le permite sobrevivir físicamente. Fin y medios son perversamente invertidos.

Esta alienación produce paradojas reales: mientras más el trabajo humano se desarrolle (por la perfección técnica), el trabajador se vuelve más débil, primitivo, sin valor y fácilmente reemplazable por otros (aún por lo niños). Mientras más aumente la riqueza creada por el trabajador, más aumenta a un mismo tiempo su pobreza. "El

trabajador construye palacios para los ricos y tugurios para el trabajador" etc.. El trabajo pierde todo su atractivo, no es aceptado más que bajo la presión de la necesidad. "Cuando el trabajador trabaja no se siente en su casa y cuando él está en su casa no trabaja".

Esta alienación económica, según Marx, no puede ser superada más que en una sociedad radicalmente transformada, donde cada uno produzca en armonía con la comunidad de la cual es miembro y según las reglas de la ciencia y de la estética, de suerte que la producción cese de ser un "peso" que él deba cargar sino que llegue a ser una forma de expansión del propio ser.

Todas las otras formas de alienaciones del ser humano —la religión, el Estado, las otras formas ideológicas particularmente —son derivadas— de esta alienación fundamental del trabajo.

En 1844, cuando desarrollaba esta crítica de la alienación, Marx no está todavía en posesión de su *crítica de la economía política* (economía de Smith y Ricardo) y no tiene más que ideas vagas sobre la forma de la sociedad futura, no alienante y libre.

### c. Crítica de la economía política como base de la revolución proletaria (transformadora del mundo de producción capitalista).

El proletariado había sido "*deducido*" ante todo como sujeto de la revolución socialista (de la emancipación humana) en las obras de la juventud de Karl Marx. Sólo hasta los años 50 (1856 y 1859) Marx desarrolla su *crítica de la economía política que llega a ser, desde entonces, la "base científica" del socialismo*. Las fórmulas de sus obras de juventud hablan de proletariado como de una clase que, gracias a la radicalidad de sus cadenas y a la extrema deshumanización, de la cual ella es víctima, no podrá sino hacer una revolución tan radical y total. La figura de *incremento dialéctico sirve de prueba científica*. Después del fracaso de la revolución de 1848 en Francia como en Alemania, Marx estudia a fondo la economía política. Es decir, a la vez la realidad económica y su reflejo en las teorías de los economistas "clásicos" (término introducido por Marx).

"El Capital" —obra inconclusa— donde Marx presenta el "sistema" del capital como tal (haciendo abstracción de las modificaciones fenomenales de las cuales se da cuenta perfectamente), debía probar a

la vez la *posibilidad y la necesidad de una transformación revolucionaria*. Partiendo del análisis de la "mónada" o de la "célula" del organismo capitalista, la *mercancía* (die Ware), de su valor y las leyes que regulan su transformación en Capital, Marx hace resaltar las *contradicciones internas de este sistema* de producción y muestra a la vez su *dinamismo* que le distingue positivamente de todos los sistemas de producciones anteriores, así como sus *antagonismos* que es incapaz de resolver.

El *proletariado*, la mercancía humana que al volverse consciente de sí misma —hecha consciente— invierte el sistema de producción real y su reflejo intelectual (la teoría económica capitalista).

Lo que aquí hay de nuevo en la teoría de Marx es que su socialismo no se basa más sobre los solos juicios de valores sino sobre una reconstrucción del dinamismo del sistema de producción capitalista como tal. Sin embargo, la "necesidad" de la cual Marx habla en muchos sitios *no es la necesidad de las ciencias naturales*, sino más bien una *necesidad "moral"*. Ella deja abierta una alternativa: la revolución o la ruina común de clases. Esto significa que Marx *acepta la posibilidad de un fracaso*. Se puede preguntar si no hubiera aceptado la idea de que la revolución debía tener lugar en un *cierto punto* de la evolución socio-económica (el "Kairos") sin la cual debía fracasar.

La visión de la evolución socio-económica (de la Europa y de América del Norte) que Marx desarrolla no implica la evolución de la naturaleza. La historia del hombre está ciertamente basada sobre la "naturaleza" y la "naturaleza humana", pero para explicarla no hay necesidad de acudir a Darwin, por quien Marx tenía una gran admiración y al cual quería dedicar su "Capital". Es Engels quien introduce la "dialéctica de la naturaleza" (sin el hombre) como elemento de la "weltanschauung" del "socialismo científico".

### d. Friedrich Engels y la dialéctica de la naturaleza

En 1878 los dirigentes de la social-democracia alemana solicitaron a Engels que escribiera una crítica del "sistema filosófico" de un cierto *Eugen Dühring*, privat-docent en Berlín, que comenzaba a tener influencia considerable entre los intelectuales socialistas. Entonces Engels escribe su "Anti-Dühring", libro en el que por primera vez una interpretación materialista y dialéctica de la naturaleza iba a la par

con el socialismo marxista. Para Engels la teoría evolucionista de Darwin "confirmaba" la idea del socialismo marxista. Si la naturaleza está en evolución continua, y si en la naturaleza se complementan evolución y revolución, cruzándose continuamente y "saltando", la misma cosa se producirá también en la historia humana. La materia "muerta", la materia viviente, la materia dotada de conciencia (el hombre), están todas "unidas" por su "materialidad", y sin embargo separadas por un "salto dialéctico" que produce cualidades distintas. De la misma manera para las formaciones históricas: la sociedad antigua de esclavos, el feudalismo, la sociedad capitalista y la sociedad futura.

La "Weltanschauung" de los contemporáneos de Engels estaba impregnada de darwinismo y Engels estaba tan influenciado, como Karl Kautsky, o más tarde Lenin. Para los socialistas, organizados en el partido social-demócrata alemán, el parecido de su teoría y de la teoría de la evolución de las especies de Darwin, que en Alemania fue popularizada por Heeckel, era de un gran valor: confirmaba sus convicciones, los convertía en "científicos".

El pensamiento dialéctico, como era utilizado por Engels para su interpretación de la naturaleza, se distinguía sin embargo suficientemente del género dialéctico empleado por Marx para su representación de la estructura y del dinamismo del Capital. Mientras el concepto abstracto de capital (del sistema de producción capitalista) podía ser representado como una unidad (o totalidad) terminada, en cambio la naturaleza y su evolución forman un proceso infinito; mientras el sistema de producción capitalista y sus "leyes" son llamadas a ser invertidas y abolidas de suerte que la dialéctica del capital desaparezca en este mismo sistema, la naturaleza en cambio, es, por así decir, "eterna", pese a sus cambios y a su evolución.

Y a fin de cuentas, cuando Engels se interroga sobre el carácter del movimiento evolucionario, termina por reproducir la teoría antigua del *movimiento circular*: después de un período —muy largo, es verdad— las condiciones de vida van a desaparecer de la tierra y la humanidad va a morir; pero después de otro período muy largo, todo este movimiento de la materia inerte hasta el comunismo, va a recomenzar en otra parte. Ernst Bloch ha tenido el coraje de oponerse a esta vida triste y postular una "cosmología utópica" para completar la teoría optimista de la historia!

## 2. LA TRANSFORMACION DEL MARXISMO DE MARX EN "WELTANSCHAUUNG" DEL MOVIMIENTO OBRERO ALEMAN Y RUSO

### a. Kautsky y el Kautskyanismo

Las teorías desarrolladas por Marx y Engels han sido transformadas al momento de su adopción por una gran organización, como la social-demócrata alemana (y más tarde francesa, rusa, etc). Las funciones de una teoría como es desarrollada por un pensador y como es "utilizada" por una organización, son necesariamente distintas.

No por acaso Kautsky llegó a ser el teórico (ideólogo) del partido social-demócrata alemán y ejerció una influencia que fue más lejos de Alemania, hasta Rusia. Contrariamente a Engels, Kautsky fué desde un comienzo *darwiniano antes de tener conocimiento de la teoría de Marx*; ve a Marx en la perspectiva del evolucionismo darwiniano y entiende el marxismo como una teoría "científica" del género de la teoría de la evolución natural. Pero en el momento en que el movimiento obrero alemán pasaba por un período de crecimiento extraordinario, sin que por ello tuviera la menor oportunidad de transformación activa de la sociedad, tuvo necesidad de una *teoría que le diese coraje*, que le *aportase un reconfortamiento moral y pudiese al mismo tiempo servir de "weltanschauung" común* (creando una subcultura proletaria y socialista); Kautsky podía ofrecer un marxismo transformado para hacer frente a estas necesidades.

### b. La explicación de Kautsky y del Kautskyanismo por Korsch.

Karl Korsch ha sido el primero en ensayar una *explicación "marxista del marxismo de la segunda internacional"*. Explica la "decaencia" del marxismo de Kautsky (comparada con la teoría crítica de Marx) como consecuencia de la situación socio-económica y política del movimiento obrero, después de la derrota de la Comuna en 1871 y del desarrollo extraordinario del capitalismo alemán durante los años 70 y 80. En esta situación la teoría crítica y revolucionaria, tal como había sido desarrollada por Marx, no podía ser adoptada por las masas proletarias. No es, pues, "la falta de Kautsky" (o del viejo Engels) sino la consecuencia de la situación real. El marxismo mismo no escapó a las necesidades que él había proclamado:

las teorías e ideologías dependen de la situación política social y económica de los teóricos e ideólogos, de las clases en las cuales ellos expresaban las tendencias. Solamente hasta la revolución de octubre de 1917 una interpretación crítica, revolucionaria del marxismo, aparecerá adoptada por los movimientos obreros (o ciertos partidos). Karl Korsch pensó con esto en Lúkács, Gramsci y en su propia obra.

El Kautskyanismo estaba impregnado de la "weltanschauung" de la pequeña burguesía alemana de esa época, ya que la juventud proletaria alemana estaba, en general, bajo la impresión de la burguesía y de la pequeña burguesía. El materialismo evolucionista reflejaba el optimismo de la época y gracias a Kautsky estaba ligado a la idea (vaga, es verdad) de una revolución socialista que liberaría la humanidad entera. Puesto que la sola "libertad real" abierta al proletariado alemán consistía en votar por su partido, las elecciones tomaron una significación excepcional sin que los diputados socialistas al Reichstag, así y todo minoritarios frente a los otros, pudieran hacer gran cosa. El número de votos y de diputados socialistas, que subía casi simultáneamente, era considerado como "signo" del progreso hacia la revolución; se "creía" en la revolución con una creencia a la vez "religiosa" y "científica". Al mismo tiempo esta "weltanschauung" servía a la integración de las dos tendencias en el seno de la social-democracia: la tendencia radical y revolucionaria (que tenía el mantenimiento de la teoría en su "pureza" primitiva y la quería "aplicar") y la tendencia pragmática y reformista de que la teoría "pura" no entorpecía el trabajo.

El "revisionismo" de Bernstein era combatido por los representantes del "centro" kautskiano, no tanto porque defendía el reformismo sino sobre todo porque entorpecía la función "integrativa" de la teoría marxista-kautskiana. Durante un cierto período (alrededor de 1898 a 1910) Kautsky, en oposición a Bernstein, se inclinaba a tomar posiciones más radicales, pero desde 1910, cuando Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht comenzaron, entre otros, a perfilarse como líderes de una izquierda radical, el carácter centrista de su teoría (ideología) se mostró claramente.

### c. Kautskyanismo y marxismo ruso

En Rusia el marxismo era y se mantenía como asunto de intelectuales, antes de llegar a ser la base ideológica de un partido obrero.

Hasta 1905 toda la actividad política del socialismo radical estaba prácticamente prohibida, de suerte que los intelectuales de izquierda se veían forzados a concentrarse en problemas de "teoría pura". Al mismo tiempo la Iglesia ortodoxa rusa, estrechamente ligada al gobierno zarista y fuertemente arraigada en las masas campesinas, llegó a ser objeto de preferencia para los ataques de los intelectuales progresistas. Georgi Plechanov, quien desde el comienzo había sido "populista" (narodnik), se convierte al marxismo y comienza a propagar las bases filosóficas del marxismo en los años 80. Fue el primero en insistir en el carácter de la "weltanschauung" del marxismo. "El marxismo no es solamente una teoría política sino una completa "weltanschauung". Y gracias a Plechanov el carácter materialista era subrayado con ventaja; así, por Plechanov el marxismo se presentó como sucesor del materialismo hobbesien, holbachien etc. en un plano más elevado. Frente al populismo, que acentuaba el papel de las grandes personalidades históricas, Plechanov explicaba que los grandes individuos no pueden determinar el curso de la historia, sino que solamente le imprimen un color personal. En el dominio epistemológico, Plechanov desarrolla una teoría de signos (jeroglíficos) que más tarde fue atacada por su discípulo Lenin. En general el carácter del marxismo "ortodoxo" ruso era más ideológico aún que el del marxismo alemán. Además, el movimiento obrero estaba alejado de las posibilidades prácticas y la teoría se volvía más importante y universal.

### 3. EL LENINISMO, PRODUCTO DE LA DICTADURA BUROCRÁTICA STALINIANA

#### a. La dogmatización de la enseñanza de Lenin por Stalin

Lenin era a la vez un táctico genial del movimiento revolucionario y un teórico marxista. Mientras que interpretaba la situación socio-económica del capitalismo mundial de antes de la guerra, adoptaba las tesis de Hillferding sobre el "capital de finanzas" y la época imperialista (monopolista) del capitalismo contemporáneo, sacando consecuencias muy importantes:

1. Ya que gracias a la plus-valía de los capitalistas ingleses, franceses, alemanes, americanos, etc., una parte de la clase obrera de estos países fue "comprada" por la burguesía (la aristocracia obrera) y esta llega a ser el sostén social del reformismo y revisionismo, no es probable que la revolución proletaria comience en esos países;

2. Por el contrario, los países al margen del sistema capitalista mundial -como Rusia, por ejemplo, pueden llegar a ser, en cuanto eslabón más débil del sistema capitalista mundial, el lugar del inicio de la revolución mundial. La explosión puede comenzar allí (pero sin consumarse y mantenerse);

3. En un país como Rusia, dos revoluciones se van a combinar (teoría desarrollada desde el comienzo por Trotski en su tesis de la revolución permanente): *la revolución anti-imperialista* (burguesa, nacionalista) de los países de Asia (India y China particularmente) y *la revolución proletaria* de Europa. El movimiento revolucionario ruso, haciendo de *punto entre las dos*, es a la vez, *una revolución "burguesa" y una revolución proletaria*. La revolución proletaria ha de hacer (o terminar) ante todo el trabajo de la revolución burguesa (que no haya sido hecho por la burguesía).

Lenin en 1902 con su teoría del partido de nuevo tipo y en 1917 con su teoría de la insurrección armada y con su slogan: "paz y tierra para los campesinos", contribuyó enormemente a la victoria de la revolución. Todo lo que dijo y escribió estaba, sin embargo, estrechamente ligado a las situaciones particulares de Rusia en esta época y no pretendía tener validez general (en el espacio y en el tiempo). Por ejemplo, Lenin no había organizado una reimpresión de su libro, "¿Qué hacer?" que había escrito en 1902 y en el cual había desarrollado por primera vez su teoría del partido. Stalin, por el contrario, transformó las enseñanzas de Lenin en "Leninismo" y las hizo dogma. Esto es cierto, tanto para la teoría del materialismo (epistemología), como para las enseñanzas prácticas. Después de la victoria definitiva de Stalin, principios de los años 30, no hubo más verdaderos debates teóricos, y la adaptación de la teoría a la práctica y a las necesidades del gobierno no era realizada más que por Stalin mismo (ver sus cartas sobre el marxismo y el problema lingüístico).

### b. La epistemología leninista

En 1908 Lenin publicó su único libro "filosófico": "*Materialismo y Empirocriticismo*". Su tesis principal es que nadie puede ser marxista si no es materialista a la vez en el dominio del conocimiento de la naturaleza (adherente a una teoría del conocimiento materialista). "No se puede ser materialista "arriba" en el dominio de la historia humana, e idealista "abajo" en el dominio del conocimiento de la na-

naturaleza". Lenin combatía, pues, las tendencias neo-Kantianas y machistas en la social democracia alemana y rusa y —partiendo de Engels y de Joseph Dietzgen— desarrolló una teoría del conocimiento marxista que consideraba indispensable para todo miembro del partido revolucionario. En la práctica Lenin era, sin embargo, mucho más "liberal" y permitía, por ejemplo, a Lounatcharski —que no aceptaba esta teoría del conocimiento— organizar el ministerio de educación!

En sus notas tomadas en Suiza durante la guerra, Lenin desarrollaba su teoría del conocimiento con la ayuda de una profunda lectura de la "Lógica" de Hegel. Se alejaba (un poco) de la idea de que el conocimiento es "una simple copia, una fotografía" de la realidad existente fuera de ella para llegar a fórmulas dialécticas tales como: mientras más el conocimiento se aleja del conocimiento sensible, más se vuelve espiritual (intelectual), y más se aproxima a la realidad, efectiva, de la esencia de la realidad. La fórmula matemática no tiene más parecido con el fenómeno del conocimiento sensible, pero la hace de manera más adecuada. Me parece que Lenin había encontrado en su "notebook" de 1915 a 1916 una teoría del conocimiento cercana a su *teoría de la conciencia de clases* y desarrollada por los intelectuales organizados en el partido revolucionario. Esta coincidencia, sin embargo, no ha sido revelada por los leninistas stalinianos.

### c. El papel del partido comunista en la historia

La teoría del nuevo tipo de partido de Lenin quizás pueda ser explicada de dos maneras: en principio es posible tomar las explicaciones de Lenin mismo y en seguida preguntar por qué era necesario en las circunstancias particulares de Rusia desarrollar una teoría parecida; entonces se llega a una explicación diferente. Esbozo las dos:

1. Para Lenin el papel del partido está estrechamente ligado al problema de la conciencia *actual de los trabajadores*; los trabajadores mismos, espontáneamente, no pueden sobrepasar una "conciencia trade-unionista". Esto no es otra cosa para los intelectuales que la conciencia de clase *política* (conciencia de la necesidad de revolución, de la transformación radical de toda la sociedad entera) quizás "introducida en el proletariado". Los intelectuales tienen a la vez la *formación intelectual* (científica, universitaria) y la *distancia de la vida cotidiana del trabajador* que les permite ver "el todo" en sus aspectos *económicos, sociales, políticos e ideológicos*, lo cual sobrepasa

sa las posibilidades de comprensión de los trabajadores. Pero si los intelectuales de un lado son necesarios y aun indispensables para el desarrollo de una conciencia de clase en el proletariado, por otro lado les falta disciplina. Por su origen están impregnados del *individualismo pequeño-burgués* y aun tienen tendencias a deslizarse hacia el anarquismo. Por esto —entre otras razones— Lenin insiste fuertemente en la necesidad de *disciplina del partido*. Los intelectuales deben aprender la disciplina que los proletarios (felizmente, como él anota) han aprendido en las fábricas y aun en los cuarteles! *El partido* debe llegar a ser una organización tan *disciplinada como un ejército*, o mejor, como el *Estado mayor de un ejército*. Intelectuales y trabajadores, conscientes de su situación de clase, deben formar una *unidad indisoluble*.

La estructura del partido debe ser sólidamente jerarquizada: el centro debe comandar a la periferia, las “autoridades” (elegidas por derecho después de 1905, pero coaptadas antes de 1905 y de hecho aún antes) deben comandar a los niveles inferiores. Este autoritarismo parecía aceptable a Lenin, porque suponía que “*los mejores y los más experimentados marxistas*” llegarían a la *cabecera del partido* y sería ridículo hacerlos depender en sus decisiones del voto de sus inferiores (menos educados en materias marxistas y menos experimentados).

2. Vista desde el exterior, la teoría leninista del partido se puede explicar por la debilidad de la clase obrera en Rusia (menos del 5% de la población) y por la heterogeneidad de los estratos inferiores de la población que el partido debía “conducir”, “dirigir”, hacia el fin revolucionario. El partido substituye, pues, de hecho y de derecho, al proletariado (débil o casi inexistente). Pero, puesto que de todas maneras la conciencia de clases no dependía del proletariado real, esta ausencia o casi ausencia del proletariado real no se sentía como un vacío. La teoría de conciencia de clase tal como Lukács la describió en su “Historia y conciencia de clase” corresponde perfectamente a la teoría leninista de organización del partido. Si la conciencia de clase no tiene nada o casi nada que ver con el proletariado “real”, sino más bien es una idea concebida por los intelectuales, una mirada sobre la historia y sobre la función necesaria, racional, lógica del proletariado en la historia, entonces se comprende cómo una organización tal como el partido comunista pueda substituir al proletariado y asumir el papel.

La reacción violenta de parte de las autoridades comunistas al libro de Lukas, se explica —en parte al menos—, por el hecho de que ellos dicen demasiado abiertamente aquello que en el fondo los líderes comunistas hacen o creen hacer. Les parece inoportuno transformar su elitismo en teoría, como había parecido inoportuno a los social-demócratas alemanes, descubrir la fisura entre teoría (revolucionaria) y práctica (reformista).

#### d. El stalinismo como leninismo nacionalizado

Después de la muerte de Lenin, Stalin comenzó pronto a erigir las enseñanzas de Lenin como dogma canónico. Sus conferencias sobre “Lenin y el leninismo” y “Cuestiones sobre leninismo” se convierten pronto en libro de base para toda la enseñanza marxista-leninista en las escuelas y universidades. Esta dogmatización comprendía también las decisiones que Lenin había tomado con disgusto —por ejemplo la prohibición de la formación de las “plataformas” (al noveno congreso del partido comunista en 1923) y otras tomadas en circunstancias extraordinarias (antes de 1905 o entre 1917-19). El carácter de la *teoría* leninista de partido estaba ya radicalmente transformada por el hecho de que este partido era ahora *partido* único y el único destinado a dirigir el Estado. La democracia de los soviets que ya en vida de Lenin había estado más y más lastimada por la nueva burocracia (del Estado y el partido) degeneró completamente, y este proceso de degeneración fue presentado como “perfecta democracia proletaria”. Una metafísica (de hecho Hegeliana) del Estado fue desarrollada. *La identidad de la voluntad del gobierno* (y del Secretario general del partido) y *de la voluntad del pueblo* (los trabajadores y campesinos soviéticos) fue *proclamada*, y cualquiera que dudara era acusado de alta traición o, al menos, de hostilidad al socialismo.

La dualidad de *poderes* del Estado y del *partido* desapareció con la victoria definitiva de Stalin sobre sus opositores. Un *poder monolítico* se estableció sobre el país y la *ideología* se convirtió en servidora del mismo. El *materialismo dialéctico* erigido en dogma sacrosanto cuya “pureza” el partido debía vigilar, *reflejaba la estructura jerárquica de la sociedad soviética*. Solamente las personas en el poder tenían el derecho de tomar decisiones prácticas o de tocar a la ideología, desarrollarla o transformarla (según las necesidades).

Del hecho de que la Unión Soviética permaneciese (hasta 1945) como un solo Estado “socialista”, Stalin sacaba como consecuencia

que todos los partidos comunistas (miembros de la tercera internacional) debían subordinar su interés nacional al interés de la Unión Soviética y de su seguridad. Como Unión Soviética, sin embargo, se preconizó: una combinación de nacionalismo y de internacionalismo: “formacional, contenido internacional y socialista”. A la luz “del Gran Octubre” la historia rusa debía ser revisada y todos los críticos severos de antaño debían desaparecer: Iván y Peter vuelven a ser los héroes, reaparecen los uniformes militares y aun las decoraciones de antes.

Después de 1945 Stalin debía responder a la pregunta: cuándo la Unión Soviética va a hacer el paso del socialismo al comunismo? Cuándo comenzará a desaparecer el Estado? Como ya en 1936 (sobre el materialismo dialéctico e histórico, capítulo de la historia del PCUS) responde con una fórmula falsamente dialéctica; “Engrandeciendo al máximo el poder del Estado con miras a hacerlo desaparecer!”. Para legitimar toda suerte de persecución mantenía la tesis: cuanto más nos acerquemos al comunismo, la lucha de clases en Unión Soviética se hace más intensa. Al mismo tiempo Stalin negaba sin embargo que todavía hubiera clases antagónicas en la Unión Soviética. Ya que no hay más antagonismo —concluía en 1951—, el paso del socialismo al comunismo no hará de manera “explosiva” sino de manera no explosiva, calmada, “*bajo la dirección del poder dirigente*” (que ya había procedido a la transformación de la agricultura soviética en 1929-1932). Así la “revolución” desaparecía y era reemplazada por una reforma burocrática por lo alto. Las dos tesis de Stalin —utilizadas para las diferentes necesidades— no podían coexistir a la larga, y Kruchev dejó caer la primera que fue denunciada públicamente como fundamento ideológico de las “infracciones a la legalidad socialista”. Desde entonces una *teoría del Estado socialista* y del *partido comunista* fue aceptada y proclamada, lo cual no era más que una *prolongación de la teoría staliniana* sobre la sociedad soviética y sobre la armonía entre las clases y niveles (intelectuales) del pueblo soviético. Después de 1956, no se habla más de la lucha de clases en la Unión Soviética y el partido comunista se convierte en “*partido de todo el pueblo entero*”, como el Estado, que en lugar de ser el Estado de los campesinos y los trabajadores, se convierte en el “Estado de todo el pueblo entero”. Posición que los marxistas chinos más tarde criticarán severamente.

En suma: tanto por su contenido como por su función, el marxismo leninismo” en la Unión Soviética se convierte, bajo Stalin en una *ideología de la justificación para el gobierno de los dirigentes comunistas*.

#### 4. MAO-TSE-TUNG Y SU SIGNIFICATIVO LENINISMO

##### a. Análisis de la clase y papel de la conciencia de clase

La originalidad de Mao Tse-Tung, como quizás la de Lenin, consiste en su actitud para con los *campesinos*. En su “*informe sobre el movimiento campesino en Hunan*”, descubre el potencial revolucionario de los campesinos y propone organizarlos para el partido comunista. Durante toda la historia de la China, dice, hubo insurrecciones de campesinos, pero todas fueron al fracaso, porque les faltaba la organización y el contacto con los campesinos de otras provincias. Mao Tse-Tung propone, pues *combinar la organización comunista y el potencial revolucionario campesino*. Esta posición de Mao no era compartida por la Comintern ni por Stalin ni por los otros líderes del comunismo chino. Pero después del fracaso de la insurrección en Shanghai, Mao Tse-Tung hace finalmente prevalecer su posición. Pese al escepticismo de los comunistas soviéticos, logra en 1949 hacer de la China un país dominado por el partido comunista. Su *estrategia* era, ciertamente, inspirada por Lenin (el marxismo no había comenzado a penetrar en China más que en la forma del leninismo, después de 1918), pero aportando también aspectos nuevos y originales.

Puesto que de hecho la base de la influencia comunista en China era casi únicamente *rural*, era necesario o bien dejar caer la teoría del proletariado como clase principal de la revolución (que es lo que Mao durante un cierto período de su vida estaba dispuesto a hacer), o bien, renunciar a la revolución proletaria y socialista (que era lo que Mao no había aceptado). La solución a este dilema era una suerte de “*redefinición*” del *proletariado*. Puesto que ya Lenin había de hecho substituído el partido por la clase, Mao Tse-Tung podía fácilmente *retener el proletariado “en teoría”*; todo en base a su organización sobre los campesinos. “Nuestro partido es proletario, porque su teoría es proletaria” —tal fue su sorprendente solución. Esto quiere decir que el análisis sociológico es reemplazado por una definición ideológica. El mismo fenómeno reaparece cuando Mao “de-

fine" la "sociedad" China contemporánea que consiste esencialmente en dos "clases": el pueblo y los enemigos del pueblo, clases que no son idénticas con el origen social de sus miembros.

*Es la conciencia política la que define la pertenencia a una u otra clase, y no la biografía o la ocupación!* Una de las manchas principales del partido y del gobierno comunistas es pues, la transformación de las conciencias, especie de *educación política y moral* que quizás haga, aun del último Emperador de los Manchu, un servidor del pueblo. Sin embargo, la educación debe ser *completa y terminada por la auto-educación permanente*. Cada chino está llamado a hacer un esfuerzo continuo en vista a su propio perfeccionamiento, para reunir un ideal moral y social. El comunismo chino es abiertamente un moralismo. Su ideal es, pues, más puritano y más igualitario, que el del comunismo soviético o el marxismo de Marx.

#### b. El papel de los "pueblos campesinos" en la revolución mundial

Los líderes del comunismo chino tuvieron la experiencia de que su movimiento comenzó en los campos, donde sus partidarios políticamente conscientes y moralmente superiores (comparados a los soldados de Chiang Kai-shek, pudieron ganar el apoyo de los campesinos y que solamente al fin de la guerra civil las ciudades "encerradas por territorio rojo" se rindieron. Ese "modelo" ha sido trasladado al plan mundial por Lin Piao y otros líderes comunistas chinos. Esto quiere decir que *la revolución mundial no se apoyará más en los países altamente desarrollados y sus proletariados, sino en los países subdesarrollados y sus campesinos pobres*. La analogía de países subdesarrollados y de sus poblaciones agrícolas con el proletariado, en la teoría de Marx, no puede, por cierto, ser defendida seriamente. Esta analogía queda superficial, puesto que los campesinos del tercer mundo no producen la casi totalidad de los productos de los cuales vive el mundo industrializado (como es el caso de los proletarios en la producción capitalista de los países desarrollados). Ellos no tienen, pues, los medios típicos, gracias a los cuales los trabajadores pueden hacer presión a su gobierno (huelga, etc). Lo que caracteriza el socialismo marxista es el vínculo entre el nivel de producción, la estructura socio-económica de un lado, y la posibilidad de la revolución, del otro lado. Este vínculo es abandonado por la teoría china, basada más en la indignación moral que sobre un análisis socio-económico.

#### c. La dialéctica en Mao Tse-Tung

Mao veía la dialéctica en la tradición del pensamiento chino (de Lao es quizás); la utiliza de una manera muy libre e independiente, como medio de argumentación práctica. Cuando hay problemas en el seno del partido, recomienda, por ejemplo, el método: crítica-discusión-unidad ( a través de la crítica). El ejemplo más célebre en su manera de utilizar la dialéctica está en su teoría de las *contradicciones en el seno del pueblo*, que desarrolló en 1956, para justificar la *intervención soviética en Hungría*.

Comienza por admitir que *aún en una sociedad socialista hay y puede haber contradicciones*, pero estas contradicciones son, en general, "no antagónicas" y pueden ser eliminadas igualmente de una manera no antagónica. "No antagónica" quiere decir, en ese caso, pacífica. Puede, por ejemplo, haber contradicciones entre el gobierno central y los trabajadores de una fábrica particular que trabajan en condiciones difíciles ignoradas por el gobierno o por la dirección del partido. Si estas contradicciones persisten, los trabajadores tienen precisamente una cierta justificación para ir a la huelga (sin que por ello Mao haya admitido el derecho a la huelga en una sociedad socialista). Esta huelga *debe servir de advertencia al gobierno y a la dirección del partido*, que inmediatamente deben tomar las medidas para sortear las dificultades y eliminar así las contradicciones. Por otro lado, si no se toman a tiempo tales medidas, *las contradicciones no antagónicas se pueden transformar en contradicciones antagónicas*, cuya solución requiere medios violentos, tales como la intervención de la mano armada del Estado o del ejército. Aplicado a la situación de Hungría, ello quiere decir: al principio había allí contradicciones no antagónicas (legítimas, que el gobierno había podido y debido resolver amigablemente), pero se transformaron (frente a la situación internacional, hostiles a la Unión Soviética y a los otros países socialistas) en contradicciones antagónicas que reclamaban la intervención de la armada roja y de la Unión Soviética.

La retórica dialéctica de Mao facilita pues la justificación de la intervención o bien la acción pasiva de parte del gobierno. Queda por saberse si un conflicto existente puede ser explicado como "no antagónico" o no.

La misma distinción entre "antagonismo principal" y "antagonismo secundario", que Mao introdujo en el marxismo chino, permite

una gran flexibilidad en la justificación de la orientación política. Después de algunos años, la Unión Soviética, ha sido promovida al rango de enemigo principal, de suerte que los Estados Unidos pueden aparecer como enemigo "secundario". Pero los criterios para tal "clasificación" no están claramente indicados y de hecho derivan hacia una evaluación estratégica de la situación según los métodos "clásicos".

## 5. CONCLUSION

Me parece que tenemos, hoy en día al menos, seis variantes de marxismo que —en parte al menos— son el *producto de una evolución estrechamente ligada a los movimientos revolucionarios y al clima intelectual y social, dentro de los cuales han visto la luz.*

El marxismo de Marx queda como punto de partida, sobre todo del marxismo "occidental", tal como fue esbozado principalmente por Gramsci y Korsch, y en parte por Lukacs, en los años 20 y 30, y cómo él ha visto un renacimiento después de 1965. El marxismo de la segunda internacional pasa, pero, en parte se transmite al marxismo soviético (e indirectamente, por Lenin, *al marxismo chino* también). El marxismo chino es el resultado de una transformación radical del leninismo y su adaptación a las fallas de la revolución en un país netamente campesino.

El hecho de que Marx no haya hablado casi del fin de la revolución socialista, que no haya casi especificado cómo concibe la sociedad futura (la asociación libre de productores), ha facilitado la transformación del "marxismo" como instrumento, utilizado por las élites ávidas de "modernización" y de aceleración del movimiento histórico, y con frecuencia en un sentido que no tiene mucho que ver con el socialismo humanista, del cual Marx había hablado en su juventud.

## SEGUNDA PARTE

# EL MARXISMO DE HOY COMO TEORIA Y COMO PRAXIS

## I

### LOS RECIENTES DOCUMENTOS ECLESIASTICOS

*Philippe LAURENT, S.J.*

Este corto informe trata de analizar los recientes documentos eclesiásticos que abordan las cuestiones del marxismo y del socialismo. Si alguno no los trata de forma sistemática y exhaustiva (como ha podido hacerlo, por ejemplo, la encíclica de Pío XI sobre el Comunismo ateo), muchos documentos tocan estas cuestiones y contribuyen a precisar la posición actual de la Iglesia. A éstos haremos referencia, analizando los más recientes, especialmente la Carta de Paulo VI al Cardenal Roy, "Octogesima Adveniens" (OA) de Mayo de 1971.

Al lado de los documentos más universales (pontificios, conciliares, sinodales) en los cuales preferentemente nos detendremos, se han de mencionar los documentos más particulares, en los cuales un episcopado nacional o regional toma posición y da orientaciones a partir de la situación del país o de la región. Estas posiciones tan circunstanciales son también interesantes, porque, de un parte, permiten ver cuál es el procedimiento de la Iglesia en un cuadro político y social concreto, y, de otra parte, porque ponen de relieve los principios a los cuales se refieren los episcopados nacionales o regionales para fundamentar sus posiciones.

#### 1. DOCUMENTOS MAS UNIVERSALES

Consideremos ante todo, rápidamente, los documentos de los últimos diez años, desde *Mater et Magistra* (1961), a fin de señalar mejor

las etapas del pensamiento social de la Iglesia (tomada en ese nivel más universal) y relieves la originalidad que nos parece marcar la Octogésima Adveniens.

#### a. Etapas desde 1961

1. En lo que concierne a *Mater et Magistra*, dos observaciones: —en la primera parte, donde Juan XXIII recoge la doctrina de sus predecesores y resume sus encíclicas, la posición de Pío XI con respecto a las teorías socialistas en la *Quadragesimo Anno* es recordada en términos claros.

“El Soberano Pontífice recuerda que entre el comunismo y el cristianismo la posición es fundamental. Añade que los católicos no pueden, de ninguna manera, adherir a las teorías de los socialistas, a pesar de la apariencia moderada de su posición. Porque, encerrando el orden social en los horizontes temporales, no le asignan otro objetivo que el bienestar terrestre; además, haciendo de la producción de bienes materiales el fin de la sociedad, limitan indebidamente la libertad humana; les falta, en fin, una verdadera concepción de la autoridad en la sociedad” (34).

Con claridad, *Mater et Magistra* enumera los tres motivos que, separada o conjuntamente, vuelven imposible, a los ojos de Pío XI, la aceptación del “socialismo moderado”.

—Pero, al mismo tiempo, Juan XXIII subraya, repetidas veces, las transformaciones radicales que se producen desde Pío XI y Pío XII, lo que justifica su intervención. Pero, después del recorrido histórico de la primera parte, *Mater et Magistra* no habla más del socialismo, aunque insiste sobre el fenómeno de la “socialización”, y por consiguiente, de una comprobación socio-política y no ideológica.

2. En *Pacem in Terris* (1963), señalamos el párrafo donde, a propósito de las relaciones entre católicos y no católicos (en la 5a. parte que da las directrices pastorales), Juan XXIII introduce una doble distinción:

de una parte, entre el error y aquellos que cometen el error, de otra parte, “entre las falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre, y los movimien-

tos históricos fundados en un fin económico, social, cultural o político, aunque estos últimos han debido su origen y beben su inspiración en esas teorías” (159).

La encíclica hace una constatación que transforma en interrogación: “una doctrina, una fe fijada y formulada, no cambia; mientras los movimientos, teniendo por objetivo las condiciones concretas y cambiantes de la vida, no pueden ser ampliamente influenciadas por esta evolución. Por lo demás, en la medida en que esos movimientos están de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana, quién se negará a reconocer elementos positivos y dignos de aprobación”?

Este texto crea una apertura que los comentaristas de la época se complacen en subrayar (cf Comentario de la Acción Popular, en su nota n. 67); pero la encíclica no esboza ninguna aplicación más precisa con respecto al socialismo o al marxismo. Sin duda éste no es el objeto de *Pacem in Terris*; los análisis de las evoluciones socialistas no estaban aún hechos con bastante precisión. Paulo VI en la *Octogésima Adveniens* recordará este texto; y de la distinción ya sugerida discretamente por Juan XXIII, sacará fructuosas aplicaciones.

3. Hay que notar que el documento conciliar *Gaudium et Spes* (1965) repite el tema de la “socialización”, pero no habla ni del socialismo, ni del marxismo. Este gran documento no parece querer coger las ideologías sub-yacentes a las organizaciones de la sociedad y a las mutaciones sociales. Por qué? Se presenta, primero, como una constitución *pastoral*. Además, el ambiente del Concilio Vaticano II no soporta juicios doctrinales que fueran hacia condenaciones; hay una apertura hacia todo hombre de buena voluntad. En fin, se reconoce que sería preciso analizar muy de cerca las situaciones y su diversidad, antes de tomar posición; por otra parte, la actitud práctica de la Iglesia con respecto a los países donde el comunismo está en el poder, ha evolucionado: los diálogos han estado abiertos y conducen a veces a acuerdos.

4. El documento del Sínodo de los Obispos (Octubre 1971) “*Justicia en el mundo*” traza la misma línea que la *Gaudium et Spes*. Corta, por otra parte, tiene primero un alcance pastoral: despierta la sensibilidad de los cristianos a las dimensiones de la justicia; recuerda algunos problemas muy significativos; sitúa la función de la Iglesia y de

los cristianos; propone las etapas de la educación. Pero no hace ningún análisis de las corrientes ideológicas contemporáneas —además, la Octogésima Adveniens había aparecido algunos meses antes (Mayo 1971)—, los dos documentos se remiten el uno al otro.

Analizamos ahora con más precisión la Octogésima Adveniens que explícitamente habla del marxismo y del socialismo, a fin de ver si ha habido una evolución en el pensamiento de la Iglesia.

**b; En la “Octogésima Adveniens” el marxismo es abordado en un contexto más amplio que toca las ideologías.**

La Octogésima Adveniens habla frecuentemente de las “ideologías”; es un vocablo de la Carta; aparece una veintena de veces (especialmente en los números 27 a 37). Sin embargo, como se trata de una carta bastante corta (y no de una encíclica), de un documento panorámico que se desea legible, no tenemos una exposición sistemática sobre las ideologías sociales; la palabra misma es tomada en diferentes niveles de sentido.

Si la Octogésima Adveniens subraya la importancia de las ideologías para sostener y orientar una voluntad política de transformación de la sociedad y evitar quedarse en simple pragmatismo, el vocablo es tomado frecuentemente en un sentido un poco peyorativo. O antes, con respecto a las ideologías, la Octogésima Adveniens emite dos reservas fundamentales, que son sospechas y casi juicios (al menos, una puesta en guardia).

En primer lugar las ideologías, que en su origen tenían una base concreta de observaciones (selectivas, por cierto, y organizadas a continuación), se transforman en teoría, en doctrina abstracta. Pierden el contacto con la realidad. Como la evolución de la sociedad es rápida, incluso radical, las ideologías se arriesgan a ser desplazadas respecto a la realidad; pretenden, sin embargo, seguir suministrando un sistema interpretativo y normativo de la sociedad, una red de observaciones y de explicaciones que, sin embargo, dejan escapar fenómenos nuevos y significativos. Toda ideología tiende a convertirse en ortodoxia. Esta diferencia entre las ideologías y la realidad justificará la distinción entre las ideologías y los “movimientos históricos concretos”.

Además, las ideologías tienen una voluntad comprensiva de explicación; pretenden dar una explicación última “sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre” (OA, n.30). Este aspecto sistemático y totalizante se vuelve totalitario. La ideología se encierra en sí misma, no se deja cuestionar más y se cree suficiente, se vuelve apremiante para el espíritu y para el corazón en la medida en que algunos “la invisten de una voluntad de servicio de los hombres, que es buena en sí”. Las ideologías presentan para el hombre y para el cristiano, un peligro de encerramiento y servidumbre, que la Iglesia señala y no puede aceptar.

Si la Octogésima Adveniens habla particularmente de las ideologías marxistas y liberales, el tema es más vasto; Pablo VI hablará repetidas veces de las ideologías (3 y 45), y de sus ilusiones posibles.

“Se ve demasiado claro, aun las ideologías más revolucionarias no desembocan sino en un simple cambio de amos” (45).

También hablará de “la ideología omnipresente del progreso”, subyacente a las sociedades occidentales (41).

Con respecto a las ideologías, la Octogésima Adveniens opera un trabajo de discernimiento: subraya el interés, la necesidad misma, pero pone en evidencia sus límites, sus debilidades y aun su peligro, en la medida en que pretenden ser exclusivas. Este llamado al discernimiento lo hace, Pablo VI, a la vez.

- en nombre de la libertad del hombre y por su liberación, en relación a todo sistema;
- en nombre de la fe cristiana que afirma que la superación del hombre es constitutivo de su naturaleza espiritual y de su camino histórico (27).

La Carta de Pablo VI aborda este trabajo de discernimiento, más especialmente con respecto a las ideologías marxista y liberal.

**c. La originalidad de la “Octogésima Adveniens” consiste en distinguir tres niveles en la aproximación a las ideologías (marxistas y socialistas).**

Dicha originalidad (distinción de tres niveles) es esencial a la posición de Pablo VI y parece marcar una apertura. Para cada nivel,

por otro lado, la posición de la Iglesia, expresada por Pablo VI, será diferente.

1. *A nivel de las ideologías* propiamente dichas, la Octogésima Adveniens contiene juicios netos, precisos, breves, de tipo doctrinal, resumiendo en algunos rasgos significativos las ideologías que enfoca (Cf n. 26);

2. *A nivel de los movimientos históricos concretos*, la Octogésima Adveniens constata una gran diversidad; no se puede, pues, pronunciar un juicio sin un *análisis previo*, preciso y concreto. La Octogésima Adveniens emprende un análisis bastante original, aunque rápido, *antes de pronunciar un juicio*, o antes de sacar algunos criterios generales de juicio que se aplicarán a las situaciones particulares y ayudarán a los cristianos en su compromiso;

3. *A nivel de las opciones de los cristianos*, nivel más concreto y más operacional, la Octogésima Adveniens fija las responsabilidades y da los consejos precisos para saber cómo tomar un compromiso que sea cristiano; estos consejos conciernen al discernimiento de las motivaciones, el pluralismo, la especificidad (no los desarrollaremos más en esta nota; conciernen más bien a la práctica de los cristianos).

Al distinguir estos tres niveles, se precisa una observación esencial. Así como la distinción de niveles es necesaria y corresponde a la realidad, a fin de no bloquearla totalmente, de no hacer un juicio global; de la misma manera no debe llevar a una *separación* de niveles, a una autonomía, que afirmara, por ejemplo, la independencia entre las ideologías y los movimientos históricos concretos. Distinguiendo los niveles, se ha de examinar, al mismo tiempo y constantemente, su *relación*, su articulación, porque entre ellos hay un lazo, más flexible, menos rígido, ciertamente, pero real, que no se debería ignorar. Un cristiano no puede, por ejemplo, tomar una posición socialista, adherir a un partido (o a un programa) socialista, sin examinar con cuidado el cuadro histórico e ideológico en el cual se sitúa ese partido.

Esta posición está más próxima a la realidad. Algunos la podrían utilizar para afirmar que ahora cada cristiano es completamente libre y que no tiene más que fiarse de su propio discernimiento para escoger su compromiso político, sin preocuparse de las ideologías, puesto que se trata, ante todo, de entrar en las acciones de justicia. Este pun-

to de vista sería inexacto y constituiría una utilización abusiva de la Carta de Pablo VI. La elasticidad introducida es un llamado a una responsabilidad mayor de los cristianos frente a las situaciones vividas concretamente, pero desarrollando su capacidad de discernimiento, tanto al nivel de las ideologías, como al de las realidades históricas.

#### d. El juicio doctrinal sobre la ideología marxista

Está en el corazón de la Octogésima Adveniens, cuando en el número 26 Pablo VI engloba, en una misma reprobación, la ideología marxista y la ideología liberal; esta simetría no ha dejado de golpear la opinión. Doble condena que se hace, no directamente a nombre de la fe cristiana, sino también a nombre de una cierta concepción de la libertad humana: el texto denuncia tanto una reducción total de la libertad humana (ideología marxista), como una exaltación autónoma de la libertad individual (ideología liberal). El juicio, desde un comienzo, se pronuncia a nombre de una antropología, por otra parte ligada a la fe cristiana. El lazo entre fe y antropología, no se ha precisado en ese texto, ni el alcance doctrinal, quedando orientada hacia el compromiso político del cristiano y su producción de criterios de discernimiento.

“El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política, concebida como servicio, tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente o en los puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre: ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva; ni a la ideología liberal que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social (26).

Evidentemente, se podrá decir que al intentar sintetizar en algunas líneas la ideología marxista y presentarla con algunos rasgos, se corre el riesgo de olvidar muchos matices y otros aspectos. Esto es evidente; hay una posible deformación al resumir así una ideología y a restringirle a algunos elementos, aunque sean esenciales. Sin embargo son

estos sobre los que Pablo VI llama fuertemente la atención, poniendo el acento (según la indicación al margen “ideologías y libertad humana” que aparecía en el texto original) sobre la concepción de la libertad humana: doblemente encerrada y sometida a la colectividad y a la historia (en la ideología marxista), la libertad no puede asumir su responsabilidad propia y acceder a las propuestas de la fe cristiana.

La articulación entre las ideologías (sometidas a un juicio doctrinal) y los “movimientos históricos concretos”, está marcada en el n. 30 de la Octogesima Adveniens, con la referencia al texto de *Pacem in Terris*. Pablo VI escribe, en efecto, “el cristiano encuentra, en su acción, movimientos históricos concretos nacidos de las ideologías y, por otra parte, distintos de ellas”. En ese texto hay que notar dos expresiones significativas: “en su acción”, no se trata pues de posiciones teóricas, sino de discernimiento en función de un compromiso; “por otra parte”, este inciso marca la apertura y expresa la distinción que nosotros hemos resaltado antes; se pueden distinguir (pero no separar) los movimientos históricos concretos y las ideologías de las cuales han nacido.

Pablo VI aplicará esta observación a los socialismos y al marxismo.

#### e. El cristiano frente a las corrientes socialistas

La Octogesima Adveniens parte de una constatación: la diversidad de corrientes socialistas, lo que es un hecho; no se puede hoy hablar de socialismo sin verse inmediatamente obligado a especificarlo, pues reviste formas múltiples. Hoy día muchos de los partidos políticos, de los grupos de reflexión, de personas se dicen “socialistas” en sentidos fuertemente diversos. “Según los continentes y las culturas esta corriente histórica toma formas diferentes bajo un mismo vocablo, aunque ha sido y sigue inspirada en muchos casos por ideologías incompatibles con la fe” (31). Un análisis preciso del texto muestra toda la importancia del inciso “en muchos casos”, que es el signo de una evolución y de una apertura. Sin este inciso, el juicio sobre las corrientes socialistas no tendría casi diferencia con el de Juan XXIII en *Mater et Magistra*; el vínculo con ideologías incompatibles con la fe habría sido nuevamente afirmado como fundamental y permanente, —“en muchos casos” indica que esta unión existe frecuentemente), pero a su vez la expresión indica que existen casos, a saber, corrientes socialistas que no están unidas a ideologías incompatibles

con la fe, a las cuales un cristiano puede dar su adhesión. Según la apreciación de cada uno, los lectores de OA alargarán o reducirán esta apertura. De todas formas “un discernimiento atento se impone” (31).

OA en seguida, pone en guardia a los cristianos contra un tipo de apreciación que es propia a los cristianos en razón de su generosidad; con respecto a las (o a una) corrientes socialistas, hay un fenómeno de idealización y entonces la confusión. Se llamará “socialista” toda inspiración o toda voluntad de mayor justicia, de mayor solidaridad, de mayor igualdad; idealizando, se rehusa ver los contrastes históricos que comunican los movimientos históricos socialistas en sus realizaciones concretas y en razón misma de sus raíces ideológicas. Pablo VI aludirá (37) a los “socialismos burocráticos”, donde el Partido, habiendo tomado el poder e instalado una burocracia, un aparato autoritario e invasor, limita al extremo las libertades individuales, crea nuevas categorías de privilegios, ejerce acciones de dominación sobre una parte de la sociedad. Se puede pensar que Pablo VI hace alusión, entre otros, a los acontecimientos de Checoslovaquia, después de la primavera de Praga (Agosto de 1968) y a la revuelta de los obreros de Polonia (Diciembre de 1970). OA va entonces a aclarar tres niveles de expresión del socialismo y a dar los criterios de discernimiento en vista a la acción.

“Entre los diversos niveles de expresión del socialismo —una aspiración generosa y una búsqueda de una sociedad más justa, los movimientos históricos que tienen una organización y un fin político, una ideología que pretende dar una visión total y autónoma del hombre—, hay que establecer distinciones que guiarán las opiniones concretas. Sin embargo estas distinciones no deben tender a considerar tales niveles como completamente separados e independientes. La vinculación concreta que, según las circunstancias, existe entre ellos, debe ser claramente señalada, y esta perspicacia permitirá a los cristianos considerar el grado de compromiso posible en estos caminos...”(31).

Este pasaje es muy significativo de la posición de la OA.

#### f. La evolución histórica del marxismo

OA recoge la inquietud de ciertos cristianos que se preguntan “si una evolución histórica del marxismo no autorizará ciertos acerca-

mientos concretos". La cuestión así planteada es capital y OA va allí a consagrar tres importantes párrafos (32, 33, 34). La evolución histórica del marxismo está desde un comienzo reconocida como un hecho que viene a apoyar dos constataciones: hay ahora, entre los partidarios del marxismo leninismo, una "diversidad en la interpretación del pensamiento de los fundadores"; la ortodoxia no es unitaria, muchos ortodoxos se enfrentan ideológicamente (se piensa, en otros, en el enfrentamiento ideológico en el interior del campo socialista entre la URSS y la China Popular; se piensa, también en Francia, en las posiciones de Althusser o en las de Garaudy). Segunda constatación: en un sistema de pensamiento donde la práctica y la teoría están íntimamente mezcladas y recíprocamente dependientes, la ortodoxia de la teoría debería conducir a la unidad de la práctica; hace mucho tiempo la realización soviética se ha presentado como el modelo único, para ser imitado, del paso a la sociedad socialista; hoy en día, se constata una diversidad de sistemas políticos y de vías seguidas para tener acceso a la sociedad socialista; todos y cada uno, por tanto, se reclaman como marxistas. El marxismo, que se presenta como una ideología unitaria, está en vías de perder su carácter monolítico y unívoco? No hay un cierto "esclarecimiento" del marxismo (la palabra hace imagen, pero no debe hacer ilusión) y acaso no se pueden distinguir hoy día los diversos niveles de expresión del marxismo?

Después de esta interrogación, OA entra en un análisis más detallado y va a distinguir cuatro niveles de expresión del marxismo (33).

1. el marxismo como *práctica activa de la lucha de clases*, que responde a la necesidad de suprimir entre los hombres las relaciones de dominación y de explotación;
2. el marxismo como *sistema político y económico*, que transforma la sociedad a precio de poder de un partido (único) y que expresa las aspiraciones de las masas proletarias;
3. el marxismo como *ideología basada en el materialismo histórico y dialéctico*;
4. el marxismo como *instrumento científico de análisis de la sociedad económica y política* y de su evolución.

Es cierto que, según los países, los cristianos pueden dejarse seducir más por uno u otro aspecto y dar una adhesión parcial o más profunda a uno de estos aspectos. No parece que para un cristiano pueda haber en ello seducción y adhesión en el aspecto tercero (ideología materialista); pero en el plano de la acción, los cristianos pueden sentirse inclinados por uno de los tres aspectos: el instrumento de análisis que se quiere (o se pretende) científico, la continuación activa de la lucha de clases, la fuerza revolucionaria de las masas para la toma del poder y el cambio de la sociedad.

OA reconoce la legitimidad de distinguir estos aspectos, tanto desde el punto de vista de la reflexión, como del de la acción, pero el texto pone seriamente en guardia contra el peligro de la ilusión de olvidar el vínculo íntimo que une radicalmente estos aspectos diversos. El párrafo 34 fija claramente una posición que parece diferente de aquella que toma con respecto a las corrientes socialistas.

"Si a través del marxismo, tal como es concretamente vivido, pueden distinguirse estos diversos aspectos y los interrogantes que ellos plantean a los cristianos para la reflexión y para la acción, sería ilusorio y peligroso el llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista dejando de ver el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso".

Este corto pasaje indica de manera firme la posición de la Iglesia con respecto a la evolución histórica del marxismo que ella constata a un mismo tiempo; es una invitación a precisar y a profundizar "este vínculo íntimo que une radicalmente los diversos aspectos" del marxismo.

## 2. DOCUMENTOS MAS PARTICULARES

Los episcopados nacionales o regionales se han inclinado a tomar posición respecto a las formas concretas del marxismo y del socialismo. Estos documentos oficiales, destinados en general a los cristianos, tienen muy frecuentemente una amplísima audiencia; las enseñanzas pontificias o conciliares les comunica explícitamente su base doctrinal; pero sobre todo tratan de entrar en determinaciones más concretas y de efectuar un discernimiento, ideológico y práctico, en

función de las situaciones nacionales o regionales. De ahí el interés de estos textos que ponen en práctica la colegialidad y la indicación de Pablo VI en la OA (4). "Deberán las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país". Es imposible examinar aquí la eventualidad de estas tomas de posición, tanto más cuanto que sería necesario tener en cuenta el contexto social e ideológico de cada país, así como la libertad de que puede gozar cada episcopado para reunirse y expresar públicamente un juicio. El caso de las democracias populares de Europa es bien diferente de las de Francia, Italia o España. Diferente también el caso de Chile, donde un gobierno socialista, de inspiración marxista, sube al poder por las vías democráticas y aquel de Cuba donde el régimen socialista se instaló mediante una revolución.

Tomaremos solamente dos o tres casos típicos. Y nos excusarán de esta voluntaria (y necesaria) limitación. Hará falta también hacer, al menos, alusión a ciertos documentos que emanan, no de la jerarquía, sino de grupos de sacerdotes y de cristianos que han querido expresarse como cristianos sobre estos problemas (por ejemplo, el documento "cristianos para el socialismo" redactado en el curso de una reunión de latinoamericanos en Abril de 1972 en Santiago de Chile).

#### a. En Francia

Dos documentos recientes del episcopado abordan esta cuestión. Se refieren, por otra parte, explícitamente a OA repetidas veces, aunque los que han trabajado en su preparación los hayan comenzado a elaborar antes de la aparición de la OA.

El primero en aparecer fue publicado el 10. de Mayo de 1972, emanado de la Comisión Episcopal del mundo obrero; se presenta como la primera etapa de una reflexión en diálogo con los "obreros cristianos que hayan hecho la opción socialista" (tal es su título). El segundo es un documento adoptado por la Asamblea plenaria del episcopado francés el 28 de octubre de 1972, bajo el título "Por una práctica cristiana de la Política". Qué se puede extraer de estos dos títulos para la reflexión de la Iglesia sobre el socialismo y el marxismo?

1. El primer texto tiene su género propio; intenta ante todo, ser escuchado por los militantes obreros que han hecho la "opción so-

cialista"; la Comisión episcopal recoge un conjunto de hechos, de testimonios, de compromisos vividos por los cristianos sin querer en principio hacer un discernimiento doctrinal y dar su juicio. Es sobre todo una acta con una voluntad de comprensión... Este modo interesante de aproximación está limitado al contexto de los miles de obreros franceses. Algunos puntos son de realce.

1. El texto recuerda la *oposición entre fe cristiana y socialismo*, pero invita a relativizarla reubicándola en su contexto histórico (habla de Cuadragésimo Anno).

"Localizando este texto y otros textos parecidos en su contexto histórico, se cae en cuenta de los motivos que han inducido a los Papas a tomar una actitud tan severa, no solo frente al marxismo materialista y persecutorio, sino también frente al socialismo que parece encerrar al hombre en las perspectivas puramente terrestres".

2. El texto insiste sobre la *aspiración socialista* del mundo obrero; ella representa un "ideal de liberación", llevado durante más de un siglo. Bajo formas diversas, una misma preocupación aparece:

Se trata de organizar la vida económica y social a servicio del desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres. Ellos (los trabajadores) desean una sociedad fundada en su inspiración sobre el hombre, sobre el respeto de las aspiraciones a la libertad y a la responsabilidad. Se trata de formar hombres capaces de asumir colectiva e individualmente sus responsabilidades dentro de un espíritu democrático. El fin de la sociedad socialista es el hombre solidario, tanto en el reparto de bienes, como en el de responsabilidades".

3. El texto reconoce que entre militantes obreros no está la distinción entre lo que es simple aspiración, lo que es ideología y lo que es un proyecto económico o político.

4. Prolongando el análisis de Pablo VI en la OA, el texto constata una evolución de los socialismos;

"Al menos en ciertos países, hay socialismos que no imponen a sus miembros un pensamiento filosófico determinado. Por otra parte, las nuevas formas de socialismo presentan un proyecto económico

y político en una perspectiva ideológica que no pretende responder a la totalidad del devenir del hombre. Finalmente, otros se apoyan en una ideología humanista abierta a lo espiritual”.

5. La orientación socialista está a un mismo tiempo fundada sobre un rechazo deliberado del capitalismo; y los militantes obreros presentan su opción al seno de una alternativa rigurosa, no contando con otra solución.

6. “Sin duda no todos los trabajadores aceptan la orientación socialista. Unos la rechazan por motivos religiosos, otros por temor al marxismo, estimando que la orientación socialista conduce necesariamente al marxismo y que el marxismo no se puede instaurar sin dictadura...”

7. Frente al marxismo propiamente dicho, el texto señala:

a. “Actualmente lo que subsiste es la incompatibilidad entre la filosofía materialista y atea del marxismo y la fe cristiana; y lo que subsiste también es la contradicción entre ciertas formas de acción revolucionaria y las exigencias evangélicas. Pero se comienza a caer en cuenta hoy día, que no hay incompatibilidad entre el evangelio y un sistema económico de tipo socialista, con tal que...”

b. Para los militantes (aquellos entendidos por la Comisión Episcopal) “todo análisis que se dice socialista, tiende a hacerse en una perspectiva marxista, y con la ayuda de instrumentos de análisis de esta perspectiva. Se encuentra allí, dicen ellos, a la vez un rigor en el análisis de la situación y, al mismo tiempo, una fuente de bien común. De otra parte, aun entre aquellos que están alejados del marxismo, muchos reconocen que un paso al socialismo no se puede realizar sin el partido comunista”.

Y los obispos se interrogan a su turno:

“Somos nosotros capaces de distinguir en la realidad de los acontecimientos el proyecto político del partido comunista y su soporte filosófico? Como nos ha invitado a discernir Pablo VI, sabremos nosotros discernir lo que, en la lucha de clases, es la expresión del materialismo dialéctico y lo que es simplemente una constante de la opresión de los trabajadores y un legítimo combate para obtener la justicia?”

Mientras, como hemos visto, la OA insiste sobre el “vínculo íntimo que une radicalmente” los diversos aspectos del marxismo, el texto francés insiste más sobre la distinción.

c. Refiriéndose siempre a la experiencia vivida por los trabajadores cristianos, el texto constata:

“Algunos con quienes nos hemos encontrado, no habían adoptado el marxismo en su totalidad, particularmente su ateísmo. Pero hay elementos importantes del marxismo que han sido asimilados por los trabajadores cristianos. A ellos no les parecen incompatibles con su fe”.

El texto por otra parte, no precisa, como se quisiera, cuáles son esos elementos importantes del marxismo que han sido asimilados.

El texto de la Comisión episcopal del mundo obrero, es abundante en observaciones sobre las mentalidades y motivaciones de los trabajadores franceses cristianos que hayan hecho una opción socialista. Está muy abierto a las diversas formas de socialismo. Parece minimizar la unidad interna del marxismo. Se presenta como un primer documento de re-encuentro pastoral y no como una elaboración doctrinal. Por otra parte, debía formar parte del documento, preparado para la Asamblea plenaria del episcopado francés (Lourdes, Octubre de 1972) sobre la “Práctica cristiana de la política”, documento resultante de estudios complementarios que provenían de diversos medios cristianos.

2. “*Por una práctica cristiana de la política*”. Este texto, que se apoya igualmente sobre OA, estudia muchos problemas concretos: el pluralismo político de los cristianos, las intervenciones colectivas de los cristianos en la política, el papel de los sacerdotes y de los obispos en la política, la comunidad eclesial y la sociedad política,... Un capítulo se intitula “Los cristianos, los conflictos y las luchas de clases”; de él nos ocuparemos aquí.

El episcopado francés examina en principio la realidad social y, en particular, “el carácter estructural de las injusticias persistentes”. Reconociendo que los cristianos de diferentes medios son “dirigidos” en su combate por el hombre, a utilizar el concepto de “lucha de clases” y atendiendo a todas las relaciones sociales, los obispos amplían sus observaciones a la diversidad de conflictos de la vida

social y a las interpretaciones que les son dadas; estas diversas interpretaciones no están exentas cada una, por otro lado, de presupuestos ideológicos. Al margen de otros intérpretes de la situación conflictual de la sociedad, hay cristianos que adoptan el vocabulario de la lucha de clases y van todavía más lejos:

“Muchos no se contentan solamente con describir una situación: la expresión es para ellos clave fundamental de inteligibilidad y de explicación de las situaciones concretas. Caracteriza también un tipo operatorio y eficaz de acción colectiva... Haciendo esto, se refieren más o menos a los instrumentos de análisis marxista de la lucha de clases”. Qué pensar?

El texto propone entonces algunos jalones para reflexionar sobre el análisis marxista de la lucha de clases y le señala limitaciones en los puntos siguientes:

— el hombre nunca es enteramente reductible a su pertenencia de “clase”. Todas las relaciones humanas no se pueden reducir a relaciones de producción;

— los conflictos nacidos de las relaciones de producción no dan cuenta de todos los conflictos actuales;

— el concepto de lucha de clases, que pretende salir de un análisis científico de la sociedad, parece ser también el fruto de una ideología;

— si ciertas estructuras sociales son el origen de la lucha de clases y deben ser cambiadas, la estructura fundamental de la libertad muestra que “la violencia parte el corazón de todo hombre, cualquiera que sea su pertenencia social”;

— finalmente,

“no se puede reducir todo el devenir y la historia de la sociedad al solo desarrollo de los conflictos. Hay en el principio mismo de la vida social un dinamismo de reconocimiento de las personas, de solidaridad y de comunión...”

La posición del Episcopado francés busca, ante todo, explicar y, urgiendo al análisis, trata de situar con más exactitud la posición de

los cristianos. Sin embargo, a diferencia de la OA, aborda la práctica de la lucha de clases sin religarla explícitamente a los otros aspectos del marxismo.

## b. En Chile

Las posiciones tomadas por el episcopado de Chile, durante los últimos años, son tanto más interesantes, cuanto que en otoño de 1970, las elecciones presidenciales han conducido a la cabeza del Estado a un Presidente y un gobierno socialistas de inspiración marxista.

1. Prologando el documento de la Segunda Conferencia general del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 24 de agosto - 6 de septiembre 1968) sobre “Justicia y Paz en América Latina”, los obispos de Chile redactan, el 4 de octubre de 1968, una carta pastoral colectiva sobre la situación especial de su país. Y observan:

“Un inmenso anhelo de justicia recorre el mundo. Estamos embarcados en un proceso revolucionario de dimensiones universales que pone en crisis todos los sistemas e instituciones, el capitalismo como el comunismo”.

Ante este porvenir abierto e incierto, quieren precisar su posición frente al marxismo:

“En un punto sin embargo queremos expresarnos con absoluta claridad. Una cosa es la justicia y otra es el marxismo. No decimos que todo en el marxismo sea errado o sea malo. Pero sí decimos, respaldados por la experiencia de medio siglo de comunismo, que la filosofía marxista, a la cual es esencial el ateísmo, la moral marxista, y en particular su moral política, y en general la mentalidad marxista, son incompatibles con la fe cristiana, con la moral del evangelio y con la conducta política que de ella se desprende. Las confusiones no aprovechan a nadie. Tenemos que saber respetarnos, pero al mismo tiempo distinguimos. Los marxistas saben que no se puede ser a la vez un buen marxista y un buen cristiano. Nosotros, en esto, estamos de acuerdo con ellos, y queremos decirle con absoluta claridad. Los cristianos tenemos nuestros propios planteamientos y nuestro propio estilo”.

2. Dos años más tarde, el episcopado chileno va a tener que situarse frente a la ascensión al poder de la Unidad Popular (coalición que agrupa socialistas, comunistas y otras formaciones de izquierda), pues el candidato, Sr. Salvador Allende, gana las elecciones presidenciales. El 24 de septiembre de 1970, ante un clima de tensión y de miedo, los obispos chilenos señalan la necesidad "de buscar con los otros una solución justa, original y creadora, a los problemas de Chile". Posición de advertencia y de apertura.

3. Algunos meses después de la toma del poder por la izquierda chilena, el episcopado en una declaración del 22 de abril examina la situación y los problemas puestos por un socialismo de inspiración marxista. Se interroga en principio y busca identificar el tipo de socialismo que se ha implantado.

"Como un camino concreto para realizar esas transformaciones se propone hoy, entre nosotros, la construcción del socialismo. Hay fundamentos para pensar que se trata de un socialismo de inspiración predominantemente marxista. Una opción por un socialismo de inspiración marxista plantea legítimos interrogantes. Se trata de un sistema que tiene ya realizaciones históricas. Derechos fundamentales de la persona humana han sido, en ellas, conculcados en forma análoga y tan condenablemente como en sistemas de inspiración capitalista. A la Iglesia, enviada por Dios para servir y liberar al hombre, esto no la puede dejar indiferente".

La Iglesia se declara lista al diálogo si las condiciones de sinceridad, de interés, de respeto recíproco, se reúnen; el motivo más urgente de este diálogo,

"Pero su motivo más rugente lo constituyen las expectativas de un pueblo que no puede esperar indefinidamente, ni ser sacrificado a esquemas ideológicos extraños a su originalidad histórica".

El texto episcopal hace alusión, al mismo tiempo, al grupo de sacerdotes ("los 80") que afirma su solidaridad con el proyecto socialista del gobierno Allende.

"Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario, en este momento, a Chile, es participar en el proyecto histórico que su pueblo se traza".

Si el sacerdote puede tener una opción política, dice el texto episcopal, esta opción no puede ser presentada como una consecuencia lógica e ineluctable de la fe cristiana; esto sería condenar implícitamente cualquier otra opción y atentar contra la libertad de otros cristianos.

4. Mucho más largamente, la Conferencia episcopal vuelve sobre este asunto en un documento de trabajo intitulado "Evangelio, política y socialismos" (Junio de 1971), que se refiere explícitamente (22 veces) a OA; este documento aparece como una aplicación a la situación chilena de la carta apostólica de Pablo VI que acaba de aparecer (Mayo de 1971). Antes de presentar los criterios para las opciones políticas de los cristianos, el texto hace un largo análisis de la situación del socialismo y del marxismo, abordando sucesivamente los puntos siguientes: los cristianos ante la socialización y el socialismo; los cristianos ante el socialismo chileno; los cristianos ante el marxismo; el marxismo como filosofía y visión cósmica; el marxismo como "método científico"; método marxista y ateísmo; "el economicismo" práctico del método marxista; método marxista, partido único y estatismo totalitario...

En este documento importante, tanto por el método de aproximación de una situación concreta (ella misma en evolución), como por los puntos de vistas doctrinales expresados, el episcopado despeja los puntos siguientes:

a. Si es posible concebir los socialismos compatibles con el espíritu cristiano, como es el caso chileno? Qué juicio se hace sobre el sistema que se implanta en el país, sobre su oportunidad, sobre las garantías de respeto efectivo del hombre, que él presenta? Es difícil hacer pronósticos sobre el desenvolvimiento futuro del proceso social y político en curso y sobre su forma definitiva; sin embargo, conociendo los "agentes reales que influyen actualmente en su construcción", es posible prever en parte lo que puede llegar a ser, a la larga, el socialismo-chileno..

"En Chile no se está construyendo un socialismo cualquiera, sino un socialismo de inspiración marcadamente marxista. Socialismo y marxismo no tendrían necesariamente por qué coincidir: muchos pueblos de la antigüedad ensayaron ya algunas formas socialistas mucho antes de que existiera el marxismo (incluso en la Biblia, se menciona el socialismo de los faraones de Egipto en

tiempos de José). Pero hoy día y, en el caso concreto de Chile, es la ideología marxista la que anima a los grupos más representativos que se encuentran dirigiendo el actual proceso de construcción del socialismo. Además puede constatarse que estos grupos no se limitan a identificarse ellos mismos con dicha ideología, sino que están promoviendo una intensa campaña de difusión de la doctrina marxista, sea a través de los medios de comunicación, de labores de concientización o de programas de estudio en diversos establecimientos educacionales y a distintos niveles”.

Dejando a cada cristiano el cuidado de juzgar la evolución del socialismo en Chile, el Episcopado precisa algunos puntos de la doctrina y del método marxistas.

b. El marxismo se presenta “como una visión cósmica, es decir, como una interpretación global de la realidad, en particular del hombre y de la sociedad”; coloca al hombre como centro del universo y de la historia y, por esta razón, se considera como una forma de humanismo. Si ciertos rasgos de este humanismo encuentran las aspiraciones profundas del hombre (liberación, justicia, solidaridad...) “desconoce y niega las dimensiones del hombre, que son las más importantes para el cristiano: su trascendencia espiritual, su orientación hacia Dios”. Lo que crea graves incompatibilidades entre marxismo y cristianismo.

“Sabemos que algunos autores marxistas inician hoy, muy vacilantemente, la revisión de esta postura atea del marxismo. Pero se trata solamente de pensadores occidentales. En los países socialistas, donde el marxismo impera como doctrina oficial, no se observan desarrollos similares: más bien prevalece en ellos todavía un monolitismo ideológico fiel a la concepción marxista tradicional —o clásica— del ateísmo y de la religión. Es para nosotros un dolor que así sea, más todavía, estando ciertos que la imagen de Dios que rechazan los marxistas no corresponde a la imagen verdadera del Dios del Evangelio, como el gran Liberador de la Historia... Por ello nos preocupa seriamente la posibilidad de llegar en Chile a un socialismo que, por ser marcadamente marxista, resulte también un socialismo activamente ateo”.

c. El marxismo como “método científico” requiere algunas observaciones. En el dominio de las ciencias sociales, donde se aplica el análisis marxista, el grado de “cientifización” no puede en ninguna

manera compararse al de las “ciencias exactas”; en particular, no hay ninguna posibilidad de verificar las “leyes” en ciencias sociales mediante la experimentación repetida y controlada; por lo demás, algunas “leyes” que Marx había señalado como científicas, necesarias e ineluctables, han sido desmentidas por los hechos.

El método “científico” marxista (y el modelo social que inspira) tiene efectos deshumanizantes y mutiladores, y sería ilusorio pensar en separar el método y la doctrina. Por más que el método marxista de análisis y de acción contenga elementos interesantes, no puede ser empleado por los cristianos en razón de su carácter exclusivo y de su unión con la doctrina.

“El método marxista, en cambio, nos parece conducir al hombre —directamente— a un ateísmo práctico, vital, de tipo moral, que resulta mucho más grave”.

d. El marxismo interpreta

“la historia a partir de un principio erigido en una especie de dogma de base: la causa última de todas las alienaciones, esclavitudes y desdichas del hombre y de la sociedad, es de tipo económico”.

Esto reduce al hombre y a la sociedad a

“una dimensión parcial, que no podemos aceptar como la más importante: la económica”.

Por esta razón, nos parece que el marxismo queda, en la práctica, exactamente al mismo nivel “económico que el capitalismo”. Marxismo y capitalismo tienden, el uno y el otro, a considerar al hombre como un trabajador, como un simple instrumento al servicio de fines económicos distintos del hombre mismo.

El marxismo no se limita a un “análisis” de la realidad, quiere ser una praxis, una teoría convertida en acción, destinada no solamente a interpretar el mundo sino también a transformarlo. La lucha por la liberación económica llega a ser el criterio supremo de verdad y de valor.

“Para el marxismo, la praxis, la acción revolucionaria, la lucha por la liberación económica, es no sólo aplicación sino, al mismo tiempo,

po, también fuente de su doctrina, es decir, criterio último de verdad y de valor; para el marxista es en medio de la lucha revolucionaria donde se determina, en último término, lo verdadero y lo bueno, que viene a identificarse con aquello que —en la misma acción— se va revelando como útil para el avance de la revolución, para la aceleración de los cambios económicos que traerán la redención social, la felicidad absoluta. En la práctica, nos parece ver erigirse así cierto tipo de eficacia (y no el querer divino) en norma moral última de la acción”.

e. La voluntad de eficacia inherente al método marxista conduce, a la vez, a negar el pluralismo y la pluralidad real de los partidos, y de todo el poder del Estado. Se llega a un régimen de partido único, lo que significa la muerte de la democracia real, y a un monolitismo ideológico que conduce a la dictadura de los espíritus. “El partido único identificado al Estado y llega, en consecuencia, a la absolutización autoritaria de este último”. Así, partido y Estado, convertidos los dos en norma última de la verdad, terminan por erigirse en amos de la historia, reemplazando a Dios y exigiendo la sumisión total de las conciencias.

f; Después de este esclarecimiento de tipo doctrinal y práctico, el documento trata de determinar, para los cristianos, los criterios de elección política. Frente a un socialismo en evolución de inspiración marxista caracterizada,

“que cada uno conozca los riesgos de la opción que hace y los asuma de acuerdo a las condiciones establecidas en el número 64. Para que este riesgo no sea ingenuo, cada uno debe juzgar responsablemente la dinámica de los elementos negativos inherentes a su opción y saberse en posesión cierta de los recursos necesarios para neutralizarlos, de manera que, a la larga, sea él quien logre humanizar y fecundar su opción mediante el Evangelio y no su opción la que termine quebrando en él la fidelidad integral al Evangelio y al hombre”.

### c. Otros países

Sería útil señalar también las declaraciones de los episcopados nacionales en otros países, especialmente en los países del Este de Europa, bajo régimen comunista. Sería necesario describir las tomas de

posición de esos episcopados durante las diferentes fases de instalación de los regímenes de democracia populares y durante los acontecimientos que han podido dar la esperanza de un cambio político (en Polonia a fines de 1968; en Checoslovaquia en la primavera de 1968). En ciertos momentos, escasos por cierto, un clima de gran libertad de expresión ha permitido a los episcopados nacionales emitir un juicio (siempre prudente) sobre los sistemas políticos implantados y sobre la posibilidad para un cristiano de colaborar en ellos.

Un tal trabajo, demasiado largo para darse aquí, sería útil para examinar, allí donde los regímenes comunistas están implantados, el encuentro práctico del marxismo y el cristianismo, y para ver cómo, de hecho, la Iglesia católica llega a vivir y a cohabitar en esos países (el caso de Cuba sería igualmente interesante).

## II

### ESTA EL ATEISMO INDISOLUBLEMENTE LIGADO A CUALQUIER FORMA DE MARXISMO ACTUAL?

*Giovanni Codevilla*

A primera vista parece que Carlos Marx preste a la religión una atención únicamente pasajera: a ella efectivamente tratando de otras cosas dedica un espacio relativamente reducido. Sin embargo la problemática religiosa tiene para su obra un alcance decisivo<sup>1</sup>.

Marx llega a su *Weltanschauung*, meditando en el problema religioso y por medio de su concepción de la religión explica aquel mundo que quiere cambiar. El análisis de su concepción de la religión es pues fundamental para comprender totalmente su pensamiento.

#### 1. Evolución de la comprensión marxiana de la religión

En los apuntes escritos para el examen de madurez (1835) encontramos sus primeras reflexiones en materia. En la composición de la religión<sup>2</sup> Marx imprime un desarrollo acentuadamente antropocéntrico a un tema de por sí dogmático ("La reunión de los fieles en Cristo según Juan 15, 1-14"); describe al hombre como el único ser completamente imperfecto y dañado y manifiesta una concepción dualística más bien negativa y pesimista, con dimensiones incluso

---

<sup>1</sup> Sull'argomento a per larga parte della presente trattazione, cfr. Johannes Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, München Paderborn-Wien, 1970, qui pp. 2-3.

<sup>2</sup> Cfr. K. Marx, "Tema di religione", in *Scritti politici giovanili*, Torino, 1950, pp. 484-488.

cosmológicas, con relación a Dios y al mundo, espíritu y materia, alma y cuerpo. En su composición de lengua alemana ("Reflexiones de un joven en la elección de su profesión")<sup>3</sup> el hombre ya no es más un ser principalmente imperfecto y su destino está estrechamente ligado al de la humanidad. Mientras en la composición de religión Marx polemiza contra la concepción kantiana de la virtud, en ésta presenta el deber como norma moral suprema en sintonía con Kant. La religión le dice que el hombre es un ser impotente e incapaz: la filosofía iluminista le enseña que el hombre es un ser lleno de dignidad y capaz de grandes acciones.

En 1835-36 Marx estudia derecho en Bonn y sufre una crisis de fe, como lo sabemos por una carta del padre que habla especialmente de la conducta libertina y derrochadora. En el año académico de 1836-37 en Berlín, Marx compone poesías que lo muestran ateo: coloreando antropomórficamente las verdades religiosas de la vida futura y de la trinidad, las ridiculiza y las lleva hasta el absurdo. Pero su verdadero intento es el primado de nuestro mundo terreno, una autoconciencia prometeica, el activismo inframundano.

En el otoño de 1837 Marx se traslada a la Universidad de Berlín y se dedica siempre al estudio de la filosofía. Debe medirse con la enseñanza de Hegel, cuyo pensamiento, después de una aversión inicial, abraza totalmente. Así, todo dualismo resulta superado: Dios se convierte en la realidad central (el ser verdadero de cuyo conocimiento debe iniciarse todo conocimiento de los seres); Dios es inmanente al mundo y allí se manifiesta "como concepto en sí, religión, naturaleza e historia". La religión se identifica con la filosofía, el hombre es la manifestación de lo divino. La concepción prometeica, tan cara a Marx<sup>4</sup>, recibe una confirmación religiosa. Desde este momento Marx quedará para siempre *Monista y dialéctica*, no obstante la sucesiva oposición total a Hegel.

En Berlín se hace miembro del *Doktorclub*, constituido por Hegelianos comprometidos en la discusión sobre el modo de interpretar

<sup>3</sup> Ivi, pp. 480-484.

<sup>4</sup> Cfr. le poesie de Marx e, più tardi la tesi dottorale, in A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze 1962.

a Hegel. Dios es el fundamento primero del ser, el único ser que está antes de todo ente y está contenido en él: este es el núcleo de la filosofía hegeliana abrazada por Marx y ahora sometida a discusión en el *Doktorclub*. Marx elabora la propia concepción personal en la confrontación con este problema cardinal y por esto la argumentación filosófico-religiosa determina decididamente su filosofar.

En 1840 con Bruno Bauer llega a la persuasión de que el Dios de Hegel es propiamente la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), la cual asume así la función de fundamento primero del ser. El filosofar monístico debe, pues, partir de la autoconciencia humana y explicar todo partiendo de la misma.

En 1841, siguiendo a Feuerbach, Marx llega a la convicción de que el hombre es esencialmente, no un ser espiritual, no autoconciencia, sino por el contrario, un ser sensible que depende esencialmente de la naturaleza. Desde este momento mantendrá para siempre la convicción de que el filosofar, siempre monístico, debe partir del hombre natural, sensitivo, objetivo, concreto.

Bien pronto Marx supera a Feuerbach al que reprocha ignorar la dimensión social y pensar sobre el hombre abstractamente. A través del estudio de la economía social de ese entonces se convence que el hombre es un ser que trabaja: el trabajo constituye la esencia del hombre, es una relación recíproca entre el hombre social y la naturaleza. De ahora en adelante, para Marx, el fundamento primero y el ser originario por el cual se deba interpretar monísticamente toda la realidad, será el binomio hombre-naturaleza.

La comprensión marxiana de la religión sufre una evolución paralela.

Si con Bruno Bauer el Dios de Hegel se transforma en la autoconciencia humana, Dios evidentemente no existe, la religión que mantiene la idea de un Dios trascendente y omnipotente tiene que ser eliminada por la filosofía, como dualismo y alienación de la autoconciencia, mientras la filosofía demuestra el monismo del ser. "La filosofía no lo esconde; la palabra de Prometeo 'en una palabra yo odio a todos los dioses' es su confesión de fe, su consigna contra todos los dioses celestes y terrestres que no reconocen como divinidad suprema

la autoconciencia humana"<sup>5</sup>. La religión es un estado inferior del conocimiento, piensa en categorías fantásticas; la filosofía piensa monísticamente la unidad del predicado y del sujeto. La religión es una creación de la autoconciencia que debe ser liquidada por la filosofía.

Feuerbach enseña a Marx a partir del hombre sensitivo concreto, no de la autoconciencia. En la concepción monística el hombre es la causa de la religión, es el sujeto y el objeto de la religión; la religión es una proyección, al exterior, de los deseos interiores del hombre. Pero superando a Feuerbach, Marx descubre que el hombre causa de la religión, es un ser social, que el hombre real es comprensible únicamente en sus implicaciones sociales y que por tanto, solamente como *ser social* debe ser visto como causa de la religión. En definitiva, la religión, como todas las ideas, depende de determinados tipos de organización social. Así Marx llega a la *inversión de Hegel*: este deducía al hombre a partir de Dios, Marx deduce a Dios a partir del hombre social y pone al revés la relación hegeliana entre sujeto y predicado, entre causa y efecto, entre idea y naturaleza; pero mantiene y mantendrá para toda la vida la concepción filosófica monística y dialéctica de Hegel<sup>6</sup>.

## 2. "Teoría - ideología - fenómeno", "opio del pueblo"

Llegado a su concepción definitiva en esta materia, Marx define a la religión como "teoría-ideología-fenómeno"<sup>7</sup>.

Como *teoría* es un producto del espíritu humano que sigue, reduplica y reproduce la actividad material. El *principio* de la teoría religiosa es "la heteronomía del espíritu humano"<sup>8</sup>, una negación de la autonomía del hombre, una afirmación radical del dualismo que la filosofía demuestra falso y supera en el monismo.

<sup>5</sup> Cfr. Tesi dottorale Verso la fine la proposizione conclusiva dice: "Prometeo è il più nobile e santo martire del calendario filosofico", cfr. A. Sabetti, op. cit. p. 334.

<sup>6</sup> Soprattutto nella celebre introduzione all'opera *Per la critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, del 1844, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1950, p. 37.

<sup>7</sup> Ivi

<sup>8</sup> Marx lo afferma già nelle *Osservazioni sulle più recenti istruzioni prussiane riguardanti la censura*, emanate nel 1841.

Como *ideología* la religión es una teoría puesta al revés, falsa porque falsamente hace derivar el ser empírico de un ser espiritual, el mundo visible del mundo invisible de las ideas, la naturaleza del espíritu. En la religión ese hombre viene dominado por las "invenciones de la propia cabeza". La religión es para Marx siempre la ideología más alejada de la realidad y por tanto la menos válida.

Definiendo como *fenómeno* a la religión, Marx expresa la propia idea central sobre el tema. La religión no es únicamente un producto espiritual, y por tanto derivado (teoría), un modo falso de pensar (ideología), sino que manifiesta y expresa adecuadamente la realidad social concreta que la produce. La religión es esencialmente dualística, puesto que la realidad social que la produce es una realidad lacrada; la religión no posee una propia historia autónoma sino que sigue los cambios sociales. La religión cesará cuando la actividad del hombre se libere del dualismo entre hombre y naturaleza (el comunismo)<sup>9</sup>, y la armonía futura entre hombre y naturaleza es ley y es el fin de la historia.

La crítica de la religión es la crítica de aquel mundo al revés que la produce.

Esta triple definición se ve completada en Marx por una apreciación donde se lee, al pie de la letra, la célebre expresión "opio del pueblo"<sup>10</sup>. Esta apreciación parte de la siguiente tesis: la religión no tiene una causa en sí misma sino que proviene de un mundo en el cual impera el dualismo, la religión expresa esta realidad, la religión no tiene historia ni valor propio.

El mundo dominado por la alienación es el mal radical que es preciso eliminar y la religión, que expresa y reproduce esta alienación, es igualmente perversa. Por otra parte la dialéctica que está en la base de su pensamiento obliga a Marx a ver en la religión también algunas cosas positivas.

<sup>9</sup> "Il riflesso religioso del mondo moral non potrà sparire che quando le condizioni del lavoro e della vita pratica presenteranno all'uomo rapporti trasparenti e razionali con i suoi simili e con la natura", cfr. K. Marx, *Il Capitale*, Roma 1964-65, vol. I, pp. 111-112.

<sup>10</sup> Sempre nella già citata opera *Per la critica alla filosofia hegeliana del diritto*. Cfr. Marx-Engels, *Socinenija*, Mosca 1955, vol. I, pp. 414 e 415.

Como *teoría* es un instrumento de que se sirve el hombre para comprender y dominar el mundo ("la teoría general de este mundo... su modo consolatorio universal... el suspiro de la creatura oprimida... la protesta contra la miseria real"<sup>11</sup>), en último análisis tiene algo de positivo.

Por otra parte, la religión sanciona este mundo tan mal organizado (es "el solemne complemento de este mundo... la aureola de este valle de lágrimas... la sanción moral y la justificación de este mundo"<sup>12</sup>), es utilizada por la autoridad estatal para oprimir a los trabajadores. Para reasumir esta ambivalencia dialéctica de la religión, Marx la define "opio del pueblo" sin atribuir especial peso a esta frase que no es harina de su costal y que a continuación debería conquistar una importancia inmerecida.

Las *conquistas* de esta crítica juvenil de la religión no fueron después modificadas en la obra posterior de Marx; se precisó únicamente el análisis justificativo de las condiciones sociales de la religión<sup>13</sup>.

"Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud antigua, magnificado la servidumbre de la gleba en la edad media y en caso de necesidad se orientan a defender, si bien torciendo un poco la boca, la opresión del proletariado"<sup>14</sup>. El cristianismo es la religión enemiga de la naturaleza y del cuerpo; el cristianismo es el complemento necesario de la sociedad burguesa<sup>15</sup>. Marx presenta una explicación económica de la religión<sup>16</sup>, llega a ilustrar detalladamente el papel de dinero como factor mediador en la sociedad capitalista a través de la analogía con Cristo mediador entre Dios y los hombres.

11 Ibidem

12 Ibidem

13 Cfr. Werner Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969, p. 118.

14 Cfr. *Il comunismo del Rheinischer Beobachter*, in Marx-Engels, Soc., cit., vol. IV, pp. 204-205.

15 Cfr. Johannes Kadenbach, op. cit., p. 206.

16 Cfr. ad es. *Il Capitale*, op. cit.: prefazione alla prima edizione del Libro Primo, p. 34; libro I: pp. 103-112; 113-114; 679-680; 707-708; 777-779; 807; 814-816.

Afirma que la religión es una mistificación de la praxis alienada y sostiene que en cuanto esta última sea liquidada, se tendrá la desaparición también de la religión: "la esencia de la religión es una falta, un déficit"<sup>17</sup>. Más aún, para Marx el ateísmo no basta en cuanto es el último grado del ateísmo, el ateísmo es la admisión negativa de Dios<sup>18</sup>. El ateo niega a Dios y proclama la esencialidad del hombre y de la naturaleza, únicamente a través de la negación: hombre y naturaleza tienen para él valor absoluto, únicamente a través de la mediación de la negación de Dios. Al contrario la filosofía de Marx no tiene necesidad de tales mediaciones: parte directamente de la naturaleza que se funda en sí misma sobre el hombre, por tanto ha superado también el ateísmo. Por esto Marx obtuvo que una "Sección de los ateos socialistas" no fuera aceptada en la internacional, afirmando que esta "no admitía secciones teológicas"<sup>19</sup>. Para Marx la libertad de conciencia es únicamente una tolerancia respecto de todas las religiones posibles mientras el trabajador debe "liberar la conciencia del espectro religioso"<sup>20</sup>.

Retomando del estudio general de los escritos de Marx y de pocos pasajes aquí recordados, resulta claro lo que sigue:

- a. La cuestión religiosa tiene un alcance central en la maduración del pensamiento.
- b. La cuestión religiosa queda resuelta por él, negando radicalmente la religión y sobre todo el cristianismo que representa la forma de religión más elevada y por esto, más que cualquier otra, encarna su esencia negativa.

17 Cfr. Karl Marx, "Il problema ebraico", in *Scritti politici giovanili*, op. cit., pp. 357 e sgg.

18 Cfr. K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, Roma, 1954, pp. 118-119.

19 Cfr. Johannes Kadenbach, op. cit., p. 212.

20 Così nella *Critica al Programma di Gotha*, cfr. Marx-Engels, *O religii*, Mosca 1955, p. 111.

21 "I principi sociali del cristianesimo trasferiscono in cielo la ricompensa di tutte le infamie e pertanto giustificano la persistenza di queste infamie sulla terra" (...) "I principi sociali del cristianesimo predicano la virtù, il disprezzo di sé, l'abbiezione, l'assoggettamento, la sottomissione: in breve tutte le qualità della canaglia", Cfr. K. Marx-F. Engels, *Il catechismo dei comunisti*, Milano 1945, pp. 159-160.

- c. Marx postula incluso la superación del ateísmo, en cuanto quiere ser más radical que este último.
- d. El *ateísmo* (el término es insuficiente) pertenece a la esencia más profunda del pensamiento de Marx. La conducta más o menos social o antisocial de la Iglesia no lo modifica<sup>22</sup>.
- e. En la sociedad futura, proyectada por Marx, no hay puesto para la religión.

En este sentido los marxistas han seguido fielmente y han desarrollado ulteriormente el pensamiento del maestro.

Ya Engels obra conscientemente el pasaje de la "filosofía del proletariado a la del Weltanschauung proletaria"<sup>23</sup>. Esta última es una concepción "científica" del mundo donde el ateísmo viene a ser elevado a ciencia, como parte integrante, constitutiva y obligatoria del marxismo, y en este último, la dialéctica materialista adquiere la función y el valor de una ontología.

Pertenece a Engels la definición de la religión que los soviéticos llaman *clásica*: "Toda religión no es otra cosa sino el reflejo fantástico en la cabeza de los hombres de aquellas fuerzas exteriores que dominan por encima de ellos en vida cotidiana, un reflejo en el cual las fuerzas terrestres asumen la forma de ultraterrenas"<sup>24</sup>.

Engels trató difusamente de las raíces sociales de la religión y trazó el cuadro que después se convirtió en algo paradigmático del mar-

<sup>22</sup> Típica a questo riguardo la lettera di Marx ad Engels del 25 settembre 1869, dopo una visita in Rinania, dove il vescovo Ketteler si era impegnato nella questione operaia. Scrive Marx: "Durante questo giro per il Belgio, il soggiorno ad Aquisgrana ed il viaggio su per il Reno mi sono convinto che si deve procedere con tutta energia contro i preti, specialmente nelle regioni cattoliche. Agirò in questo senso attraverso l'Internazionale. Quei cani ci vettono con la questione operaia dove sembra loro conveniente (ad esempio il vescovo Ketteler a Magonza, i preti del Congresso di Düsseldorf, eccetera). Cfr. Marx-Engels, *Carteggio*, Roma 1951, vol. V, p. 410.

<sup>23</sup> Cfr. Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, München 1967.

<sup>24</sup> Cfr. F. Engels, *Dühring bouleverse la science*, Paris 1946, vol. III, p. 108.

xismo, de la evolución de la religión desde los pueblos primitivos pasando por el politeísmo hasta el monoteísmo. Engels incluye conscientemente en el marxismo ateo el elemento ateo-positivístico que se convertirá en algo cada vez más importante<sup>25</sup>.

Lenín lee a Marx —sobre todo en este punto— a través de Engels.

Apela expresamente a los materialistas ateos del siglo XVIII, pone en el mismo plano idealismo y religión, define ya la materia en función anti-idealística y atea, impre un carácter agresivo y polémico al ateísmo. Toma el dicho marginal de Marx que la religión es *opio del pueblo* y hace de ella la *pedra angular* de la concepción marxista de la religión; más aún, modifica el dicho como sigue: "la religión es opio para el pueblo. La religión es una especie de camisa de fuerza del espíritu en la cual los esclavos del capital anegan su dignidad humana, su derecho a una existencia apenas digna del hombre"<sup>26</sup>. "El marxismo considera a todas las religiones y a las iglesias actuales todas y cada una de las organizaciones religiosas, siempre como órganos de reacción burguesa que sirven para proteger la explotación y el embrutecimiento de la clase trabajadora"<sup>27</sup>. La rabia antirreligiosa de Lenín alcanza el ápice en la conocida carta a Gor'kij, el cual, en el ámbito del socialismo quería crear una nueva religión, el así llamado *bogostroitelstvo*. Escribe Lenín: "precisamente porque toda idea religiosa, toda idea de cualquier señor Dios es un oprobio nefando aceptado por la democracia burguesa con particular tolerancia (frecuentemente incluso con simpatía) —precisamente por esto es el oprobio más peligroso y la peste más contagiosa. Millones de errores, bajezas, violencias y contaminaciones de naturaleza física pueden ser más fácilmente reconocibles por las masas y por tanto son mucho menos peligrosas que la idea del *buen Dios* envuelta en espléndidos vestidos ideológicos"<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cfr., ad esempio, Marx-Engels, *Il catechismo dei comunisti*, op. cit., p. 157, nonché Henry, *Les grandes textes du Marxisme sur la religion*, Paris, 1946, p. 93.

<sup>26</sup> Cfr. Lenin, *Sulla religione*, Roma 1949, pp. 12-13.

<sup>27</sup> Ibidem

<sup>28</sup> Cfr. Lettera del novembre-dicembre 1913 in Lenin, *Socinenija*, IV ediz. Mosca 1946, vol. 35, pp. 92-94, nonché vol. 13, pp. 411-417.

### 3. Nuova comprensione della religione per parte di alcuni marxisti

Una nuova costellazione politica e il dialogo hanno apportato apparentemente nuovi elementi alla comprensione della religione da parte di alcuni marxisti.

Garaudy afferma decisamente che "l'oppio del popolo" non è una "definizione dell'essenza della religione, ma che corrisponde solamente a una esperienza storica innegabile"<sup>29</sup>. La religione è più di un riflesso e per tanto ideologia esplicativa e giustificante della società sfruttatrice "è anche protesta e per tanto "búsqueda di una superazione della infelicità, non solo un modo di pensare ma anche un modo di agire"<sup>30</sup>. "La tesi secondo la quale la religione, in tutti i tempi e in tutti i luoghi scatta al uomo dalla azione del lavoro e della lotta, è una contraddizione flagrante con la realtà storica"<sup>31</sup>. Per Garaudy, il cristianesimo pone questioni essenziali all'uomo, e in questo si avvia al marxismo; però proporziona risposte mistificate. Da lì, nonostante la parziale rivalutazione della religione, il principio ateo nel marxismo rimane in piedi, e anzi, si converte in un componente essenziale del suo umanismo.

Ernst Bloch, più di qualsiasi altro marxista, conosce e assume elementi religiosi e teologici<sup>32</sup>. Però anche la accetta, se bene in forma molto differenziata, la critica fatta da Marx alla religione: "La meta di tutte le religioni superiori era una terra dove corrono latte e miele reale e simbolicamente; la meta dell'ateismo, che rimane dopo le religioni è assolutamente identica senza Dio, però con il volto scoperto del nostro Absconditum e della salvezza latente in questa difficile terra"<sup>33</sup>.

Luporini, nel dialogo tra cristiani e marxisti organizzato dalla Paulus-Gesellschaft in Herrenchiemsee nel 1966, affermò per

<sup>29</sup> Roger Garaudy, *Marxisme du XX siècle*, Paris 1966, p. 154.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 153-154.

<sup>31</sup> Ivi, p. 154.

<sup>32</sup> Werner Post, op. cit., p. 261.

<sup>33</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959, vol. III, P. 1550.

una parte che il marxismo in quanto metodo critico della realtà sociale, non è competente in confronto con la religione in quanto relazione tra l'uomo e un essere trascendente; aggiunse, senza embargo immediatamente, che per i marxisti questo essere trascendente naturalmente non esiste<sup>34</sup>. Questa ultima posizione sembra tipica per gli ultimi sviluppi del marxismo sul tema della religione: Le tesi di Marx si profilano e si reinterpretano, si reattivano, ma non si rifiutano. La religione si rivaluta, si reapprecia nella sua funzione essenziale; al tempo stesso l'ateismo marxista di postulato permane e alla religione si le profetizza una morte sicura, ojalá non come conseguenze di pressioni esterne, ma per consunzione interna e morte naturale dovuta alla comunizzazione della società<sup>35</sup>.

Per concludere queste considerazioni, diamo ancora un nome: Milan Machovec, marxista ceco, professore di filosofia a Praga, lontano dalla insegnanza dopo la invasione sovietica e che ancora vive in Cecoslovacchia. Nei primi mesi di quest'anno (1973) si pubblicò il suo ultimo libro che ha come titolo "Gesù per gli atei"<sup>36</sup>. Andiamo a prendere solo alcuni pensieri di questo libro. "A 50 anni della rivoluzione marxista nella pratica, nessuno può semplicemente *aspettare* con tanta intensità e *semiescatologicamente* come in passato, che la espropriazione della proprietà privata (...) possa avere conseguenze paradisiache, produrre un'esistenza *completamente diversa* e stia disposto fino al punto di offrire a cada

<sup>34</sup> Cfr. "Aggiornamenti sociali", 1966, n. 7-8, pp. 509 e sgg.

<sup>35</sup> L'incompatibilità tra comunismo e religione viene costantemente sottolineata dai teorici marxisti delle più diverse tendenze: così, ad esempio, Branko Bosnjak afferma che "La religione si trova in costante opposizione e negazione del socialismo marxista poiché essa spiega i problemi dell'uomo, della società e della storia in senso teocentrico, con il che cade ogni fondamento del vero umanesimo", cfr. *La rivolta di Praxis*, Milano, 1970, p. 160. Parimenti nell'Unione Sovietica i teorici più aperti, come il Timofeev, pur mettendo in risalto il diverso ruolo della religione in una società socialista rispetto a quello che essa svolge in una società capitalista, concludono che "ciò non significa che una valutazione fortemente negativa delle organizzazioni religiose possa essere oggi mutata in positiva od anche in neutrale" Cfr. V.D. Timofeev, *Social'nye principy kommunizma i religii*, Mosca 1969, p. 195. È altresì opportuno sottolineare come tale diversa valutazione della funzione della religione in una società socialista debba essere messa in relazione con la politica estera sovietica; cfr. sull'argomento: W. Fletcher in "Russia Cristiana" 1971, 118, P. 41 e sgg.

<sup>36</sup> Milan Machovec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart-Berlin 1972.

uno todas las bellezas y los goces posibles"<sup>37</sup> También en las filas del marxismo "el momento moral asumirá de año en año un papel siempre más importante, y esto acerca de nuevo a los marxistas a la problemática del primitivo cristiano"<sup>38</sup>. "Cuanto mayores y más profundas son las exigencias que el marxista se plantea así mismo y al enorme alcance de la propia tarea, cuanto más se es marxista, tanto más profundamente puede aprender de la tradición judeo-cristiana y saludar en el cristianismo un aliado potencial y un hermano"<sup>39</sup>. Por esta razón Machovec estudia con simpatía la persona y la obra de Jesús. Lo hace como marxista y por esto "sin obrar lo más mínimo con la hipótesis de lo sobrenatural y de lo milagrosos"<sup>40</sup>. Alaba a Jesús más que cualquier otro hombre, y lo juzga como un modelo válido hasta hoy, porque "es como un mensajero que anuncia la exigencia actual que presenta al hombre el advenimiento del Reino futuro"<sup>41</sup>. Machovec reduce la cristología a pura jesuología, emplea las hipótesis más ingeniosas para reinterpretar el evangelio quitándole la corteza del transcendente.

También para este marxismo humanístico seriamente preocupado de los problemas morales el marxismo es absolutamente ateo.

Es verdad que ningún marxista fiel a la idea inspiradora central del maestro puede dejar de ser ateo y que ningún marxista serio acepta en este punto las tesis de ciertos católicos que se esfuerzan vanamente en demostrar cómo el ateísmo no es esencial al marxismo.

#### 4. La "Libertad religiosa" en los países comunistas

El problema de la antirreligiosidad del marxismo no se agota en el examen de las proposiciones doctrinales de los teóricos del marxismo, en su formulación y en su desarrollo leninista, constituye la doctrina oficial del Estado.

<sup>37</sup> Ivi, p. 13.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 19-20.  
Cfr. sull'argomento, Giovanni Codevilla, *Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica*, Milano

<sup>40</sup> Ivi, p. 269.

Ahora bien, esto es tanto más necesario cuanto que la teoría marxista constante e ininterrumpidamente subraya en particular valor atribuido a la praxis enfrente de la teoría.

No haremos referencia ni a China ni Albania en donde, por otra parte, el reciente proceso frente a un sacerdote reo de haber bautizado a algunos niños, concluyó con una sentencia capital y volvió a plantear en términos dramáticos el problema de un ateísmo militante y agresivo, sino que nos limitaremos a algunas consideraciones sobre Yugoslavia y la Unión Soviética. Tales Estados por su colocación en el arco de los Países Sociales, confieren a las consideraciones que siguen un valor paradigmático.

Pues bien en la Unión Soviética, como en el resto más o menos marcadamente de todos los países socialistas, el ateísmo de estado con su pretensión total y onnicomprensiva, confiere al Estado mismo un carácter confesional<sup>42</sup>. El análisis de la legislación soviética en materia religiosa pone claramente a la luz, que no es propiamente objeto de la tutela por parte del ordenamiento político, el principio de la libertad religiosa sino precisamente el de la libertad de ateísmo<sup>43</sup>. Y esto exactamente, porque el concepto de libertad de conciencia se interpreta en términos marxistas: "la libertad de conciencia burguesa no es nada más que tolerancia de todas las clases posibles de conciencia religiosa, mientras el partido obrero tiende a liberar la conciencia del estupefaciente religioso"<sup>44</sup>. Y no podía ser de otra manera<sup>45</sup>. No sólo: toda la legislación soviética se presenta como abiertamente discriminatoria frente a los creyentes a quienes se les prohíbe toda forma de actividad religiosa que desborde la mera participación en los ri-

<sup>41</sup> Ivi, p. 99.

<sup>42</sup> Cfr. sull'argomento, Giovanni Codevilla, *Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica*, Milano 1972, pp. 57 e sgg.

<sup>43</sup> Ivi, p. 87 e sgg. e fonti ivi citate.

<sup>44</sup> Cfr. Kiricenko, *Svoboda sovesti v SSSR*, Mosca 1961, p. 35; altresí *Komsomol'skaja, Pravda* 8 dicembre 1966 e costantemente tutta la teorica sovietica in materia.

<sup>45</sup> Cfr. Giovanni Codevilla, *Alcune considerazioni sulla concezione sovietica dei diritti di libertà*, in "Verifiche" 1972, n. 2, p. 59 e sgg.

tos<sup>46</sup>. Los creyentes, por lo demás, se ven limitados en sus derechos públicos (capacidad de cargos públicos, e impedimento en los derechos electorales pasivos<sup>47</sup>, civiles (derecho a la honra, prohibición de enseñanza<sup>48</sup>), y familiares<sup>49</sup> privación de los poderes de patria potestad), mientras la constitución de nuevas asociaciones religiosas, de las cuales desde hace muchos años no se tiene noticia, se remite a la mera discrecionalidad del poder público<sup>50</sup>.

No hay duda de que en Yugoslavia la Iglesia y los Creyentes, después de las violencias sufridas en los primeros años del régimen comunista, se han ya llegado a encontrar en una situación mejor que respecto de la Unión Soviética, pero debemos, a pesar nuestro, constatar cómo la propaganda antirreligiosa, que por otra parte no ha cesado nunca, haya sido reemprendida con particular fuerza en estos últimos meses<sup>51</sup>. En esta fase de pesado endurecimiento del país, mientras coherentemente subrayan, por ejemplo, la imposibilidad para los creyentes de ser miembros del partido<sup>52</sup> y de desarrollar actividades educativas<sup>53</sup>. Al mismo tiempo, los órganos competentes Yugoslavos, están estudiando la reforma de la legislación en materia religiosa, y desde las primeras comunicaciones verbales, proporcionadas por ellos, debemos constatar cómo tales modificaciones constituirán un evidente acercamiento a la legislación soviética en la materia, especialmente por lo que se refiere al principio de la libertad de conciencia, al ámbito de actividades de las asociaciones religio-

---

<sup>46</sup> Cfr. Giovanni Codevilla, *Stato e Chiesa*, op. cit., p. 160 e sgg.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 38, 302.

<sup>48</sup> Ibidem e pp. 184 e sgg.

<sup>49</sup> Ibidem e pp. 225 e sgg.

<sup>50</sup> Ivi p. 145 e sgg.

<sup>51</sup> Si vedano ad esempio le "Novosti" di Belgrado di marzo aprile 1973 e la stampa in generale, ad es. "Cik" del 4 marzo 1973.

<sup>52</sup> Cfr. ad esempio, "politika" (di Belgrado) del 27 febbraio 1973.

<sup>53</sup> Cfr. ad esempio, "Slobodna Dalmacija" del 13 ottobre 1972 ed in generale il "Glas Koncila" di questi ultimi mesi che riporta frequentemente notizie in materia.

sas (la actividad de las parroquias será sustancialmente limitada a las funciones religiosas, con exclusión de toda actividad educativa, caritativa, cultural etc). Y la prohibición para los creyentes de desarrollar actividades de carácter educativo.

## 5. Conclusión

En conclusión no queda sino afirmar la coherencia lógica del pensamiento y de la acción marxista y poner en guardia aquellos que se obstinan en ver en la teoría y en la experiencia histórica del socialismo el abandono de aquel ateísmo militante y agresivo que es parte integrante de todo el pensamiento marxista.

### III

#### RELACION ENTRE ANALISIS MARXISTA E IDEOLOGIA MARXISTA

*Mons. Alfonso López-Trujillo*

Este problema "teórico" tiene complejas y delicadas resonancias prácticas. Al menos en América Latina, es este un problema de gran actualidad. No faltan sectores de cristianos que creen poder acelerar su compromiso político en orden al cambio radical de las estructuras injustas con la plena utilización del análisis Marxista. Juzgan que el sistema marxista es plenamente separable de su ideología, en aquellos puntos en que ésta aparecería como incompatible con las exigencias de la fe cristiana. Otros juzgan que estas discusiones son artificiales y que sólo buscan disminuir el vigor revolucionario. El único problema del Análisis Marxista estribaría en aceptar o no la realidad de su eficacia. Hay también sectores que quisieran tener elementos de juicio para superar un interrogante de tanta trascendencia. El problema es, pues, importante y su tratamiento urgente. No se sitúa sólo en la perspectiva del diálogo con los marxistas si no que, es lo novedoso, se nos presenta como exigencia de diálogo con algunos sectores cristianos.

Estas breves consideraciones que servirán quizás de materia para discusión posterior están estrechamente ligadas con el tema de la siguiente relación. Entre aquel tema y éste hay una necesaria complementariedad, lo cual explica que en algunos puntos pueda haber recíprocas invasiones y repeticiones.

##### I. Análisis marxista

Una de las dificultades con que tropezamos en nuestro Continente radica en que no siempre se establece con claridad lo que se entiende

por Análisis Marxista. En algunas circunstancias suele tomarse por tal lo que no es sino un diagnóstico de nuestras estructuras injustas. En ocasiones esta identificación tiene un empleo táctico. Puede ser quizás sólida esta descripción de lo que es el Análisis Marxista: es el método de conocimiento (sociológico, histórico, económico, político, etc), de las estructuras, funcionamiento, leyes y evolución de la sociedad (capitalista). Tal método exige la utilización de medios e instrumentos cuyo valor científico sustentan los marxistas. En este núcleo fundamental me parece que coinciden la enseñanza de Marx y las posteriores interpretaciones<sup>1</sup>

Estimamos que esta descripción tiene apoyo en el texto clásico del Prólogo a la *"Crítica de la Economía Política"*, en el cual se encuentra lo fundamental del análisis marxista<sup>2</sup>. En él se presentan nociones esenciales del Análisis Marxista: *infraestructura* ("base real"), *superestructura modo de producción* (integrado en la infraestructura, el cual incluye a su turno las *fuerzas productivas y las relaciones de producción*); "era revolucionaria", que nace de la oposición entre estas últimas.

Este texto, "resultado general al cual he llegado... hilo conductor de mis estudios", —como advierte Marx—, y que en confesión de E. Balibar, "ha nutrido toda la reflexión marxista", ha sido objeto de no pocas interpretaciones, especialmente para contrarrestar la objeción de "economismo"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Lenin, comentando a Marx, habla de "el Análisis científico del régimen burgués contemporáneo, por la explicación de la necesidad de la explotación, por el estudio de las leyes de su desarrollo", Lenin, *Quiénes son los Amigos del Pueblo?*. P. 60.

<sup>2</sup> El texto se incluye como anexo al final del trabajo.

<sup>3</sup> No tenemos tiempo para referirnos a estas interpretaciones, las cuales no alteran nuestra tarea. Engels, declara en la carta a Bloch que Marx y él son culpables de que se haga "más hincapié del debido en el aspecto económico". Althusser, quien enriquece el Análisis con el concepto de *sobredeterminación* (especificación de la contradicción por formas y circunstancias históricas concretas, en la interacción entre infraestructura y superestructura), no parece, sin embargo, que resuelva el problema de un cierto "economismo" ya que lo económico sigue siendo determinante "en última instancia". El estudio de las condiciones en su lugar y momento, lo cual le es tan propio, o según las indicaciones de Mao, "el desplazamiento y la condensación" son descubiertas y leídas en el marco de las contradicciones del modo de producción.

Se insinúa además en el texto que tenemos delante un elemento central del análisis, proveniente del desplazamiento entre fuerzas de producción y relaciones de producción, a saber: la *lucha de clases*, en sus distintas etapas<sup>4</sup>.

La lucha de clases es inseparable de este análisis. Marx se encarga de recordar que su mérito no estriba en haber descubierto la existencia de las clases, ni su lucha, sino en señalar, en una perspectiva dialéctica "que la existencia de las clases se liga sólo con una de las fases del desarrollo histórico determinado de la producción", que conduce a la dictadura del proletariado y a la abolición de todas las clases en una sociedad sin clases<sup>5</sup>. En nuestro texto se destacan *dos puntos*: a) una conmoción "de todo el enorme edificio" social, por el cambio de los fundamentos económicos; b) la toma de conciencia de este conflicto que es *empujado hasta el fin*<sup>6</sup>.

Supuesto lo anterior podría describirse en forma más amplia el Análisis Marxista así: es el método de conocimiento de la realidad social en la que partiendo del modo de producción y por la colisión entre fuerzas y relaciones de producción, surge la era revolucionaria por la lucha en la que se traban las clases antagónicas, la cual conduce a la dictadura del proletariado y al socialismo. Indaguemos ahora sobre la relación entre este análisis y la ideología marxista.

Advirtamos, en primer lugar, que tomamos el término "ideología" en el sentido de estructura teórica, de doctrina, o de filosofía marxista<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Un poco más adelante, en el mismo párrafo, Marx alude a este "antagonismo no individual" que procede del antagonismo del proceso social de producción.

<sup>5</sup> Carta a J. Weydemeyer, 5 Marzo de 1852.

<sup>6</sup> Estos aspectos suministran la base de la distinción que hace Marx entre clase "en sí" y "para sí", caracterizando la primera por la situación frente a la estructura económica, y la segunda, por su activa participación política, como observa en la *miseria de la filosofía*. Esta distinción corresponde a la que algunos intérpretes formulan entre: "situación de clases" y "posición de clases". En este último sentido, el más significativo, es la misma lucha la que da nacimiento a la clase. Poulantzas, indica que las clases "ne sont possés que dans leur opposition".

<sup>7</sup> No empleamos el término en el sentido peyorativo que le da el Marxismo, para el cual las ideologías no son representaciones objetivas, científicas, del mundo, sino represen-

Es necesario profundizar en el estudio de esta relación, lo cual se hará en la discusión posterior, ya que como expresa Pablo VI, el Marxismo se presenta hoy "en una forma más atenuada y seductora para el espíritu moderno, como un riguroso método de examen de la realidad social y política, como el vínculo racional y experimentado por la historia entre el conocimiento teórico y la práctica de la transformación revolucionaria"<sup>8</sup>.

## 2. Relación

a. No nos situamos aquí en una afirmación abstracta de una relación presumiblemente existente entre todo sistema doctrinal con su visión global del mundo, del hombre y de la historia, y los instrumentos conceptuales de que se sirve para estudiar la sociedad. En todo análisis social hay un horizonte conceptual de percepción; hay una cierta filosofía desde la que se formulan ciertas interpretaciones<sup>9</sup>. El *materialismo histórico* se presenta como una *teoría científica* que proporciona los medios que nos permiten lograr un conocimiento científico de los objetos concretos<sup>10</sup>.

Un sistema que tiene entre sus ascendientes al mismo Hegel, hereda también su visión unitaria. Es algo defendido por los intérpretes marxistas<sup>11</sup>. Más allá de estas afirmaciones que podrían aparecer como muy generales, intentemos ver en qué aspectos concretamente se cifra esta relación.

---

taciones llenas de elementos imaginarios que expresan deseos, esperanzas, nostalgias y que más que descubrir, cubren u ocultan la realidad. La persuasión está marcada por la ideología. La ideología, en el sentido marxista, es la conciencia justificadora de la situación de dominación. El marxismo, en cambio, se presenta como ciencia. Lenin, refiriéndose al valor científico del Análisis Marxista, señala que Marx quiso "sólo colocar piedras angulares de la ciencia".

<sup>8</sup> Octog. Adv., No. 32.

<sup>9</sup> En este sentido la oposición que Marx hace entre "interpretar" y "transformar" es más retórica que real, como se puede observar en el concepto de *praxis*. Lo que rechaza es la interpretación "idealista". En la *praxis*, el sujeto construye activamente el objeto. Como expresa en la "Sagrada Familia": "para realizar las ideas se necesitan los hombres que pongan en obra una fuerza práctica".

<sup>10</sup> De lo contrario sería teoría "amputada". Habría que tener presente aquí la distinción que brinda Althusser entre *conceptos teóricos* y *conceptos empíricos*.

<sup>11</sup> "El marxismo forma una doctrina *total y armónica*, en la que se distinguen tres partes integrantes: la filosofía, la economía política y la teoría del socialismo científico. Las

b. Hay presupuestos *teóricos*, (medulares) en la ideología marxista que son una aplicación regional de la *dialéctica*. No es el descubrimiento de los conflictos sociales lo característico del aporte de Marx, punto por él reconocido<sup>12</sup>, sino su montaje dialéctico.

La drástica *reducción* del análisis, o la prevalencia tan acentuada que resulta excluyente, al mundo económico (aunque no niegan la recíproca interacción entre infraestructura y superestructura) es una opción obvia en la dialéctica materialista, como revancha contra las exageraciones del idealismo.

El diagnóstico de la sociedad es hecho (y *debía* hacerse) en clave dialéctica, señalando las contradicciones antagónicas primero en el nivel económico y luego entre las clases, con lo cual pretende leer e interpretar toda la historia<sup>13</sup>.

Algo muy característico, es bien conocido, de la dialéctica marxista, es la dialéctica del hombre y la naturaleza, en donde se inserte la visión hegeliana del trabajo y de la alienación. Es este un ingrediente esencial de su concepción humanista. Es lógico, entonces, situar en la dialéctica del trabajo la contradicción central y fatal, causada por la no-poseción de los medios de producción, es decir por unas relaciones o circunstancias de producción viciadas. La temática de los manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, son premisas filosóficas de su Análisis, y más particularmente el señala-

---

tres se hallan interna e inseparablemente unidas entre sí. La unidad interna, la integridad, la férrea lógica..., cualidades todas que hasta los enemigos de la doctrina de Marx se ven obligados a reconocer, se deben a la aplicación de un método único, de una misma concepción del mundo y cada una de sus partes integrantes" (Konstantinov. F.V., *Fundamentos de la Filosofía Marxista*, Ed. Grijalbo, México, 2, ed. 1965, p. 9. Coincide con lo sustentado en el *Tratado de Filosofía Marxista*: "La filosofía marxista leninista, como concepción científica del mundo, incluye la idea integral, dialéctica y materialista, sobre la naturaleza, la sociedad y el conocimiento" (Rozhin V.P., *Tratado de Filosofía Marxista*, ed. Sudamérica, T.I.p. 98).

<sup>12</sup> Realidad conflictiva aceptada por la sociología, cf. Coser L., *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*.

<sup>13</sup> Marta Harneker da esta definición de la teoría marxista de la historia: "Es un estudio científico de la sucesión discontinua de los diferentes modos de producción en los conceptos elementales del materialismo histórico". Se ve, entonces, que entre Análisis Marxista y materialismo histórico la distinción es en exceso tenue o inexistente.

miento de la alienación económica como causa de todos los males. En esta visión filosófica<sup>14</sup> se encuentran, en germen, planteamientos posteriores.

Se observa una *distinción* de grados o niveles de cercanía con la realidad entre filosofía, análisis y praxis, pero no una *separabilidad*. La ideología impregna el análisis, le ofrece sus "instrumentos" y lo condiciona para privilegiar y seleccionar en forma discriminatoria aspectos de la realidad. En este sentido la filosofía marxista tiene rasgos de "ideología" en cuanto oculta o distorsiona la realidad, unidos a aspectos científicos<sup>15</sup> que derivan de la atenta observación la situación caótica y convulsionada de su tiempo.

Existe en esta visión una activa reciprocidad entre infraestructura y superestructura, y más concretamente entre la alienación económica y la alienación religiosa, tanto en el orden de la causalidad como en el de la solución definitiva, ya que la abolición de la propiedad privada es la necesaria mediación tanto para el "humanismo teórico" como para el "humanismo práctico". Al respecto podría haber una cierta separabilidad entre Análisis Marxista y ateísmo, fundada quizás en la útil distinción entre ideología y corriente o movimiento histórico? La anterior relación debe abordar este tópico. Queda en pie al menos para América Latina, la dificultad de hecho, con no escasas incidencias en una fe no suficientemente madura. Las categorías marxistas y por tanto ciertos instrumentos de análisis no dejan de estar impregnados de una visión *inmanentista*. Es sintomática la presencia de una "neurosis de Iglesia", distante de una adecuada perspectiva histórica de grupos cristianos que se creen en el deber, cuando emplean el Análisis marxista, de presentar la historia de la Iglesia como una global alienación. No tratamos, sin embargo de negar que la Iglesia habría podido ser más decidida en favor de una "Constitutio Libertatis" en la lucha por la justicia.

La impregnación dialéctica, ideológica, del Análisis Marxista es más evidente, quizás en la *lucha de clases*, en sus distintos aspectos:

<sup>14</sup> Hay una iluminación de la realidad, partiendo de los *Manuscritos* en los diferentes pasos allí señalados: 1) Separación del obrero con relación a su producto; 2) la alienación en el acto del trabajo; 3) alienación con relación a la naturaleza; 4) separación del hombre con relación a su propia naturaleza; 5) separación del hombre con el hombre.

<sup>15</sup> Es válida la observación de Octog. Adv. No. 33.

la concepción de *clase proletaria* y en la dialéctica de oposición que conduce a la dictadura del proletariado y del socialismo. Permítanme insinuar la trascendencia pastoral que tienen ciertas invitaciones encendidas y apasionadas a un compromiso cristiano en la lucha de clases marxista so pena de no responder a la eficacia del amor.

La división de la sociedad en *dos* clases y la particular concepción de la clase proletaria parecen provenir más que de una perspectiva sociológica de un basamento filosófico<sup>16</sup>. La exigencia de su dialéctica predisponía a Marx para considerar la sociedad en un antagonismo radical, cargado inclusive de una atmósfera religiosa hegeliana. Antes de ocuparse de la diferenciación en dos grandes grupos por el lugar que "ocupan en el sistema de producción históricamente determinado"<sup>17</sup>, de tal manera que las clases son sujetos portadores (Träger) de determinadas estructuras<sup>18</sup>, precedía toda una reflexión filosófico-mística sobre la clase proletaria. El antagonismo entierra sus raíces en la alienación radical.

Pasamos por encima la cuestión de si es sostenible la existencia de *dos* clases, punto bastante controvertido y en el cual el mismo Marx es resbaladizo<sup>19</sup>, para mirar la carga ideológica que hay detrás de la "clase proletaria".

La *clase proletaria* es portadora de la negación universal y es, por lo mismo, depositaria de la liberación universal. Solamente posee las cadenas y perderlas es el único riesgo de la lucha de clases. En tal posición circulan, laicizadas, categorías religiosas, sobre todo la de la

<sup>16</sup> Marx murió antes de redactar el capítulo del *Capital* dedicado al tema.

<sup>17</sup> Reproducimos la conocida definición que da Lenin de las clases sociales en "*Una gran iniciativa*".

<sup>18</sup> Marx utiliza el término en dos sentidos: a) ser soporte, sostener y b) llevar consigo, ser portador. En la segunda significación se indica que no son las clases las que crean las estructuras sociales sino al contrario.

<sup>19</sup> Advierte las dificultades pero las despacha indicando que son "irrelevantes" para su análisis. Se apela entre los intérpretes a la distinción entre grupo social, clase y fracción de clase. No todos los grupos sociales, observa Marta Harnecker, se constituyen en grupos antagonicos, sino sólo los que participan en forma directa en el proceso de producción. Otros grupos no son propiamente clase.

redención<sup>20</sup>. No es propiamente de un serio análisis sociológico de donde provienen aseveraciones como éstas: "Para que coincidan la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial de la sociedad burguesa, para que una clase valga por toda la sociedad, es necesario que todos los efectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase reciba en sí la repulsa general; es necesario que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como *autoliberación general*"<sup>21</sup>. Y, unos párrafos más adelante, con una verdadera tonalidad mesiánica, afirma que la positiva posibilidad de la emancipación alemana está en "la formación de una clase con *cadena radical*... que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no se comete contra ella ningún desafuero especial, sino el *desafuero puro y simple*..., de una esfera que no puede emanciparse sin emancipar a todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta dislocación de la sociedad como una clase especial es el proletariado"<sup>22</sup>.

La concepción del proletariado tiene entonces una dimensión prevalentemente filosófica, metafísica. Habría que preguntar si puede existir realmente una tal derelicción universal, una negatividad tan universal, y si es válida la identificación que por doquiera hace Marx, para responder a sus premisas, entre asalariado y proletariado<sup>23</sup>.

El sentido dialéctico de esta negación total es exigencia de la lucha de clases, cuya primera condición es la conciencia que ha de tomar la clase proletaria de su propia miseria, (ayudada desde afuera por los intelectuales) con su consecuente espíritu de vindicta. Sólo una clase

<sup>20</sup> Es bien conocido el origen religioso del término *alienación*, derivado del Filipenses 2,7, relacionado con la Kénosis de Cristo.

<sup>21</sup> Marx Carlos, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*, Edit. Grijalbo, México, 1959, p. 12.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>23</sup> Son muy acertadas las observaciones que suministran sobre el particular Cottier y Doguin,

con cadenas radicales puede sepultar a sus sepultureros e inaugurar el fin de todas las alienaciones por la abolición de la propiedad privada.

Por eso, como se afirma en el *Manifiesto Comunista*: "toda la historia ha sido historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotadas, entre clase dominante y clase dominada..."

La ineluctabilidad de la lucha de clases procede no de una discutible ley sociológica sino de una obligada anticipación emanada de determinadas premisas. Por ello no se diluye totalmente una impresión de artificio en la lectura que el Marxismo hace de la historia. En virtud de la dialéctica se sostiene la imposibilidad de modificaciones y de reformas en estructuras injustas. Una superación por una toma de conciencia de las responsabilidades, en una conversión hacia la justicia, están excluidas en la doctrina marxista. No podía ser de otra manera cuando el individuo es visto como "personificación de categorías económicas... y de relaciones de clase determinadas".

Un conjunto de puntos de gran interés sería necesario tener en cuenta en relación con la lucha de clases y muy especialmente la útil distinción que propone el P. Cottier entre *conciencia de clase y lucha de clases*. La conciencia de clase es un dato de una observación atenta de la realidad: "conciencia de pertenecer al mundo obrero, de lo que implica comunidad de destino, de condiciones semejantes de vida y de valores, a la vez que de los sufrimientos y combates ancejos"<sup>24</sup>. Hay un peligroso deslizamiento de esta realidad, a veces conflictiva, hacia la interpretación de la misma en términos de "clase" marxista, en la que todo subordina a una lucha, sin cuartel, total, que busca la aniquilación de uno de los polos antagónicos.

La confusión entre estos dos planos es muy extendida en nuestro Continente.

#### Conclusión:

a. El Análisis Marxista, en sus diferentes fases, está marcado por la filosofía marxista. Puede hacerse distinciones de niveles pero resulta muy difícil o imposible la separación entre Análisis y Filosofía.

<sup>24</sup> Cottier, G., "cuál es el valor del Análisis Marxista?". *Rev. Tierra Nueva*, No. 3, pp. 27-29.

b. Entre Análisis Marxista e ideología existe la más estrecha conexión. Es muy presumible que el cristiano que utiliza este instrumento, por loables compromisos en la lucha por la justicia, reciba en él no sólo el presunto aporte "científico", sino una carga doctrinal que puede poner en riesgo de resquebrajamiento el mundo de su fe.

c. Hay que ayudar al cristiano para que no pierda su sentido crítico y para que sepa distinguir entre un diagnóstico serio de la realidad y un compromiso necesario y legítimo en la lucha por la justicia y lo que es el Análisis Marxista con su consecuente proceso de lucha de clases.

#### ANEXO

"Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le monde de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. Quand on considère ces bouleversements, il faut toujours distinguer deux ordres de choses. Il y a le bouleversement matériel des conditions de production économique. On doit le constater dans l'esprit de rigueur des sciences naturelles. Mais il y a aussi les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques, dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le poussent jusqu'au bout. On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il a de lui-même. On ne juge pas une époque de révolu-

tion d'après la conscience qu'elle a d'elle-même. Cette conscience s'expliquera plutôt par les contrariétés de la vie matérielle, par le conflit qui oppose les forces productives sociales et les rapports de production. Jamais une société n'expire, avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir; jamais des rapports supérieurs de production ne se mettent en place, avant que les conditions matérielles de leur existence ne soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se propose jamais que les tâches qu'elle peut remplir: à mieux considérer les choses, on verra toujours que la tâche surgit là où les conditions matérielles de sa réalisation sont déjà formées, ou sont en voie de se créer. Réduits à leurs grandes lignes, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne apparaissent comme des époques progressives de la formation économique de la société. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du procès social de la production. Il n'est pas question ici d'un antagonisme individuel; nous l'entendons bien plutôt comme le produit des conditions sociales de l'existence des individus; mais les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent dans le même temps les conditions matérielles propres à résoudre cet antagonisme. Avec ce système social c'est donc la préhistoire de la société humaine qui se clot".

Marx, *critique de l'Economie Politique*, Avant-propos, *oeuvres*, I, Bibl. de la pléiade, pp. 272-274.

#### IV

### VALOR CIENTIFICO DEL ANALISIS MARXISTA DE LA SOCIEDAD

*Paul-Dominique Dognin, O.P.*

Habría varias maneras de abordar el problema. Pero, limitado por el tiempo, por una parte, y considerando, por otra, que si hay una *ciencia* marxista de la sociedad y de su desenvolvimiento, se debe buscar ante todo en el *Capital*, me contentaré con examinar aquí el carácter científico de esta obra maestra.

Comenzaré por demostrar que el razonamiento de Marx descansa enteramente en la teoría del valor-trabajo. Evocaré a continuación algunas de las implicaciones de esta teoría. Finalmente mostraré cómo Marx mismo no pudo permanecer fiel hasta el final y se encerró en una contradicción, a mi parecer, sin salida.

(Las cifras entre paréntesis remiten a la traducción del *Capital*, publicada en París por las Ediciones sociales. Las cifras romanas designan el volumen).

#### 1. Valor-trabajo y ciencia económica

Escribe Marx en el tercer libro del *Capital*: Cuando se abandona la "determinación del valor", se abandona "toda base sólida del razonamiento científico" para atenerse a los procesos que caen bajo los ojos "en la apariencia" (IV, 184). La ciencia marxiana de la economía consiste, en efecto, en superar la "apariencia" o el "fenómeno" para atender a la "esencia". "Toda ciencia, escribe todavía Marx, será su-

perflua si la esencia de las cosas y su forma fenomenal coinciden directamente" (VIII, 196).

Precisamos ante todo que por "forma fenomenal" es necesario entender, en definitiva, los *precios* de las mercancías, y que, por "esencia de las cosas", se debe entender el *valor* de esas mismas mercancías. Los precios son determinados por la relación constantemente oscilante de la oferta y la demanda; el valor es determinado por el *tiempo* de trabajo "socialmente necesario" que se objetiviza en la mercancía durante su fabricación.

Ya que la determinación de precios no tiene en apariencia ninguna relación con aquella del valor, Marx no afirma menos (sin jamás probarlo) que la "media" de las oscilaciones recorridas por los *precios* de una determinada mercancía corresponden siempre al valor de aquélla. Más aún, esta "media" es el "principio motor". (Fundamentos de la Crítica de la economía política, tomo I, París, 1967, p. 71) o el "regulador íntimo" (II, 209) de estas oscilaciones. De donde se sigue que la tarea de la ciencia consiste, ante todo, en descubrir esta esencia o esta causa que constituye el valor debajo del fenómeno o este efecto que constituyen en los precios.

No puedo desarrollarlo más. Espero haber dicho lo suficiente para que se comprenda que toda la ciencia marxista depende de la teoría del valor-trabajo y de la distinción subsecuente entre valor y precio. Si el valor no tiene "el trabajo como origen", escribe aún Marx, toda "la base racional de la economía política sería, de hecho, suprimida" (VI, 166).

Antes de pasar al punto siguiente, es aún necesario decir una palabra acerca de lo que Marx llama su "método de exposición" (I, 29). De la misma forma que un relojero desea hacer comprender a su aprendiz el funcionamiento de un reloj, reconstruyéndolo pieza por pieza ante la mirada de su discípulo, de la misma manera Marx reconstruye conceptualmente, bajo nuestra mirada, el cuerpo entero de la sociedad capitalista a partir de lo que él llama la "célula" del cuerpo" (I, 18). Presenta al comienzo el cambio bajo su forma más simple que es el trueque. Introduce en seguida el dinero, inicialmente bajo la forma de medio de cambio, y en seguida, bajo la forma de capital. Pero no estudia este capital sino en su existencia *individual*, haciendo entonces abstracción del medio comercial que

constituye para él la concurrencia, es decir, la oferta (concurrencia de vendedores) y la demanda (concurrencia de compradores). Esta oferta y esta demanda, cuyo equilibrio forma el "precio" y que constituyen, por esta razón, el equilibrio del reloj capitalista, son reintroducidos en el tercer libro. Ello implica que, en los dos primeros libros, se razone como si el valor no se presentara como la *media* de los precios, sino como la regla *inmediata* de cada una de las operaciones comerciales realizadas por el capital *individual* estudiado. Se trata por esto de comprar sus medios de producción? Se supone que ellos los encuentran sin dificultad en el mercado a un precio correspondiente exactamente a su valor (cf p.e. III, 7-8). Se trata, para él, de vender sus productos? Se supone que el mercado está siempre listo a absorberlos sin dificultad a un precio correspondiente exactamente a su valor (I, 117). Todos estos cambios se hacen en el ambiente irreal de un comercio, donde la abstracción ha sacado todos los tapones que la concurrencia puede allí eventualmente hacer nacer. La perspectiva queda, pues, muy abstracta. El problema consistirá en reunir en seguida lo concreto sin tener que renegar de las afirmaciones planteadas anteriormente en lo abstracto. Marx, lo veremos, no lo conseguirá.

## 2. Implicaciones de la teoría del valor-trabajo

No recordaremos aquí más que cuatro:

a. Si el valor se define como el trabajo objetivado en la mercancía durante su fabricación, es evidente que este valor no solamente existe, sino que aun posee su determinación cuantitativa *antes* que esta mercancía llegue al mercado. Marx es formal: "Es evidente, escribe, en su primer libro, que no es el cambio el que regula el aumento del valor de la mercancía, el que regula la relación del cambio de ésta" (I, 76). O aún: "No son los contratantes quienes se pronuncian sobre el valor; él está decidido antes del convenio" (I, 161 n. 4). Nos encontramos aquí la idea, según la cual, los precios, con sus oscilaciones, son regidos desde el interior por este "regulador íntimo" que constituye para ellos el valor.

b. Si todo valor, cualquiera que él sea, viene del trabajo, es evidente que la porción del valor de una mercancía que constituya la plus-

valía o ganancia no puede venir, también ella, sino del trabajo. Marx excluye radicalmente que el cambio, y aún el comercio, puedan ser fuentes del valor. Hemos visto que a sus ojos, la media de las oscilaciones de los precios de las mercancías, es siempre igual al valor de ellas. Esto viene a decir que en la *media*, dichas mercancías se venden siempre por su valor. Hemos visto, igualmente, que en la perspectiva abstracta de los dos primeros libros llega hasta suponer que esta "venta por el valor" no se realiza sino solamente en la *media*, y esto aún en cada caso individual. De ahí se sigue, dice Marx, que "la idea de las ganancias pagadas por los consumidores es completamente absurda" (I, 165 n.2). Obtenemos así un antagonismo perfecto porque es bilateral: siendo excluido el consumidor excluido, la ganancia (o plus-valía) no puede venir sino del "trabajo no retribuido".

c. Precisamente en base a dicha teoría del valor-trabajo se establece la conceptualización ultrasistemática que Marx nos da de la explotación del trabajador por el capital. Si se quiere admitir que tal explotación constituye la "anatomía económica" de la lucha de clases (carta a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852), es necesario admitir igualmente que los rasgos específicamente marxistas de una tal lucha, dependen también, de la teoría valor-trabajo. Estos rasgos específicos son dos: 1) Imposibilidad de cualquier reformismo cualquiera que sea, así sea impuesto por la lucha sindical (y la negación concomitante de todos los socialismos, que insisten ante todo en la distribución); 2) la necesidad subsecuente de orientar la lucha de clases hacia un fin revolucionario. La credibilidad de esas dos características específicas está enteramente unida a aquélla del valor-trabajo.

d. Se desprende lógicamente de lo que precede que una empresa automatizada, en la cual el número de obreros es relativamente pequeño con relación a la suma de las inversiones, no puede aportar más que una ganancia muy modesta. En otras palabras, la automatización tiende a hacer desaparecer la utilidad. Se hace alusión a lo que Marx llama la "baja tendencial de la tasa media de utilidades" (VI, 225-278). Hay allí, según él, una de las contradicciones mayores del capitalismo. La competencia obliga a éste a automatizarse cada día más. Pero, haciéndolo, se priva de ese oxígeno que constituye para él la utilidad.

### 3. La contradicción insoluble

Esta contradicción se puede enunciar como sigue: mientras se haga abstracción de la demanda y de la oferta, el valor es determinado cuantitativamente, como se ha visto, por el tiempo de trabajo *técnicamente* necesario para la elaboración de la mercancía; tan pronto se reintroduce la oferta y la demanda, dicho valor es determinado cuantitativamente por la "necesidad social". O si se quiere: en el primer libro, el valor regula el mercado; en el tercer libro, el mercado regula el valor.

Precisemos más. Desde el primer libro, Marx admite que el "valor" mismo, si no es de ninguna manera *causado* por el "valor de uso" (ni por la "necesidad" que este valor de uso satisface), sin embargo, no puede existir, *en* en un valor de uso. Esto quiere decir que si yo trabajo para fabricar una cosa inútil, mi trabajo no tiene ningún valor. Pero hay dos maneras de comprender esta "inutilidad". O bien por inutilidad se entiende que una cosa es "inservible", en sí y para sí o bien se entiende que siendo ella utilizable en sí y para sí, no es menos "superflua" en atención a la cantidad de necesidad. Pero, en el primer libro, inútil quiere decir "inservible" y, en el tercero, "superfluo". Marx escribe: "Si en el caso de la mercancía singular (perspectiva del primer libro: P-D.D.) el valor de uso depende del hecho de que ella deba, en sí y para sí, satisfacer una necesidad, por el contrario, para la masa de productos sociales (perspectiva del tercer libro; P-D.D.), depende del hecho de que ella es, para cada especie particular de productos, adecuada a la *necesidad social cuantitativamente determinada*" (VIII, 27). Las hiladas de algodón, por ejemplo, siempre son útiles en sí y para sí, y, a ese título, el trabajo contenido en ellas constituye siempre un valor. Pero, en la perspectiva del tercer libro, Marx se ve obligado a admitir que esto no es cierto en cuanto se refiere a las hiladas de algodón superfluas. Lo cual quiere decir dentro de esta perspectiva, la única concreta, que no es el tiempo de trabajo, sino la demanda, lo que determina cuantitativamente el valor.

Una contradicción completamente análoga se encuentra en lo que concierne al concepto de "tiempo de trabajo socialmente necesario". En el primer libro es el tiempo *técnicamente* necesario, en promedio, en una sociedad dada. En el tercer libro, por el contrario, es el tiempo que una sociedad puede consagrar a la satisfacción

de *tal o cual* necesidad (hiladas, por ejemplo) habida cuenta de todas sus otras necesidades. La determinación se toma, pues, del lado de las necesidades, y Marx mismo reconoce que, en ese caso, la expresión "cambia de sentido" (VIII, 28). Con todo, puesto que el "tiempo de trabajo socialmente necesario" es siempre lo que constituye el valor, ello quiere decir que dicho valor es a fin de cuentas determinado por las necesidades, es decir, por la demanda.

La contradicción aparece a todas luces en las líneas siguientes, extractadas del libro tercero: "El valor de uso de la mercancía, escribe Marx, es el presupuesto (Voraussetzung) de su valor de cambio y por ello (damit) de su valor" (VIII, 27). En otros términos, una mercancía que no tiene valor de cambio porque no se ha logrado venderla, no tiene valor. Pero se ha visto que Marx escribía en su primer libro: "No es el cambio el que regula el aumento de valor de la mercancía, sino al contrario, es dicho aumento de valor el que regula las relaciones de cambio. El mercado, de *determinado* que era, pasa a ser *determinante*. La contradicción es total.

Se ve por tanto, que si Marx puede afirmar que el valor está determinado por el tiempo de trabajo, es únicamente en la medida en que hace abstracción de la oferta y la demanda. Cuando se decide al fin a reintroducir estas últimas, no puede más que constatar el papel fundamental que juega la demanda en la determinación del valor. Entonces se encuentra allí en la necesidad de modificar subrepticamente su construcción anterior, lo que prueba que ésta última estaba viciada de fondo. Este vicio es evidentemente la teoría del valor-trabajo. Sin embargo, puesto que esta teoría no es ella misma posible sino por el grado de abstracción en que se sitúan los dos primeros libros, definitivamente ha de cuestionarse la legitimidad de dicha abstracción. Será legítimo estudiar la sociedad capitalista haciendo abstracción de la oferta y la demanda, es decir, de la concurrencia? Cuando Engels aún joven le reprochaba vivamente a Ricardo trabajar sobre la hipótesis de un "comercio sin competencia", vale decir, escribía "de un hombre sin cuerpo, de un pensador sin cerebro para producir el pensamiento" (Marx, Engels Werke, B.I., Berlín 1958, pp. 505-507). Este reproche vale tanto más contra Marx mismo cuanto que en esta teoría del valor-trabajo, depende muy estrechamente de Ricardo.

Podemos decir, a manera de conclusión, que su aparato científico vuelve al Capital comparable a un coloso. Pero sus contradicciones internas, debidas a la teoría del valor-trabajo y a los errores del método, hacen que los pies de ese coloso sean de arcilla. No hay pues que asombrarse de que la historia haya desmentido poco después todas las profecías de Marx y, particularmente, aquélla de la ruina necesaria del capitalismo en virtud de la baja tendencial de la tasa de provecho, y la otra de la imposibilidad de los sindicatos para obtener una real mejoría en la suerte de la clase obrera hasta que no se hiciera la revolución.

## SOBRE LA TEORIA DE LA PRAXIS

*Georges Cottier, O.P.*

### 1. La concepción marxista de la praxis

Puesto que el marxismo, como "filosofía de la praxis", nos plantea hoy el problema de la *praxis*, es preciso comenzar por él.

a. El origen de la praxis marxista es complejo. El concepto es ambiguo. Se hace necesario que volvamos a las *11 Tesis sobre Feuerbach*, en las que Marx intenta enderezar el materialismo de Feuerbach con la ayuda de la herencia del idealismo alemán, que acentuaba el Espíritu como *actividad* (Tätigkeit). Esta actividad es creadora de su objeto, el que ella coloca ante sí, como su otro, y que, sin embargo, le es idéntico en tanto suyo. Con Fichte y Hegel, el espíritu como actividad implica pues la *dialéctica*.

b. Pero en Hegel la actividad del Espíritu, que se despliega en la historia, encuentra su culminación en la *teoría* de esta historia, su comprensión por la filosofía: es ésta la que comprende la historia y, en este sentido la finaliza. (La historia es una suerte de *Theatrum mundi*. No es por casualidad que Hegel haya desarrollado paralelamente la filosofía de la historia y la estética).

c. Por esta razón, en la concepción hegeliana, el espíritu y sus diversas figuras, las ideas, son los *agentes* de la historia. La historia es el lugar de la acción de agentes trascendentales<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El marxismo, a pesar de su intención no escapa siempre a esta consecuencia. Que se piense en el concepto de Proletariado, en el joven Lukacs.

d. Marx es el heredero del idealismo que identifica el espíritu y la acción creadora: tal es el sentido fundamental de la praxis. Pero simultáneamente, Marx reacciona contra la afirmación de que el hombre se realiza en el saber, —y un saber de tipo idealista.

e. De allí su desecho de volver al empirismo. El “materialismo histórico” quiere ser una *ciencia de la historia*, pero no una filosofía de la historia. En esta mirada, empirismo, materialismo y ciencia se envuelven mutuamente.

f. También insiste Marx, en el hecho de que los agentes históricos son agentes empíricos: los “individuos reales”, que producen y que consumen. Esta afirmación expresa ante todo una intención. En efecto, el nominalismo implicado por esta posición, es contrarrestado por la teoría de las clases sociales. Estas son los agentes históricos decisivos, y los individuos son considerados en tanto que son miembros de una clase social determinada.

g. Sin embargo, la praxis no tiene una significación *pragmática*. Ella es la portadora de la ambición de la filosofía de la historia de Hegel; es la clave de la totalidad de la historia. La praxis ha reemplazado al Espíritu. En otras palabras, el concepto marxiano de praxis es indisociable de una prestensión a dar el sentido de la historia. Ella es praxis *histórica*: no existe fuera de la “Historia”, quien le aporte el sentido. Pero si es verdad que la praxis supone este sentido global, lo es también que ella lo instaura, que ella lo crea. La praxis es el centro de referencia de una explicación global. La praxis marxiana no excluye la teoría: ella misma tiene presupuestos teóricos y ejerce una función teórica, ya que es concebida como la fuente del sentido del cual la historia se supone portadora en su totalidad. Aún más, la teoría marxista de la praxis engloba un postulado: la racionalidad es inminente a la praxis creadora de la historia que es así un despliegue de la razón.

h. Así la praxis expresa y crea una historia que tiene un sentido. Este sentido se comprende como algo que implica las leyes necesarias del devenir. Frente al idealismo hegeliano la praxis representa un concepto crítico. Pero del lado de las motivaciones a las que responde, la idea de necesidad del devenir histórico a la praxis (tal es la *ortopraxis*) satisface a una necesidad de seguridad y eficacia. Ella parece descartar el riesgo inherente a la contingencia de la acción (cf infra).

i. ¿Qué es la praxis? Qué tipo de acción representa ella? A qué normas obedece? De por sí el término griego remite al de “*Pratte in*”, *agere*, actuar. Pero la praxis marxista tiene más la significación de un hacer (“*poiein*” *facere*).

Esta significación refleja los fundamentos idealistas a los cuales la noción se relaciona. La actividad del espíritu es creadora, en tal forma que el actuar moral mismo es concebido como una forma del hacer<sup>2</sup>. Por otra parte, la actividad específica por la cual el hombre se construye es, para Marx, el trabajo y, especialmente, la forma que asume en el mundo industrial, la técnica. La praxis es la expresión de la antropología marxista: por su actividad específica, es el trabajo, el hombre, en cuanto ser social, es autocreador.

j. La concepción marxista de la *praxis*, expresión de una antropología, va acompañada de un cierto *ethos*: confianza en las posibilidades de la acción humana, desconfianza contra la utilización de la teoría en vistas a desviar al hombre de la acción, exigencia de la eficacia que reposa sobre la racionalidad de la acción, convicción de que esta acción se inscribe en el proyecto inmanente de la historia, la cual ya va dentro de “el sentido de la historia”, tales son algunos de los componentes de este *ethos*.

k. No menos decisivo es el hecho de que este *ethos* es característico de grupos sociales que protestan contra la injusticia y están decididos a invertir las relaciones sociales que producen tal injusticia. La praxis es praxis revolucionaria. La praxis es entendida como opositoria de una mentalidad conservadora que supone el carácter permanente, y hasta sagrado, del orden existente de cosas. El contexto ideológico de la praxis implica la convicción de que el hombre puede y debe “transformar el mundo”. Y a la inversa, “comprender el mundo” parece significar que se conforma pasivamente con el “*statu quo*”.

## 2. Acción y verdad práctica

a. De lo que precede, se puede concluir que el concepto marxista de praxis comprende dos aspectos: una concepción del hombre y de la historia, la ciencia de que el hombre ha sido llamado a asumir una

<sup>2</sup> O entonces, toda acción es de tipo poético. Que se piense en Schiller.

tarea histórica. El primer aspecto debe ser examinado en una discusión de la doctrina marxista. El segundo es el asunto que nos ocupará. Cuál es la naturaleza y cuáles son las condiciones de un proyecto histórico concreto? Si los cristianos son hoy atraídos por la filosofía de la praxis, es porque su doctrina les parece persistir en la generalidad de los principios, sin entrar de lleno directamente en el acontecimiento. En el límite, caricaturesco ya, buscan en la doctrina una suerte de *receta* para la acción. La tendencia es significativa. La filosofía de la praxis parece responder a una necesidad de *verdad práctica*:

b. El problema que nos debe ocupar es pues aquel de la unión de la acción y la *verdad práctica*. Qué tipo de juicio se requiere para la acción que se le propone emprender? Se trata, hemos visto, de una acción histórica, digamos, de una acción política instauradora de una nueva sociedad. El juicio es, pues, un juicio práctico *político*. Me parece que podemos proponer los siguientes puntos:

1. Este juicio es un juicio de tipo *prudencial*. Se tomará lo esencial del análisis de Aristóteles y de Santo Tomás. Se trata pues de la *prudencia política*. El juicio práctico es aportado por quien tiene la responsabilidad del *bien común* político. Precisemos este punto.

2. La prudencia por sí misma se hace apta para proferir juicio justo: en vistas a la acción singular que se ha de realizar. Pero la acción singular, de la cual se trata aquí, se inscribe en este conjunto *coherente*, cual es un *proyecto histórico concreto*. Tal proyecto no se sitúa ni a nivel de los principios generales que son de orden especulativo, ni directamente a nivel de la prudencia misma. Es ya de orden práctico por su finalidad y por el ángulo de visión que él domina y que si integra los elementos teóricos, les imprime una orientación práctica. Y como dicho proyecto implica una cierta perspectiva, conlleva necesariamente parte de imaginación —de mito y de utopía, que será rectificada, y corregida en la misma escuela de acción, pero que es necesaria para la visión que lo constituye. El proyecto histórico es un complejo de puntos de vista teórico-prácticos y de juicios prudentiales.

Si la confrontación con la “filosofía de la praxis” termina frecuentemente en un diálogo de sordos, es porque no se pone el suficiente cuidado al carácter de *mito práctico* que constituye, en su intención profunda, esta filosofía. Es cierto que, siendo la praxis el concepto

central dicho mito práctico revierte sobre la teoría en su totalidad y ocupa el lugar de *Weltanschauung*.

3. La verdad prudencial se constituye por el “*appetitus rectus*”. La prudencia, virtud política, está regulada en el individuo por la voluntad del bien común político. Los tratados clásicos la estudian sobre todo en el “príncipe” investido de autoridad legítima. Una nueva reflexión se impone desde que esta “prudencia” debe ser realizada en un grupo que persigue un proyecto histórico concreto. La virtud de la prudencia, que está en los individuos, debe articularse en la prosecución común de un cierto número de *objetivos concretos* determinados y en un *consensus*, en cuanto a los valores prioritarios que estos objetivos se proponen realizar. Lo que polariza la voluntad de un grupo y por ello proporciona los criterios de esa “prudencia”, está constituido por un proyecto determinado de realización histórica de un conjunto de bienes políticos. Sobre el conjunto de esos bienes, el *consensus* es indispensable.

c. Cuando se habla de prudencia, se la sitúa en la línea del *actuar moral*. Puesto que el bien común político es un bien humano, es aquí donde está la línea directora. Pero, en nuestra época, la *prudencia* política debe, cada vez más, hacer frente a los problemas complejos que se plantean de un análisis científico y de un método técnico. La conciencia de la importancia de este aspecto técnico pone en primer lugar la exigencia de la *eficacia*. Con la técnica tenemos que hacer un juicio práctico distinto al juicio prudencial. Sobre la base del conocimiento de la naturaleza y de la previsión, el hombre de la técnica es creador de objetos técnicos, cuya verdad es a la vez conformidad con el modelo proyectado en el espíritu de los creadores y compatibilidad con las condiciones ambientales en las cuales deben funcionar en vista a la obtención de un cierto fin. Pero el modelo mismo no es conocido sino en vista a este fin. Por esto mismo la *eficacia* o el *éxito* entran en la definición de la verdad técnica. Un objeto técnico es verdadero cuando se obtiene el efecto que debe producir, lo que no es dado a *priori* sino a *posteriori* en la *verificación*.

La fascinación que hoy ejerce la idea de la eficacia depende, de una parte, de la importancia de la técnica, con las actitudes mentales que ella domina en nuestra cultura, y de otra parte del impacto de las ideologías tecnocráticas que proceden de allí. La organización so-

cial y el gobierno de los hombres aparecen en gran parte como de esencia técnica. Al absorber el "pratte in" en el "poicin" la praxis marxista, constituye una ideología de ese tipo.

En realidad, el gobierno de los hombres y el proyecto político, así requieran un dominio creciente de elementos técnicos, son de esencia humanista, y desde luego ética. Las oportunidades de eficacia se tienen en gran parte del lado de las condiciones técnicas, las que deben someterse a la orientación ética.

### 3. ¿Puede el cristiano apoyarse en una teoría de la praxis? Proyecto histórico concreto

a. Puede el cristiano apoyarse en una teoría de la praxis?. Ciertamente, si por praxis se entiende un *proyecto histórico concreto* en el sentido que hemos dicho. Una comparación con la praxis marxista nos permitirá aportar aún algunas precisiones.

b. La praxis marxista seduce los espíritus, porque la eficacia que promete se desprende de una concepción técnica de la verdad y de la acción. Ello resulta de la presentación del carácter "científico" del "análisis", en el que se apoya.

De hecho, la teoría marxista no se puede reducir a un análisis de tipo "científico". Comporta un conjunto de afirmación de orden ideológico.

Ya que tenemos que ocuparnos de un juicio de prudencia, es necesario reconocer que, el tipo de verdad que se implica en él, recae sobre una materia *contingente*. Esto no significa sino que las opciones prácticas sean arbitrarias y absurdas. Pero no puede apoyarse en una ley necesaria. La acción histórica actúa sobre un previsible, que es un probable. Comporta, por su misma naturaleza, la incertidumbre y los riesgos. En qué medida la ideología de una necesidad científica de la praxis no reviste un miedo al riesgo o una necesidad de esperanza, allí donde las dificultades de la tarea son enormes?

Conviene valorar el riesgo, supuesto que se han puesto de su lado todas las posibilidades de éxito del proyecto histórico.

c. La praxis marxista, inscrita en una visión global de la historia, implica, hemos dicho, una crítica al pragmatismo. Entendemos por

ésta, el rechazo de la acción sin continuidad y atomizada, de ponerse al día y la exigencia de una coherencia de la acción. Solamente la globalidad del proyecto, en el marxismo, es realizada por la adhesión de toda acción particular a una *Weltanschauung*, que es una "Weltgeschichtliche Metaphysik", que tiene la firmeza de una ley necesaria de la historia. Por ello la acción singular es como absolutizada y así entramos en una lógica totalitaria.

En la medida en que este juicio de prudencia elabora un proyecto histórico, éste conserva algo de problemático. Del pragmatismo, quedará el sentido del límite, una cierta modestia y la flexibilidad. Pero la exigencia de globalidad y de coherencia de un proyecto histórico, sin que esta coherencia implique el recurso a la totalidad metafísica, debe ser retenida.

d. En realidad, se puede considerar el conjunto teórico que sustenta la concepción marxista de la praxis, como algo que responde a una necesidad subjetiva de secularización de los agentes de la historia, lo que desprende de los puntos anteriores. El sentido del riesgo implica el sentido de error posible. No por azar la concepción marxista conduce al fanatismo. En efecto, la visión marxista aparece como la verdad global, en la cual los errores de detalles, estratégicos o prácticos, son considerados como momentos dialécticos. La acción es aquí fanatizada porque, ajustada o errada, se la considera como expresión de la realidad histórica.

De la crítica del fanatismo resultaría fácilmente escepticismo y relativismo. Una teoría de la praxis no va sin ética y sin la educación de los caracteres: es necesario empapar las voluntades resueltas.

e. El punto anterior se explica plenamente por la doctrina elaborada definitivamente por Lenin, del Partido-Verdad. La praxis histórica significa que el devenir histórico no tiene sino un agente auténtico, a decir verdad, la clase del porvenir y, más precisamente, la *conciencia* de esta clase: conciencia práctica del proletariado, y, a este título, conciencia organizada, investida por la Historia del liderazgo, el partido *hace la verdad*. Aunque en definitiva, la praxis es verdadera en virtud del agente que la posee. El Partido es el único agente capacitado de la verdad; por su vocación histórica. Y como su acción se inscribe en el devenir histórico global que expresa realizándolo, se puede

decir que el Partido hace siempre la verdad, aun cuando se equivoque (la auto-crítica que recobra los errores particulares en la verdad global emanada de la infalibilidad del agente). A la inversa, la acción del partido reaccionario es siempre falsa, aun cuando sea verdadera. Tocamos aquí el punto supremo de mistificación de la filosofía de la praxis, y sin duda, la razón del fanatismo totalitario.

En la acción histórica es necesario admitir el riesgo de error y de fracaso. Lo que exige un esfuerzo crítico constante de previsión y de revisión.

f. En marxismo, el partido es portador de la verdad. Su acción está revestida de una infalibilidad de derecho (es "científica"): esta tesis refleja el mesianismo inmanente a la filosofía de la praxis. La historia que se crea ella misma por su agente privilegiado (el Partido, conciencia del proletariado) se identifica con la Razón. La "ciencia" significa la Necesidad de la marcha de la Historia-Razón. En ese sentido la filosofía de la praxis es una Historia sagrada secularizada.

Frente a esta pretensión totalitaria, cuál debe ser la actitud del cristiano? Su fe le ilumina en *los horizontes últimos de la historia de la salvación*. Sabe que, distinta de la historia de la salvación, su tarea temporal particular no se da sin vinculación con ella. Tanto para esta acción temporal como para descubrir las necesidades más urgentes de nuestro tiempo, tiene el recurso de una mirada de fe. Esta le hará ver los *signos de los tiempos*. Una lectura de los *signos* es asunto de *interpretación*. Volvemos a encontrar aquí el riesgo de incertidumbre inherente a la acción honesta.

Un proyecto histórico concreto requiere así de horizontes en diversos niveles. Para que un *consensus* se establezca a propósito de un determinado tema, será preciso acudir, de un lado a los signos de los tiempos, al conjunto de *los derechos humanos* (cf "Pacem in Terris") y a los elementos de diagnóstico, lo que exige el conocimiento de las circunstancias concretas de la acción que se va a poner.

#### 4. Eficacia histórica, ortopraxis, juicio crítico

Nos queda por indicar, rápidamente, tres puntos que merecerían un desarrollo más largo.

a. Si la eficacia histórica fuera de tipo puramente técnico, no plantearía problemas específicos. Por cuanto en la acción histórica se trata del destino de "todo el hombre y de todo hombre", el concepto de eficacia reviste significados múltiples. Siendo el resultado que se pretende la promoción del hombre con su complejidad y no dando la acción histórica sus frutos mientras dura ésta, es una ilusión juzgar sobre la sola eficacia inmediata. Esta ilusión es mantenida por el hecho de considerar al hombre y a la sociedad como materia técnicamente manipulable (materialismo). La misma es aun favorecida por aquellos para quienes lo esencial de la praxis se reduce al momento de la violencia revolucionaria, donde lo importante es destruir el *statu quo*, no construir la nueva sociedad. Agreguemos que la importancia y profundidad de un efecto no se miden por su carácter espectacular.

#### b. Y qué del tema de moda, de la ortopraxis que debería reemplazar la ortodoxia?

Se significan con eso los criterios de la acción justa, verdadera? Es necesario mantener el *pluralismo* de derecho de las acciones posibles. Esto se refiere a la naturaleza de la acción y de su verdad: En el marxismo, ortopraxis significa el peso de la *Weltanschauung* unitaria, y por tanto, totalitaria y fanatizante.

Quiere esto decir, que la acción como tal es criterio de la verdad? Esta tesis significa entonces, o el aventurismo o la doctrina marxista de la praxis que, como lo hemos visto, *presupone* una teoría: la de la Historia-Razón inmanente a la praxis del agente histórico auténtico. La ideología aquí es anterior a la praxis y le aporta su sentido.

En realidad no hay acción sin *normas* trascendentes de la acción. Pero se tendrá presente el carácter *práctico* del proyecto histórico concreto.

c. Este mismo enfoque práctico invitará, con la ayuda de análisis rigurosos y no de acusaciones masivas, a ejercer un juicio crítico sobre la utilización de tal o cual elemento de doctrina para sus fines políticos. Así, tal aspecto del cristianismo puede ser utilizado, y lo ha sido, como ideología conservadora o progresista.

Lejos de reducir toda la doctrina a un papel de justificación de una práctica, esta crítica, al contrario, nos impulsa a indicar mejor las exigencias de la trascendencia, y del Absoluto que no estaría subordinado a nada.

### Conclusión

En la medida en que el compromiso político es una labor urgente de los cristianos de hoy, se hablará de la teoría de la praxis para señalar las exigencias de un proyecto histórico concreto. Las diferencias con la filosofía de la praxis marxista se apoyan en los puntos esenciales.

## VI

### EL CRISTIANO Y LA LUCHA DE CLASES: HAY UNA MANERA CRISTIANA DE CONCEBIR LA LUCHA DE CLASES Y DE PARTICIPAR EN ELLA?

*Armel Gaudry*

La respuesta que mi informe intenta aportar a tal pregunta es la respuesta que expresan, después de más de 20 años en Francia, los militantes obreros cristianos que participan activamente en la lucha de clases, en diversas organizaciones sindicales, políticas, familiares... con los otros trabajadores.

Por otra parte, estos militantes se reúnen en nombre de su fe en la Acción Católica Obrera para nutrir su vida en Cristo y rendir testimonio en la clase obrera.

Los trabajadores, participando conscientemente en el dinamismo de la clase obrera, sin duda no tienen tanto hábito de expresarse ni de ser entendidos en un encuentro como éste. Sin embargo comprenden lo que es la lucha de clases, es en su historia, en su carne, en su voluntad más o menos claramente manifestada de que la opresión y la violencia, que les son impuestas, cambien.

#### 1. La clase obrera lucha contra una opresión que se le impone.

Esta opresión se manifiesta en los diversos sectores de la vida social: en el trabajo, en su lugar de habitación, en la familia, en el dominio cultural y particularmente en la escuela, en sus distracciones...

La acción colectiva de la clase obrera, por la organización que ella misma se da, es una respuesta a esta situación de opresión.

Para no alargar demasiado este informe, me contentaré con un ejemplo de esta lucha, en una gran fábrica siderúrgica de Francia, totalmente nueva, muy de cara hacia el futuro y muy moderna.

40% de los obreros allí son sindicalizados, lo cual es una tasa de sindicalismo muy superior a la tasa media francesa.

He aquí algunos ejemplos de la lucha de los trabajadores de esta fábrica en el curso de los últimos años.

- *lucha por el estatuto único*: cinco semanas de huelga en 1968, con un objetivo esencial, un estatuto que dé las mismas ventajas sociales a todos los asalariados, desde el jornalero hasta el ingeniero;
- *lucha por la información sindical* durante el trabajo: los trabajadores aceptan perder dos horas de salario por mes, para asistir en los vestiers a las reuniones de información;
- *lucha por ser respetados y tratados mejor*: los trabajadores que conducen las locomotoras que llenan las calderas de acero, hacen huelga durante un mes para lograr este objetivo;
- *lucha por el respeto del derecho sindical*, contra el despido de un ingeniero que había rehusado reemplazar los obreros en huelga;
- *lucha contra la represión*, frente a las amenazas de despido de militantes obreros y empleados;
- *lucha contra la intimidación* que la dirección de la fábrica utiliza contra las familias de los asalariados.

## 2. ¿Qué quieren decir estas luchas?

Los hombres actúan unidos. ¿Por qué luchan? No es por su gusto. Esta lucha manifiesta una oposición entre dos proyectos: el dinamismo económico e industrial del capitalismo, el dinamismo del movimiento obrero.

### a. El dinamismo económico e industrial del capitalismo

La fábrica de la cual he tomado el ejemplo, es una "bella" forma del capitalismo actual. Está en manos de un poderoso grupo financiero que controla otras fábricas en Francia y en el extranjero. Las socie-

dades mezcladas en ese grupo forman una inmensa tela de araña que tiene ramificaciones en numerosos dominios.

Una Dirección general domina el grupo financiero con muy amplios poderes. Las decisiones tomadas a este nivel tienen importantes repercusiones en el plan del grupo de fábricas, tanto en el plan nacional como internacional. Un tal grupo, debido al juego de concentraciones sucesivas, ha llegado a convertirse en un poder en el Estado.

En el plano económico, el objetivo es el de producir siempre más. Esta es la carrera de la productividad. Un récord de producción, es una fiesta que la dirección da ofreciendo el aperitivo a los obreros. Pero éstos rehusan esa clase de celebración...

Producir más: la clasificación es remunerada en función de la producción. Así un obrero que trabaja en polvo, el gas, el calor, ganará 22 puntos al máximo; si tiene una responsabilidad de mando en la producción, puede llegar hasta 50 puntos.

La producción es el mayor objetivo. El hombre va después.

### b. El dinamismo del movimiento obrero

El número de asalariados, las condiciones de trabajo, el alejamiento de los centros de decisión (la dirección local no tiene responsabilidad), el desarrollo de los sindicatos, favorecen la toma de conciencia de clase de los trabajadores de esta fábrica siderúrgica que me ha servido de ejemplo.

Esta toma de conciencia se desarrolla por la información sindical (pasquines, ataques de palabras...) y sobre todo, por la acción:

- rechazo de los trabajadores a ser manipulados como números, a dejar de ser en la fábrica una mera estadística de producción.
- disputa del poder absoluto de la dirección;
- lucha por la participación del poder económico, con posibilidad de recibir las informaciones y de dar opiniones, en el cuadro de reuniones sindicales durante el tiempo de trabajo;
- lucha por la seguridad en el trabajo exigiendo más poder para el Comité de higiene y de seguridad, en los cuales están representados los trabajadores;

- lucha contra un sistema que destruye al hombre: trabajo continuo, habitaciones de los trabajadores próximos a la fábrica y a sus residuos perjudiciales, apartamentos no insonorizados, lo que hace imposible el reposo a cualquier hora del día para aquellos que tienen turnos de noche.

### 3. En estas luchas se forja otro tipo de hombre

Todo proyecto de sociedad tiene una repercusión sobre el hombre, crea un cierto tipo de hombre.

*a. Un dinamismo económico e industrial del capitalismo revela una cierta concepción del hombre:*

- un hombre "productor": para que la producción no disminuyera, la dirección había decidido que un turno de la fábrica no tuviera más que 15 días de vacaciones en verano; y sin embargo, los hombres que trabajan en duras condiciones, con horarios penosos, acaso no tienen necesidad de 3 a 4 semanas de reposo?
- un hombre integrado en la fábrica: las relaciones humanas son las relaciones de autoridad; sólo se ha solicitado a los asalariados que se dobleguen, que acepten pasivamente los cambios de puesto, los cambios de horario, las instrucciones de trabajo, los métodos de cálculo de los pagos. Los asalariados no tienen nada que decir. Solamente han de tener confianza en aquellos que los desconocen;
- un hombre que es invitado a arreglárselas SOLO: la promoción individual es presentada como la única eficaz. Qué importa si ella no recurre sino a los instintos más egoístas, permite dividir a los trabajadores, no les da sus oportunidades sino a aquellos que tienen el mayor apoyo en la jerarquía de las "gentes bien situadas".

*b. Frente a esto, ¿qué clase de hombre forja el movimiento obrero?*

- un hombre capaz de criticar la situación que le es impuesta y de expresarlo;
- un hombre capaz de buscar las informaciones para conocer los motivos de decisiones tomadas a sus espaldas;
- un hombre capaz de reclamar una formación sindical, cultural, económica, para ser con los otros trabajadores "alguien";
- un hombre capaz, con los otros trabajadores, de tomar las iniciativas, las responsabilidades en su trabajo profesional, en la acción sindical;

- un hombre capaz de solidaridad con respeto a los trabajadores menos afortunados que él, o escarnecidos en su dignidad, o perseguidos por el hecho de su acción como militantes.

*c. Por su acción colectiva, el mundo obrero afirma un cierto sentido de la vida.*

En el presente, él se esfuerza, a pesar de las dificultades y las debilidades, en vivir la solidaridad, la responsabilidad, el respeto al hombre. A largo término, es para otra sociedad que él se forja.

El hecho mismo de que los trabajadores sean unidos, que tengan problemas comunes, aspiraciones comunes, que unidos vivan sus esperanzas, es ya signo de un cierto sentido de la vida.

La organización sindical es también un signo vivo, portador de solidaridad, de toma de conciencia, de unión entre los hombres.

La conciencia política que se desarrolla poco a poco es el signo de una mayor lucidez acerca de las causas del sistema de opresión; es el signo de esperanza en el cambio de la sociedad por un mundo más respetuoso del hombre, más digno del hombre.

Estos son los signos que se viven a lo largo del día; no solamente a nivel individual, sino en conjunto; no sólo en las grandes acciones espectaculares (como la huelga), sino también en las discusiones sobre "el montón", en la cantina, en el vestier, en la casa, como también en las superaciones de aquellos que se atreven a presentar a los otros el periódico sindical, que se atreven a reaccionar con los otros contra una injusticia...

*d. Esta era la ley de la selva, y nosotros hemos dicho: es necesario que ésta cese.*

Quisiera ilustrar el sentido de la vida que la clase obrera afirma por su acción, presentando otro ejemplo.

Se trata de una pequeña empresa de lavado y planchado (250 a 300 asalariados) que emplea sobre todo personal femenino e inmigrantes, con viejos métodos de trabajo de hace un siglo, dirigida según el modo "familiar".

### Cito a una obrera:

“La sirena suena y no importa cuál hora. A veces nosotras descansamos; hacia las 20 horas, 23 horas, media noche, cuando había el trabajo que urgía y no estaba considerado como de horas suplementarias.

“Y después de un día, bajamos todas al patio y dijimos: es necesario que esto se acabe...”

“Somos de todas las nacionalidades, de todas las religiones, de todos los partidos políticos. Y nos hemos dicho que estábamos todos allí para ganar nuestro pan y que era necesario darse la mano y después, hemos tenido menos miedo. Aunque se tenía miedo, se lo tenía unidos.

“Si formábamos un sindicato, seríamos despedidos. Y un día, hubo uno que dijo: “Y bien, si ustedes quieren, yo hago el sindicato, pero con la condición de que no esté yo solo”; y desde ese día nació allí un sindicato, después hubo dos, luego cinco, luego diez y luego veinte... Hemos conseguido ser un poco considerados, que no se nos dijese más “tú”, no “usted”. Y esto no es nada cuando se dice; es necesario vivirlo! Y obtuvimos ser escuchados, que todos los jueves del mes la dirección nos reciba, que nos escuche y que nos responda y que esto se anuncie en diferentes lenguas...”

“Se respira aquí desde que hay un sindicato, desde que nos conocemos; no somos más los perros, nos apreciamos *entre nosotros*, aunque los jefes no lo hagan.

“Ahora que nosotros estamos un poco organizados, unidos, hay esperanza y hay una cierta alegría...”

“Se prohíbe hablar: se habla cantando. Se prohíbe ayudar: se hace como si nada, se hace como si fuera al w.c., se da la ayuda. Si alguno está muy mal, se le dice: yo te reemplazo... Es fácil decirlo, pero no vivirlos.

“En 1968 fue nuestra primera huelga. Hemos sido capaces de manejar las máquinas, de preservarlas, lo cual muestra que nosotros, obreros y obreras, somos capaces de hacer mucho cuando se hacen

las cosas en conjunto y que somos respetados. Un viejo trabajador dijo: es una bella huelga, digna de nosotros.

“Esto no parece nada cuando se dice: es necesario vivirlo y estar allí; y cuando se está allí se sabe que eso es una trifulca; se sabe lo que quiere decir eso.

“Se obtuvo seguridad con respecto a las máquinas. Fue un hecho de conjunto, *no solamente de uno, dos o tres, sino de todos*, gracias a dos que tuvieron el arrojo de formar un grupo de higiene y seguridad. No más estar a la venta como salchichas, somos seres. Queremos trabajar para vivir y no perder los dedos o un brazo. Actualmente no hay más accidentes graves, pero fue necesario que estuviéramos todos juntos”.

#### 4. La acción del movimiento obrero es una acción para el hombre.

a. Los motivos por los cuales los trabajadores luchan en todos los sectores de la vida, se pueden resumir así: la explotación capitalista justifica la voluntad de liberación.

Esta lucha es el rechazo más y más claro de un sistema que da la prioridad al dinero, que no se desarrolla sino haciendo pobres a los hombres y a las naciones.

Es una lucha:

- por la dignidad del hombre
- por la justicia en las relaciones entre los hombres
- por la libertad de todos, fuente de liberación del hombre
- por la solidaridad entre los hombres, particularmente con los más explotados.
- por una organización social, económica y política al servicio del hombre
- por una participación de las responsabilidades.

La acción del movimiento obrero restituye estos valores concretos del hombre, permite un poco menos difícilmente, vivirlos hoy en la vida cotidiana.

Por esta acción cada uno está invitado a salir de sí mismo, a vivir solidariamente.

Y siendo una acción para el hombre, la lucha de la clase obrera es una acción EXIGENTE para los trabajadores.

*b. La lucha de clases obrera: una acción exigente.*

Ella nos invita día a día a:

- *despojarse del egoísmo, del individualismo*: el proyecto que se propone es no sacarlo solo o en detrimento de otros, sino en conjunto con los otros trabajadores;
- *despojarse de la pasividad*: el proyecto que se propone es asumir las responsabilidades, no solamente remitirse a aquellos que piensan o actúan por nuestra cuenta, poner nuestra vida en sus manos;
- *comprometerse en una lucha frecuentemente desigual* contra aquellos que tienen el dinero, las relaciones, el poder, la policía, la justicia, la ley...; esto es asumir el riesgo para sí mismo y para su familia, para su promoción, para su tranquilidad, para su salud, y para su vida;
- *rechazar el odio* con respecto a aquellos que nos explotan, porque no es tanto a ellos a quienes debemos derrotar, sino al sistema que ellos dirigen; rechazar también el odio con respecto a los trabajadores con quienes no estamos de acuerdo; rehusar el racismo con respecto a los trabajadores inmigrados y superar las incomprensiones mutuas;
- *rechazar el poder*, uniéndose solidariamente con los más explotados y uniéndose a una vida democrática en el seno de las organizaciones obreras, tomando los medios para compartir las responsabilidades colectivamente;
- *rechazar el materialismo* de un sistema económico que no está dirigido a servir al hombre, sino que le rebaja al rango de productor y de consumidor.

Tales exigencias son difíciles de vivir. Las tentaciones son numerosas. Hay momentos de grandeza y de debilidad. Por eso, la acción del movimiento obrero no cesa de recordarnos y de hacernos vivir estas exigencias. Se dirige a todo trabajador, cualquiera que sea su creencia religiosa, su filosofía, o su opción política.

**5. Los militantes obreros, creyentes en Jesucristo, participan en esta lucha.**

a. Los cristianos han estado por largo tiempo, colectivamente, ausentes de esta lucha de la clase obrera. Con algunas excepciones, que

casi no tienen valor, los trabajadores cristianos estuvieron sometidos pasivamente a aquellos que los explotaban. Por otro lado, los dirigentes del sistema de opresión eran también cristianos o se beneficiaban del apoyo de la Iglesia.

La fundación de la Juventud Obrera Cristiana (Joc) marca el inicio de una participación colectiva de los trabajadores cristianos en la lucha de la clase obrera. Esto en 1925.

Los trabajadores cristianos comparten la misma condición obrera que los otros trabajadores, tienen los mismos motivos que ellos para participar en la lucha de la clase obrera. Sin embargo, su adhesión a Jesucristo les da motivos suplementarios para comprometerse.

Los trabajadores cristianos encuentran en las exigencias de la acción del movimiento obrero las resonancias evangélicas, que sostienen su compromiso. Una manera de apropiárselo frecuentemente común, aunque no tengan el monopolio. Esta manera de ser es a veces reconocida por los camaradas no creyentes, con los que los trabajadores cristianos actúan y luchan. "Tú me recuerdas a otro muchacho que yo conocí... él era cristiano".

Pero hay otros trabajadores que no adhieren a Cristo, que no lo conocen o que lo conocen en caricatura: estos trabajadores viven frecuentemente, mejor que nosotros, las exigencias de la acción obrera. Un miembro de la Acción Católica Obrera me contó últimamente aquello que un militante marxista le dijo: "Tú sabes, yo recibí patadas en las espinillas. Yo siempre perdóné".

*b. En la lucha de la clase obrera, vivimos un sentido del hombre, un sentido de la vida y ahí descubrimos la presencia de Jesucristo.*

Los trabajadores, los militantes obreros, los vecinos, mediante su vida y su lucha, manifiestan la presencia de Dios en el corazón de los hombres.

En la acción del movimiento obrero por el hombre, en su lucha por la liberación de la clase obrera, reconocemos un camino de la liberación para la cual Cristo llama a toda la humanidad, liberación que no puede ser total sino en y por Cristo.

Si reconocemos a Dios presente y actuante en la lucha de la clase obrera por esta liberación, es porque nosotros creemos que Dios habita en su pueblo, la humanidad, y que El nos precede en la misma.

Esto es lo que los militantes obreros tratan de vivir y descubrir, reuniéndose en equipo de creyentes, en la Acción Católica Obrera.

Esto es lo que los militantes obreros, creyentes en Jesucristo, tratan de expresar a veces públicamente en la clase obrera. He aquí, a título de ejemplo, tres declaraciones o comunicados ampliamente difundidos por la Acción Católica Obrera.

### COMUNICADO DE LA ACCION CATOLICA OBRERA A LOS TRABAJADORES

“Después de los despidos colectivos en X... y en Y, se añaden los despidos individuales,

Después de los atentados a las libertades sindicales (despido de delegados sindicales),

La nueva clase obrera de X... es golpeada en sus responsables.

Los dos delegados sindicales del “Correo” son despedidos y el patrón rehúsa su integración, decidida por la justicia.

Militantes obreros cristianos, comprometidos en las organizaciones sindicales y políticas, participaremos diariamente en el combate que la clase obrera conduce para su liberación.

Animados por nuestra fe en Jesucristo:

- tenemos que afirmar hoy nuestro desacuerdo profundo con un sistema que quiebra la acción de los trabajadores permitiendo el despido arbitrario de sus delegados,
- afirmamos:
- + Nuestra Esperanza en la clase obrera en marcha, que lucha sin cesar por la liberación del hombre;
- + Nuestra Alegría al constatar la solidaridad de los trabajadores de otras empresas y la unidad inter-sindical que manifiestan a través de estos eventos.

Los militantes obreros cristianos están persuadidos de que, a través de este combate y de estas luchas, los trabajadores viven en Jesucristo”.

Este comunicado condujo a una lucha dirigida durante muchos meses por los trabajadores de la imprenta llamada “la bourrier”, para la apertura de negociaciones entre la dirección y los sindicatos de asalariados. Después de haber rechazado la discusión, la dirección buscó el despido de los dirigentes sindicales para romper la acción de estos trabajadores.

El texto siguiente fue publicado por la Acción Católica Obrera, en una ciudad del norte de Francia, después de las represiones, vejaciones, multas, despidos, dirigidos a los militantes jóvenes y adultos en muchas empresas.

Esta situación de violencia era tanto más grave cuanto que la región a la que concernía estaba en plena recesión económica. Demoler el movimiento obrero no es privar a los trabajadores de una seria esperanza?

### TEXTO DE LA PROCLAMACION DE LA A. C. O. ACCION CATOLICA OBRERA EN FIDELIDAD A JESUCRISTO, UN PUEBLO LUCHA POR SU LIBERTAD

TRABAJADORES: hoy más que nunca... LA VIOLENCIA EXISTE.  
Todos la sufrimos, porque HAY VIOLENCIA:

- ... Cuando las familias viven en condiciones de viviendas insalubres, y la Ley rehúsa permitirles una vivienda sana, porque faltan recursos suficientes.
- ... Cuando el C.I.L.<sup>1</sup> clasifica las familias por barrios, continuando esta situación.
- ... Cuando se compensan estas injusticias ofreciendo a las familias, por intermedio del P.A.C.T.<sup>2</sup> alojamientos en corredores o inmuebles de tránsito, a riesgo de dejarlos allí por años.

<sup>1</sup> Comité Interprofesional para el alojamiento

<sup>2</sup> Propaganda y acción contra tugurios

## LA VIOLENCIA EXISTE TAMBIEN...

- ... Cuando los jóvenes no pueden proseguir sus estudios y recibir una verdadera formación profesional, por falta de equipo escolar, de ingresos suficientes, o de becas...
- ... Cuando los jóvenes son obligados a tomar no importa que trabajo o quedarse improductivos antes que trabajar...
- ... Cuando se les somete a tests psicológicos ultrajantes al contrato...
- ... Cuando se impone una política de salarios bajos en la región y condiciones de trabajos inhumanas...
- ... Cuando, a partir de concentraciones de empresas, se deciden despidos, desclasificaciones, cambios de servicios, sin tener en cuenta la persona, su competencia... sino únicamente en función del rendimiento de la empresa...

EN TODAS ESTAS CIRCUNSTANCIAS,  
LOS TRABAJADORES ESTAN OBLIGADOS A INCLINARSE  
PERO LA VIOLENCIA SE AGRAVA Y SE ACENTUA...

- ... Cuando los hombres ven que se les niega el derecho al trabajo, simplemente porque se han atrevido a defender a sus compañeros...

Entonces viene la cacería a los delegados.

- ... Cuando los trabajadores se ven amenazados, vejados en su trabajo... porque quieren organizarse con otros, expresarse, o discutir el sistema económico actual.

En las empresas de nuestra región, nosotros podríamos señalar numerosos casos de represión...

Las organizaciones familiares, los sindicatos, son sistemáticamente ignorados y combatidos...

## ESTA VIOLENCIA PUEDE LLEGAR HASTA...

- ... la represión policial y la exterminación de las organizaciones que desean la promoción del hombre: como pasa en este momento en el Brasil donde los sindicalistas, los militantes políticos de derecha y los jocistas son arrestados y torturados.

TRABAJADORES..., seremos siempre los PARIENTES POBRES de la Sociedad?

ACEPTAREMOS SIEMPRE EL SISTEMA CAPITALISTA INTERNACIONAL que para SOBREVIVIR debe:

- concentrar el poder en cualesquiera manos...
- explotar todos los instintos humanos...
- dirigir la elección de todo individuo...
- romper todas las solidaridades...

ACEPTAREMOS SIEMPRE ESTA SOCIEDAD QUE PROSTITUYE AL HOMBRE?

NOSOTROS, militantes obreros cristianos, comprometidos en las organizaciones familiares, sindicales, en los partidos políticos...

- ... a esta sociedad, DECIMOS NO!  
Es tiempo de gritar la VERDAD:

LA SALVACION DEL HOMBRE ES UN COMPROMISO...

DIOS ES AMOR, El quiere que el hombre sea LIBRE Y RESPONSABLE. CRISTO VINO A LIBERAR A TODOS LOS HOMBRES

- SER LIBRE ... es saber  
... es elegir  
... es compartir  
... es ser responsable

A LA VIOLENCIA QUE AGOBIA...

... RESPONDAMOS CON LA LUCHA QUE LIBERA TRABAJADORES, JOVENES, FAMILIAS, ANCIANOS, INVALIDOS, INMIGRANTES

## ¡ORGANICEMONOS!

Actuemos en los barrios, las fábricas, los talleres... Con las organizaciones obreras, sindicales, familiares, políticas defendamos a nuestros delegados contra todas las formas de represión.

### UNIDOS, CONTINUEMOS LA LUCHA POR VIVIR.

Cuando un trabajador se dice: "ES NECESARIO QUE ESTO CAMBIE...", y que con sus hermanos emplea los medios... esto es el MUNDO OBRERO que marcha hacia su LIBERACION.

El tercer ejemplo que tomo es una declaración de la A.C.O. nacional, después de la decisión de un tribunal francés que autorizó, luego de la demanda de la compañía americana Kennecott, el embargo sobre el valor de un cargamento de cobre destinado a una empresa francesa. La lucha de clases no conoce fronteras. La lucha de los trabajadores contra la opresión capitalista es siempre un deseo internacional.

### LA DECLARACION DEL COMITE NACIONAL DE LA A.C.O.

En este contexto y con ocasión de su reunión trimestral el Comité nacional de la A.C.O., se adoptó la declaración siguiente:

Un tribunal francés ha autorizado el embargo sobre el valor de un cargamento de cobre que salió de Chile con destino al Havre.

Reunido en París, el 14 y 15 de Octubre de 1972, el Comité Nacional de la Acción Católica Obrera (A.C.O.) protesta contra este acto de la justicia francesa, que, en provecho del capitalismo internacional, viola el derecho de los pueblos de disponer libremente de sus recursos naturales.

Una vez más, los ricos imponen su ley: se organizan para hacer padecer hambre a una nación, para la cual la exportación del cobre es una cuestión de vida o muerte, quieren ahogar el régimen económico y político que Chile ha elegido democráticamente.

Los trabajadores y las organizaciones que ellos mismos han formado, se sublevan contra este juicio escandaloso; y no solamente mani-

fiestan así su solidaridad con la lucha que lleva el pueblo chileno para librarse de la influencia del capital, llegar a la independencia económica y preparar los fundamentos de una sociedad de tipo socialista; sino en una actualidad que descubra claramente la verdadera cara del capitalismo, confirman que la lucha de la clase obrera internacional es ante todo un combate por el Hombre.

Se percibe en este combate, que los militantes obreros, miembros de la A.C.O. son allí testigos de cómo Jesucristo interpela a la humanidad: El rechaza una justicia, que falsifica los balances en provecho de los ricos; El invita a los hombres a liberarse unidos de todas las esclavitudes.

París, 15 de octubre de 1972

### c. Nosotros hacemos una elección de clase que es una elección de Iglesia.

Esta elección de clase no la hacemos nosotros en nombre de nuestra fe o de la Acción Católica Obrera. La hacemos exclusivamente en referencia al movimiento obrero que empuja, poco a poco, a los trabajadores, a tomar colectivamente conciencia de que la liberación de la clase obrera pasa por la construcción de una sociedad de tipo socialista.

Pero esta elección tiene repercusiones sobre nuestra manera de compartir con Jesucristo, a quien reconocemos en el dinamismo de la clase obrera por la liberación del hombre.

Por ello insistimos más sobre ciertos aspectos de la vida de la Iglesia que nos parecen muy característicos, muy significativos para la clase obrera.

Así, queremos que la Iglesia de Jesucristo como clase obrera nos acuse, que sea viviente en el dinamismo del movimiento obrero, sobre todo muy bien organizada, muy estructurada, muy bien institucionalizada.

Queremos que la Iglesia renueve sin cesar en nosotros, en todo lo que nosotros vivimos en la clase obrera, el sentido de la presencia de Jesucristo por su Espíritu. Queremos que El nos ayude a celebrar y a revelar esta presencia activa.

NO queremos una Iglesia neutra, liberada, pues para nosotros la Iglesia nace de la significación última de los combates que conducimos para la liberación de los oprimidos.

Queremos que la Iglesia esté siempre en búsqueda de Jesucristo que es el que viene, y no instalada en sus certezas referentes al pasado.

Queremos que la Iglesia conserve, a cualquier precio, la libertad de interpelación con respecto a todos los imperialismos que intenten hoy o mañana reducir al hombre a la esclavitud.

Queremos que la Iglesia sea más universal rechazando estar comprometida con una clase, rechazando ligarse a una sociedad de clases.

Tenemos la certeza de que el mensaje de Cristo puede ser hoy acogido por una clase obrera que ha hecho la opción de invertir el sistema económico y político actual.

## SUMARIO DE LAS DISCUSIONES

### *Después de la relación sobre el marxismo soviético*

Las cuestiones que se presentaron se referían a la actitud de los científicos soviéticos ante la ideología oficial, el influjo y de la ideología soviética sobre la población.

El Padre Wetter respondió que algunos científicos soviéticos movían sus críticas contra el gobierno, le era conocido el caso del científico Kapitsa, que había criticado la dialéctica porque le parecía estéril en las investigaciones científicas. Otros científicos, como por ejemplo Naan, estarían realmente convencidos por lo menos sobre alguna tesis sobre el materialismo dialéctico, como por ejemplo, aquella que quiere que el universo sea infinito.

Por lo que concierne al influjo de la ideología soviética sobre la población, el profesor Wetter es del parecer que, no sólo en la Unión Soviética sino también en otros países comunistas, la ideología oficial forma la mentalidad de los jóvenes aun de aquellos que se sienten en la oposición, porque la doctrina filosófica oficial representa para ellos el único aparato categorial al alcance de la mano.

### *Después de la relación del marxismo chino*

Las intervenciones subrayaron en qué forma la traducción del pensamiento marxista en el ambiente y en la cultura asiática china era el elemento más característico del marxismo chino.

A la pregunta si existía una base común de la ideología china y de la soviética, el Padre Lazzarotto respondió que, tanto los chinos co-

mo los soviéticos apelaban a Marx y a Lenin, pero los interpretaban en forma diversa. los chinos combaten lo que llaman revisionismo soviético.

Según el parecer del Padre Lazzarotto, en China habría una evolución en la ortodoxia maoísta hacia un retorno a las fuentes, es decir, a las obras de Marx, los argumentos principales sobre los que se interesan los lectores chinos en las obras de Marx son la lucha de clases, la revolución violenta y continua bajo la dictadura del proletariado, el internacionalismo y la oposición al nacionalismo cerrado, puntos característicos de la línea de Mao en oposición a la soviética.

Por lo que se refiere a la moral, los chinos insisten en general sobre la honestidad personal, y polemizan contra la teoría de la naturaleza humana y del amor entre las clases, considerando tales doctrinas como reaccionarias. Según los chinos, ninguna clase explotadora ha podido amar jamás al pueblo trabajador; por tanto es necesaria la dictadura del proletariado.

#### *Después de la relación sobre el marxismo polaco*

Las preguntas propuestas al redactor polaco, miraban a la colaboración y al diálogo entre católicos y marxistas en Polonia, y al problema de la originalidad o no del marxismo polaco.

Respondió que por lo que se refiere a la colaboración, la Iglesia está dispuesta a ayudar al Estado en buscar remedio al alcoholismo y a la desmoralización, pero que exige poder hacerlo con métodos propios, y por tanto, exige ciertas posibilidades de obrar; esto es lo que constituye actualmente el objeto del diálogo entre cristianos y marxistas.

Por lo que concierne al diálogo doctrinal entre marxistas y cristianos, el redactor fué del parecer que en Polonia los católicos encontraban grandes dificultades en entablar un diálogo con los marxistas aun por falta de interlocutores preparados o dispuestos, de parte marxista.

El Marxismo polaco —a su parecer— no se diferencia sustancialmente del soviético, si bien haya habido en Polonia también en el pasado reciente algunos pensadores marxistas notables y originales como Ko-

lakowski y Schaff. En general, sin embargo, los marxistas polacos repiten las conocidas tesis del marxismo leninismo.

#### *Después de la relación sobre el marxismo francés*

El Padre Sommet aclaró, respondiendo a una pregunta, que el humanismo marxista encuentra interés entre los jóvenes franceses. Hay quien se interesa también en el marxismo freudiano; en el interior del marxismo estructuralista, la concepción freudiana se refiere a la relación entre estructura e inconsciente.

Por lo que concierne a la interpretación dada en Francia por algunos sacerdotes, el Padre Sommet aclara que probablemente su influencia es más de relieve fuera de Francia que en el País. Así, precisamente el diálogo que se ha desarrollado entre cristianos y marxistas franceses hace años, tiene ahora más importancia en el exterior que en la patria. Los marxistas franceses no muestran hoy mucha sensibilidad ni por el diálogo ni por las interpretaciones del marxismo dadas por los cristianos.

#### *Después de la relación sobre el marxismo italiano*

(Algunas respuestas referidas aquí miran la relación del Padre Wetter, la del Doctor Carriquiry y la del Padre Sommet, y complementan, en cuanto al contenido, la problemática de que se ocupó el Padre De Rosa).

#### *¿Qué cosa es el grupo comunista "Manifiesto"?*

"Manifiesto" es una corriente que critica el marxismo italiano de izquierda; según esta corriente, el Partido comunista italiano es un partido que ha dejado de ser revolucionario, es únicamente revisionista, y por este motivo, tal corriente ha sido expulsada del Partido Comunista Italiano.

En Italia existen tres grupos de marxistas extraparlamentarios bastante importantes: "*Lotta continua*", "*Potere operaio*" y "*Avanguardia operaia*". Son movimientos formados en general por estudiantes, quienes piensan poder unirse a los obreros para la revolución violenta: Pero han sido desautorizados netamente por el Partido Comunista Italiano, porque podrían causar un caos tal, que favorecería la llegada del fascismo.

*¿Qué cosa harían los comunistas italianos en el caso de que llegaran al poder?*

Los cinco y o seis puntos que caracterizan la vía italiana al socialismo han sido afirmados por los congresos comunistas en textos oficiales y no únicamente por algunos intelectuales del partido. Pero el problema que queda es si los comunistas dicen verdaderamente lo que piensan. El redactor duda de esto. La independencia del Partido Comunista Italiano, del Partido Comunista de la Unión Soviética, se manifiesta solo en casos particulares y es un hecho bastante limitado.

*El problema de la opción socialista*

El problema más grave para el relator es el hecho que el diálogo entre católicos y comunistas haya sido del todo superado, porque, al menos ciertos grupos católicos, ni cuestionan ni siguen cuestionando el problema de la adhesión al comunismo. Ellos han hecho ya la "opción socialista", Distinguen entre comunismo como ideología y comunismo como análisis de la sociedad, y dicen: "ambas cosas se pueden dividir". Las ACLI (medio millón de inscritos) hicieron en Vallombrosa una opción socialista que importa la aceptación tanto de la lucha de clases cuanto del análisis marxista de la sociedad. Ya hay varios sacerdotes que caminan en este sentido.

*¿Qué es lo de característico en el pensamiento de Gramsci?*

Gramsci no dejó ningún estudio sistemático del marxismo. En general combate lo que conoció sobre el marxismo soviético. Pero Gramsci es un leninista y admite totalmente la lucha de clases, que a su parecer debe ser promovida especialmente por los intelectuales, grupo hegemónico del partido obrero. En qué forma esto pueda conciliarse con la creatividad y con el voluntarismo, que Gramsci propugnaba, no sabe decirlo el relator. Tal vez porque Gramsci es bastante fragmentario y es difícil captar en el conjunto su pensamiento.

*¿Qué papel ha desempeñado el stalinismo internacional en el partido Comunista Italiano?*

Con Lenin y con Stalin el Partido Comunista Italiano fue leninista. Togliatti fue un dirigente de la tercera internacional, del Comintern

y del Cominform. Pero en el XX Congreso el Partido Comunista Italiano insistió sobre el policentrismo, lo que le permitió justificar tanto el comunismo chino como el soviético y el italiano. Togliatti se opuso al monolitismo de Lenin, si bien después ejerció este monolitismo en el interior de su partido. De hecho no ha habido más corrientes en el Partido Comunista Italiano; cualquiera que estuviese contra la corriente oficial, debía ser excluido de ella. El *Manifiesto*, por ejemplo era una minoría en el interior del PCI. y fue excluida en base al centralismo democrático.

El hecho de ser un bloque perfectamente unido, da gran fuerza al partido. Pero ya en el principio del partido único existe el presupuesto para una evolución hacia la dictadura personal.

*¿Qué se puede decir de las relaciones entre cristianos y marxistas en los países occidentales y en los países dominados por los comunistas?*

En los países no comunistas hay cristianos que se sienten empujados a, acercarse al marxismo en fuerza de su propia fe, viendo en el método revolucionario el único método eficaz para confrontar la sociedad, esto especialmente en América Latina. Otros, por ejemplo en Francia, ven en la fe un obstáculo para la eficacia de la lucha de clases o de la actividad política.

Contrariamente en los países comunistas, donde cristianos y comunistas colaboran en ciertos sectores, los cristianos no sienten tal colaboración como exigencia que deriva de su fe y se guardan en el plano doctrinal de todo sincretismo.

*Después de la relación sobre el marxismo anglo-americano*

Las preguntas de los presentes apuntaron al influjo del marxismo sobre los negros de los Estados Unidos, sobre el marxismo en la India y en fin, sobre la presencia del marxismo en el partido laborista inglés.

McLellan explicó que los marxistas no han integrado hasta hoy el problema racial en su óptica. El marxismo, en cuanto a doctrina, no tiene influjo en los negros norteamericanos.

Por lo que concierne al marxismo en la India, el relator pudo referirse a su visita a aquel país y confirmar que en la India se estudia a Lenin, pero no a Marx, de cuyas obras existen por otra parte algunas traducciones. Marx, por lo demás, tendría muy poco qué decir a los campesinos indios. En fin, respondiendo a la pregunta sobre el marxismo en el partido laborista inglés, McLellan explicó que se puede descubrir allí una cierta simpatía por el comunismo, pero que este fenómeno está en neto regreso.

#### *Después de la relación sobre el marxismo latinoamericano*

Expondremos aquí brevemente las respuestas dadas por el relator a las siguientes preguntas hechas por los presentes:

1. La mayor parte de los Partidos Comunistas latinoamericanos se inspiran en el Partido Comunista soviético. Sólo pequeños grupos han optado por la línea del comunismo chino, por motivos estratégico-políticos.

2. Estratégicamente el marxismo cubano se acerca al chino, por ejemplo, en la valoración de la lucha rural; se atribuye importancia a la clase campesina como clase guía en el proceso revolucionario. Fidel Castro, sin embargo, rompió con China en 1964, tal vez para presentar al marxismo cubano como un marxismo latinoamericano de centro, a saber, en posición intermedia entre la línea filo-rusa y la china.

3. A nivel intelectual y especialmente en los movimientos estudiantiles, el marxismo latinoamericano cae bajo el influjo francés. La producción teórica del marxismo italiano es prácticamente desconocida; hay un poco de influjo de la filosofía de Marcuse.

4. El tema del desarrollo, después de la Segunda Guerra Mundial, está vinculado a experiencias políticas concretas y a modelos de desarrollo económico propagados por agencias internacionales y vinculados a *Alianza para el progreso*. Tales modelos, sin embargo, no han llegado hasta la raíz de las situaciones injustas de neocolonialismo existentes en los países latinoamericanos. Por esto, tales modelos han sido muy criticados, de tal suerte que el término desarrollo se ha hecho palabra odiosa. Se ha pasado a prospectar un desarrollo acelerado en ruptura con los mecanismos políticos, económicos, culturales

de dominación propios de los países capitalistas de la gran industria y del imperialismo.

5. Las discusiones ideológico-políticas sobre el desarrollo y sobre la liberación denotan un escaso conocimiento de los problemas y de los modelos económicos del marxismo. La teoría de la liberación frecuentemente aparece opuesta a los modelos políticos concretos de desarrollo, porque no van a la raíz de los males y de las injusticias.

6. La escuela económica anglo-americana (Sweezy Y Baran, entre otros) constituye un grupo con fuertes tendencias marxistas en el análisis económico y ha influido sobre el análisis de la situación de dependencia existente en los países latinoamericanos y ha estimulado el movimiento hacia el marxismo. Tal influjo, sin embargo, se nota sólo en sectores restringidos latinoamericanos, gracias particularmente a los marxistas agrupados en torno a la revista *The Monthly Review*. Según otros, en cambio, la vinculación del funcionalismo sociológico americano con el marxismo es débil, especialmente si se toman en consideración los resultados teóricos obtenidos hasta ahora.

7. En América Latina hay dos o tres modelos de desarrollo político-económico: a) un modelo socialista de tipo marxista, Cuba, Chile, con características diferentes, b) un modelo brasileño, c) un modelo de "nacionalismo popular" que podría encontrar terreno en Perú, Argentina, Ecuador, Panamá, etc.

8. La Unión Soviética sostiene en América Latina la política de los frentes populares (Conferencia de Moscú, 1960).

9. En América Latina se tienen diversos tipos de ideología de la liberación. Algunos de ellos están condicionados ideológicamente por el marxismo, o genéricamente por tendencias de izquierda; pero existe también una línea teológica más original que trata de dar respuesta a los problemas de la liberación, teniendo como base el Evangelio. Este intento de recorrer el camino de la liberación, partiendo de la fe, es característico del Continente Latinoamericano que sociológicamente y en su mayor parte sigue siendo cristiano. Se siente igualmente el problema del diálogo con el marxismo, diálogo difícil exigente pero también necesario.

### 1. ¿El determinismo es un elemento esencial del marxismo?

En Marx hay un cierto equilibrio, pero también un poco de incoherencia con relación al determinismo. Concede espacio a la libertad, por ejemplo, en el *Manifiesto* donde dice que para salir de la situación desastrosa creada por el capitalismo es preciso instaurar el socialismo. El determinismo de Marx no es un determinismo físico. Lenin propende al voluntarismo, justificado por una reinterpretación del sistema económico. Se podría también decir que en el caso de Lenin se trata de una reinterpretación del determinismo.

### 2. ¿Sobre qué elementos del marxismo se insiste hoy?

Hoy es preciso poner el acento en el concepto de alienación, más bien que en la previsión de la progresiva inserción de las poblaciones de los países capitalistas, aun por el simple hecho de que la previsión de Marx no se ha verificado. Por otra parte, la alienación se ha convertido hoy en un problema más importante que lo que fue la miseria de las masas en Inglaterra o en Suecia o en Alemania en tiempo de Marx.

Puesto que hoy en tales países no existe la miseria prevista por Marx, no se puede pensar en transformar las conciencias al modo revolucionario, hay por tanto necesidad de teorías más concretas del futuro. Pero tales teorías son todavía marxistas? Ciertamente no, aun si se prefiere llamar marxistas al menos por referencia a las de Marx o de Lenin.

Hay que notar también que quien quiere hoy utilizar el pensamiento de Marx, busca en él lo que contiene de utopía y de atracción.

### 2. ¿Lucha de clases o alienación?

Marx habla, ya de lucha de clases ya de alienación; pero hoy, en los países occidentales, se pone el acento en la alienación, como consecuencia de una situación que ha cambiado. En las circunstancias actuales sufre de alienación no sólo la clase obrera sino también la capitalista. Además, existen hoy alienaciones desconocidas por Marx, como por ejemplo, la causada por la manipulación de las masas de

parte de aquellos que detentan el poder, económico o político, y eso no sólo en los países no comunistas sino también en los comunistas, en tal forma que el término alienación puede ser empleado en función crítica por los mismos países socialistas. No se elimina así del todo la idea de lucha de clases, pero se le asocia la lucha por la democratización, es decir, por la superación no sólo económica sino también política y cultural.

Por lo que concierne a las fuerzas económicas objetivas que dominan la vida humana, Marx no afirma que sean eternas, sino las considera como características de las sociedades capitalistas. En una asociación libre de productores, la necesidad de las leyes económicas no se seguirá sintiendo sobre las personas individuales; para regir la economía existirá el plan económico establecido democráticamente. Pero precisamente este modo democrático de establecer el plan, ha sido olvidado en los países socialistas.

La alienación y la crítica de la sociedad alienada están vinculadas estrechamente a la concepción democrática de la sociedad. Por esto, en los países socialistas se tiene poca cuenta de la teoría de la alienación. Esta, efectivamente, analizada hasta el fondo, se volvería contra los mismos países socialistas. El concepto de alienación es, por tanto, una categoría clave, gracias a la cual se puede distinguir el neomarxismo crítico del marxismo burocrático de Estado.

### 4. ¿Cuál es la diferencia de fondo entre Marx y Lenin?

Ciertamente hay contradicción entre el pensamiento de Marx que creía que la crítica de la economía política capitalista habría sido adoptada por el proletariado como clase más o menos mayoritaria, y la concepción de Lenin según el cual sólo el partido único conoce el verdadero fin hacia el cual dirigía a los descontentos de toda clase, a los pobres campesinos, a los soldados deseosos de paz y a poquísimos obreros.

Mao Tse-tung prosiguió en la línea de Marx-Lenin y sustituyó abiertamente los obreros asalariados por los campesinos. A su parecer el partido debe servir de fuerza unificadora de los campesinos aislados. Por tanto, Para Mao es esencial la dirección única, en tal modo se aleja de Marx que prevee un plan común democrático. Esto se ex-

plica tal vez por el hecho de que en China aún era poco conocido el pensamiento de Marx mientras lo era un poco más el de Lenin.

### 5. La juventud y el marxismo

En los países en donde los padres ponen el sentido de la vida en un vivir más cómodo y en la riqueza, con sobrada razón los hijos se revelan contra tal concepción de vida, protestan contra ella por razones morales. El marxismo se les presenta como la única teoría adecuada para criticar a sus padres, su pobreza espiritual y moral, que los muchachos consideran consecuencia del sistema capitalista. Para los jóvenes que tienen tal actitud, los problemas económicos se hacen secundarios.

No basta ciertamente sermonearlos; es preciso, por el contrario, presentar un nuevo modelo de vida, ya que en el fondo ellos buscan el sentido de la vida. No basta ni siquiera criticar el marxismo en las universidades, se les debe ofrecer algo positivo.

La juventud izquierdizante no tolera el comunismo. En Alemania y en Italia, por ejemplo, muchos jóvenes son de tendencia anárquica o maoista, porque se impacientan y creen que pueden transformar de golpe la sociedad.

En Alemania los jóvenes socialistas de izquierda militan en partido social democrático porque ven en él una sólida garantía para una acción eficaz. El ala izquierda del partido social-democrático representa ya la tercera parte de los inscritos. La diferencia entre el ala izquierda y la derecha del partido podría llevar, con el tiempo, a su división.

### 6. ¿Qué cosa atrae en general a los cristianos al marxismo, la eficacia de las transformaciones violentas o más bien, el análisis marxista del sistema capitalista?

Es difícil responder a esta pregunta. La juventud rechaza la actual sociedad por su aspecto moral poco reconfortante; busca por tanto una teoría que explique los males existentes en ella, y encuentra tal explicación en el marxismo. Algunos se ven atraídos por la violencia; los jóvenes comunistas franceses e italianos se ven atraídos por la idea de la eficacia. El repensar el análisis marxista de la sociedad exige un

trabajo mental al que la mayor parte de los jóvenes no pretende actualmente someterse; buscan resultados inmediatos.

### 7. ¿Cómo explicar el fenómeno de los que abandonan el Partido comunista?

El núcleo de la crisis está en el marxismo mismo, en la oposición entre el determinismo por una parte y el voluntarismo por otra. Un cierto tipo de hombres, entre los que dejan el partido, pone de relieve los aspectos de la sociedad que el marxismo no logra explicar.

Está por otra parte el aspecto voluntarístico del marxismo; incluso el *Capital* está lleno de apasionamiento: cuando se subraya este aspecto, se puede terminar fuera del marxismo. Para aquellos que toman parte en el movimiento revolucionario, ciertamente el aspecto pasional tiene un papel importante; se sienten inspirados por una causa justa, por un entusiasmo y un idealismo moral. Más tarde los acontecimientos revelan, como por ejemplo en la Unión Soviética, que, quienes toman la delantera, no son las personas llenas de idealismo, sino los oportunistas burocráticos. Sucede entonces habitualmente que en el Partido permanezca gente capaz de plegarse ante cualquier cosa. Gente deseosa de poder y hacer carrera, mientras las personalidades fuertes, con grandes ideales y un pensamiento personal, tarde o temprano dejan el Partido, como ha ocurrido en Francia con Lefevre, Garaudy y otros, y en Alemania con Hans, Mayer, Ernst Bloch etc.

### 8. ¿No es desproporcionada la esperanza y la generosidad de los que combaten por la realización de los ideales marxistas, si tal esperanza viene confrontada con la finalidad fijada por Marx de suprimir la propiedad privada de los medios de producción, de cuya supresión, según Marx, debía resultar una sociedad nueva no egoísta, cosa que no se ha realizado en ninguna parte del mundo?

Efectivamente, los países socialistas han realizado hasta ahora sólo una sociedad fundada sobre el capitalismo de Estado y la organización burocrática, y no han logrado conciliar el interés individual con el general. Mientras Marx preveía, después de la socialización de los medios de producción, una renovación moral espontánea de la gente, los dirigentes de los países comunistas se esfuerzan por inculcar la moral comunista que por lo demás es una moral convencional y tradicional y

consideran tal indoctrinamiento como condición para poder conceder la justa libertad y para poder conciliar el interés privado con el colectivo. Pero queda siempre solo una esperanza y no una certeza científica, la cesación total de los conflictos entre intereses privados y colectivos. Mao Tse-tung es en este sentido más realista y admite que todas las sociedades, incluida la comunista, siempre son imperfectas. Mao es del parecer que será siempre necesario educar, criticar, transformar para aproximarse más a una sociedad más perfecta. Posición más realista que la de Marx, aunque esta última es más fascinante.

9. ¿No podría el marxismo reformarse en base a las obras de joven Marx y a las interpretaciones que sobre ellas dan Korsch y Lukács? Esto podría tener, si se realiza, un enorme significado no sólo para los países socialistas sino también para el cristianismo.

Sí, un marxismo así renovado, un marxismo humanista, un marxismo auténtico, sería más aceptable también para el mundo cristiano. Pero es difícil prever que el régimen de la Unión Soviética y de sus países satélites pueda reformarse desde dentro, incluso porque los diversos grupos de oposición al régimen en la Unión Soviética están divididos y es poco probable que se pongan de acuerdo entre sí. Es posible, si bien poco probable, que aparezca para gobernar el país un hombre más liberal; pero de todos modos parece que existen pocas posibilidades de reforma del marxismo-leninismo en el sentido de un marxismo humanista.

10. El moderno análisis de la situación económica mundial tiene cuenta también de otros factores, como son la investigación científica, el desarrollo y la organización industrial. Por encima de las ideologías hay aproximaciones comunes a tales problemas. Hay también contactos económicos y financieros entre países socialistas y capitalistas y por esto una cierta independencia. Un tercer aspecto de la economía mundial está constituido por las sociedades o empresas multinacionales tanto en occidente como en los países socialistas, si bien con finalidades diversas. Se prevén sociedades multinacionales con capital proveniente, tanto de países capitalistas como de países socialistas. *Disminuye por tanto la distinción entre los diversos sistemas en campo económico.*

Otra cuestión se refiere a la relación entre la clase obrera de los países ricos y la de los países subdesarrollados. *¿Los obreros de los países ricos son más solidarios con los capitalistas de sus propios países que con los obreros de los países subdesarrollados?*

(Respuesta): De hecho algunos grupos de izquierda en Alemania Federal no desean contactos políticos entre Alemania y la Unión Soviética. Pero, por lo que se refiere a las aproximaciones comunes a los problemas económicos, es también un hecho que Yugoslavia busca personas bien preparadas de los países capitalistas para dirigir las grandes empresas yugoslavas, prefiriéndolas a sus propios conciudadanos. Otros ejemplos se podrían encontrar en Alemania Oriental. Todo esto no es aceptado desde el punto de vista de los neomarxistas, a quienes no gustan hablar de interdependencia práctica en los intercambios económicos y acusan a la Unión Soviética de solidarizarse con los países ricos en la explotación de los países atrasados, mientras, según la enseñanza de Marx, el proletariado después de la toma del poder en un país debería ser solidario con los países en vía de desarrollo.

*Después de la relación sobre el tema: "El análisis de los recientes documentos eclesiásticos que tratan los temas en cuestión".*

El relator respondió a las siguientes preguntas:

1. La distinción entre ideologías y movimientos históricos hecha por la Encíclica "Pacem in Terris" y de la cual participa la "Octogésima Adveniens", ¿puede justificar la aceptación de la crítica marxista como instrumento de análisis histórico, de análisis de la economía política del capitalismo por parte de católicos que sin embargo refutan su contenido ideológico marxista?

El relator piensa que la Octogésima Adveniens no quiere dar una solución del problema sobre si la vinculación entre ideología marxista y su metodología sea separable o no. La carta del Papa dice sólo: ¡atención, la vinculación es íntima! El lector de Octogésima Adveniens no puede ir más allá de esto.

2. Algunos sacerdotes de los países socialistas interpretan las encíclicas papales y especialmente Pacem in terris, en el sentido que los católicos no solo pueden sino que deben participar en la construcción

del socialismo, entendido como es en la versión stalinista. Parecería, por tanto, que los documentos pontificios muestran una cierta ambigüedad, en tal forma que puedan ser interpretados de modo opuesto. El que pone la cuestión cree que las directrices pontificias son poco útiles para los católicos que viven en los países donde el comunismo detenta el poder político. Otra observación se refiere a esa especie de solidaridad subterránea que existe entre los sacerdotes colaboracionistas de Europa oriental y los sacerdotes y los laicos occidentales que teorizan y practican la así llamada opción de campo socialista.

Por cuanto concierne la inutilidad de los documentos pontificios para los cristianos de la Europa oriental, el relator responde que no está en grado de hacer comentarios a propósito. ¿Cuál es la verdadera razón de tal inutilidad? ¿La no correspondencia a las realidades vividas o alguna otra razón?

Luego en particular, sobre la carta de Pablo VI Octogésima Adveniēns, precisa decir que es un documento panorámico, no técnico, y que deja, por tanto, lugar a interpretaciones y aplicaciones las más diversas. Pablo VI encomienda a los Obispos con sus comunidades cristianas el análisis de las situaciones, como se ha hecho por ejemplo por parte de los países franceses y de los chilenos. En otros países como en España, el pasaje de la carta sobre la democracia política, sobre el respeto de la libertad política no ha sido citado.

3. En Italia se siente mucho el problema, si la fe cristiana, y por tanto el magisterio de la Iglesia, tenga que decir alguna cosa sobre las opciones políticas. Muchos cristianos, y los sacerdotes lo niegan; en el fondo lo que se pone en crisis hoy es la doctrina social de la Iglesia. Existe tal crisis también en otros países, por ejemplo, en Francia?

La respuesta depende de la noción que se tiene de la política. Quien ve la política un simple instrumento piensa que existe una gran diversidad entre medios políticos eficaces y la fe. Pero si la política comporta verdaderamente la organización de la sociedad en todas sus dimensiones, entonces no se ve cómo pueda hacerse una separación entre la visión cristiana del hombre, de la libertad, del porvenir y la política.

Por lo que concierne a la doctrina social de la Iglesia, hay que decir que, a causa de las diversas situaciones locales, los documentos ponti-

ficios tienen un valor relativo y repercusiones diversas. Es interesante notar que también el mundo no cristiano se interesa por los documentos pontificios sobre problemas sociales. El Partido Comunista francés ha hecho, por ejemplo, un comentario muy interesante a todos los textos pontificios y también con una cierta honestidad intelectual, citando textualmente pasajes enteros. En cambio, ciertos cristianos en Francia juzgan los documentos pontificios demasiado genéricos y no comprometidos en el sentido de no estar secundados por acciones concretas.

4. Los documentos sobre el socialismo, publicados por los obispos franceses, han tenido un eco que ha sobrepasado las fronteras de Francia. Tales documentos son un reflejo de la realidad vivida.

Ahora bien, parece que hasta hoy la Iglesia ha hecho un llamamiento sólo a investigaciones doctrinales habiendo estimulado menos el estudio de experiencias vividas por el pueblo cristiano. Los cristianos deben atestiguar su fe en todas las realidades humanas, deben construir el mundo juntamente con otros, y por tanto, el lenguaje de la Iglesia debe ser verdaderamente universal.

Un aspecto, del que los obispos franceses han tenido también en cuenta en sus investigaciones, ha sido la exigencia para los cristianos de vivir unidos en la Iglesia, no obstante el pluralismo de sus opciones políticas concretas y también de las ideologías a las que pueden adherirse.

5. Los cristianos pueden colaborar con los comunistas en la lucha de clases concebida como lucha de contendores y como medio para lograr un justo equilibrio de intereses, pero no pueden colaborar en una lucha de clases que tienda según la concepción de Marx a eliminar al adversario, es decir, a la otra clase. La lucha, tal como viene concebida por Marx, está fundada en el mito de la clase obrera, según el cual ella tiene la misión histórica de aportar la salvación al mundo. Y precisamente aquí es donde nace todo el misticismo marxista de la clase obrera. Los cristianos no pueden aceptar tal concepto de clase y de lucha de clase, ni la mística del proletariado con su misión salvífica.

En el último documento de la Iglesia se habla de la lucha de clases, en sentido marxista, no aceptable por los cristianos. Esto quie-

re decir que se puede admitir una lucha de clases que no sea marxista. El documento de los obispos franceses ha tratado de ver cómo los cristianos pueden utilizar el concepto de lucha de clases en su acción y en su interpretación de una realidad que es más vasta que la de aquellos conflictos. Los cristianos no ven detrás del concepto de lucha de clases presupuestos ideológicos y en la explicación total del mundo no se refieren al análisis marxista de tal concepto.

Los obispos franceses hacen reentrar la lucha de clases en una noción más amplia que la de los conflictos: la sociedad moderna es una sociedad conflictiva, pero el hombre no es jamás reducible enteramente a la pertenencia a una clase, ni todas las relaciones humanas son únicamente relaciones de producción. Los conflictos derivados de relaciones de producción no explican todos los conflictos actuales, y el concepto de la lucha de clases, que pretende ser recabado del análisis científico de la sociedad, es en realidad el fruto de un ideología. Además, si es verdad que ciertas estructuras sociales están en el origen de la lucha de clases y que necesariamente deban ser cambiadas, es también verdad que la violencia puede invadir el corazón del hombre independientemente de su pertenencia social. La lucha pues, comienza en el corazón del hombre y puede proyectarse sobre los conflictos sociales.

La historia de la sociedad no está hecha sólo de conflictos; la sociedad vive en fuerza de las virtudes de solidaridad y de comunión. Por esto, es tarea de la Iglesia reconciliar, intervenir, ayudar; la Iglesia afirma que la reconciliación es posible, no obstante las diferencias y las tensiones. Es posible realizar la unión sin destruir a los demás, pero cambiándose a sí mismo y reconociendo a los otros en la unidad y en la comunión. El análisis de los conflictos no lleva, por tanto, necesariamente al concepto de la lucha de clases entendida en sentido marxista.

**Después de la relación sobre el tema "¿El ateísmo está indisolublemente vinculado a toda forma de marxismo actual?"**

No se propusieron cuestiones, sino más bien se hicieron observaciones sobre la concepción marxista de la religión.

1. La crítica de la religión asume en Lenin una forma más combativa que en Marx. La razón de tal combatividad se puede encontrar tal vez en el papel que tenía la Iglesia ortodoxa en la Rusia zarista.

En Yugoslavia la situación religiosa va mejorando.

Según el parecer del relator, la propaganda antirreligiosa en Yugoslavia va en aumento; tampoco las relaciones entre la Iglesia y el Estado han mejorado, sino empeorado.

Por lo que concierne a la Unión Soviética, no se puede absolutamente poner sobre el mismo plano el ateísmo de Estado de hoy y la religión de Estado de ayer, porque, si es verdad que existía una cierta discriminación frente a los ciudadanos no ortodoxos, es igualmente verdad que esta discriminación existe hoy centuplicada frente a los ciudadanos que no son ateos o que no se profesan ateos.

Es significativa la distinción entre el concepto de libertad religiosa y el de libertad de conciencia tal como se entiende en los países socialistas, donde por libertad de conciencia se entiende el derecho de los ciudadanos de librar su propia conciencia del estupefaciente religioso.

2. Marx, cuando habla de religión, tiene en mente el cristianismo luterano llevado hasta el extremo. Tal religión tenía dos funciones: de opio del pueblo y de dominación de clases. Ahora bien, si la religión se considera sólo en razón de su función social en una sociedad futura, tal función podría cambiar, es decir, no ser necesariamente aquella que entiende Marx. Podría ser en cambio una forma de conciencia menos alienante que las otras, pues si los marxistas contemporáneos no hablaran en términos ontológicos de la falsedad de las religiones, sino que considerasen sólo su función social, esta posición sería más aceptable.

Responde el Padre Cottier:

Es verdad que Marx mueve sus críticas contra el carácter funcional de la religión, pero lo hace en base de una antropología atea. Marx era ateo y criticó la religión, como ateo, en cuanto función social. No se puede pues, separar de su ateísmo la crítica de tal función.

Otras observaciones de los presentes:

a. Marx estudia la religión, no sólo como fenómeno histórico, sino que trata de ella también en base a una filosofía inmanentista.

b. Hay que señalar que frecuentemente no se considera la componente atea del marxismo, la que perdura también en las obras de la madurez de Marx; en América Latina, donde algunos cristianos aceptan el análisis científico de Marx, piensan que el ateísmo se encuentra únicamente en el joven Marx.

c. La imagen que Marx se forja de la religión es tal que hace dudar seriamente de si Marx entendió qué cosa es la fe cristiana y la diferencia que hay entre la religión descrita por él y la realidad histórica del cristianismo. Es tanta verdad esto, que también hoy los críticos marxistas de la religión experimentan graves dificultades para explicar las causas de la permanencia de la religión y de la Iglesia en sociedades ya socializadas. En fin, la crítica que Marx hace de la religión, es una crítica "ante Christum". La práctica de la fe se conservó en los países socialistas no obstante las persecuciones; señalar tal hecho tienen más valor que cualquier crítica marxista a la religión.

d. No basta decir que no obstante la lucha antirreligiosa, la fe ha sobrevivido en los países comunistas; es preciso también tener en cuenta el hecho de que las medidas administrativas con relación a la existencia y a las actividades de la Iglesia tienen gravísimas consecuencias para la Iglesia y para la fe misma.

A la fe se puede llegar personalmente si se trata, por ejemplo de totemismo, pero no se puede llegar a una religión, como es el cristianismo, cuando falta la enseñanza de la religión, las escuelas, etc.

*¿Después de la relación sobre el tema "Ideología marxista y análisis marxista" es posible distinguirlos?"*

(En la discusión intervinieron, además del relator, también otros participantes para responder a las cuestiones propuestas)

*El autor:*

1. También en sus obras juveniles, por ejemplo en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx demuestra filosóficamente la necesidad absoluta de una clase y de una liberación total. Allí se encuentra, aunque parcialmente, un esquema cristiano; en cambio, más tarde Marx basa la idea de liberación sobre el análisis económico y social.

A su modo de ver, la clase debe comprender la mayor parte de la población.

Cuando Marx habla del individuo como de una personificación de categorías económicas, pretende decir que todos, no solamente los proletarios sino también los que pertenecen a la clase dominante, están caracterizados por la máscara que están obligados a aplicarse al rostro, o sea, que están privados de su personalidad, no teniendo ningún modo de desarrollarla.

2. No existe un abismo entre el Marx joven y el Marx de la madurez como piensa Althusser. La juventud en América Latina está todavía fascinada por el calor humano de los escritos juveniles de Marx y esta mística del marxismo, de la "Weltanschauung", es lo que más le interesa.

3. Los que en América Latina defienden la separabilidad entre ideología y metodología marxista, incluyen en tal metodología juntamente con el análisis de tipo marxista de la situación social, también la estrategia y la táctica de la lucha de clases? Si lo hiciera, acogerían más bien la metodología leninista que la marxista.

*Mons. López Trujillo:*

En América Latina hay tres clases de simpatizantes del marxismo y del análisis marxista. Los unos saben que el análisis marxista está impregnado de ideología, pero no se cuidan de esto. Simpatizan con el marxismo conocido a través de la literatura francesa, y distinguen entre racionalidad científica y utopía, considerando al cristianismo como una utopía que no tiene nada que hacer con la racionalidad científica: esta es la posición de los seguidores de Blanquart. Hay además cristianos y sacerdotes que pretenden no salir de su propia ciencia y rechazan una visión humanista de tipo utópico. Otros grupos opinan que es posible utilizar la teología con finalidades estratégico-prácticas, por ejemplo, Hugo Assmann, apoyado por Girardi, en la interpretación del papel del proletariado, en el cual se manifestaría la universalidad de la Iglesia. La interpretación teológica de la historia vendría por tanto modificada, más aun revolucionada: la teología y la doctrina social no habrían sido hasta ahora más que instrumento de alienación.

Característico del pensamiento de Lenin es que él eleva el análisis de Marx y la lucha de clases a nivel estratégico-táctico; el concepto leninista del Partido está en la línea de evolución lógica de la concepción marxista de clase, no en oposición a ella.

*P. Wetter:*

Parece que la diferencia entre Marx joven y Marx de la madurez es bastante grande, contrariamente a cuanto sostiene el relator: si entre los dos períodos de la doctrina de Marx hay continuidad, hay también en algunos puntos discontinuidad. En particular tal discontinuidad se nota respecto del fundamento filosófico: la dialéctica del joven Marx es bastante diferente de la dialéctica materialista de la historia.

La misión mesiánica del proletariado, por ejemplo, tenía en la concepción filosófica del joven Marx un fundamento bastante convincente: la emancipación del proletariado coincidía con la emancipación de toda la sociedad. Caído este fundamento (condición humana, negación de ella en la alienación, negación de la negación, o sea, la reconquista del hombre por parte del hombre), queda la misión mesiánica del proletariado, pero sobre otros fundamentos filosóficos, como por ejemplo, en el sentido de disciplina y de solidaridad etc.

Es más fácil separar el método de la ideología en el pensamiento del segundo Marx, porque a fin de cuentas, según la concepción materialista de la historia, la historia es una superestructura. Tal superestructura está viciada únicamente en la sociedad clasista, mientras en la sociedad sin clases llegará a la verdad.

*P. Sorge:*

En Italia algunos pensadores comunistas, como Lelio Basso, Lombardo Radice y otros, partiendo de la distinción entre el Marx humanista de los manuscritos del 44 y el Marx economista del *Capital*, proponen a los católicos una participación parcial en el método marxista. Tal método tendría una parte positiva y una negativa. La parte negativa consistiría en la crítica del capitalismo (el Marx de la madurez), y algunos católicos no sólo en Italia sino también en América Latina, creen poder aceptar. No pueden aceptar en cambio la parte positiva, es decir la construcción del comunismo (ni el concepto de trabajo ni el de lucha de clases) porque ella llama a juicio la visión del hombre,

la antropología. Es sostenible tal posición o está falta de fundamento?

*Mons. López Trujillo:*

La visión económica de Marx no es una pura visión científica, sino más bien una economía política impregnada de filosofía.

Es claro que la dialéctica invade el pensamiento científico de Marx; con esto no se quiere decir que el análisis marxista no tenga ningún valor científico. ¿Pero es posible separar en Marx la ciencia de su ideología?

Los *Cristianos para el Socialismo* dan a esta pregunta una respuesta positiva; dicen que sólo la ciencia dialéctica es capaz de interpretar a la sociedad. Pregunto al Padre Wetter si en su parecer sea separable el análisis marxista de toda la doctrina implícita en el *Capital*.

*P. Wetter:*

Todo depende de qué cosa se entiende por dialéctica. En la concepción materialista de la historia la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no significa otra cosa sino interacción. Ahora bien, la interacción es una categoría empírica, concreta y no tiene nada que hacer con la ideología; puede pues, adoptarse también en sede científica. En cambio, si la dialéctica se entiende en el sentido del joven Marx, como autocreación del hombre en el trabajo, entonces no se trata de simple interacción.

*Mons. López Trujillo:*

Marx utiliza la dialéctica en sentido Hegeliano de superación y de conservación. ¿Es cierto, P. Wetter, que cuando Marx habla de los conflictos entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, no ve en tales conflictos una relación verdaderamente dialéctica?

*P. Cottier:*

No quiero hablar de dialéctica; el problema de la dialéctica en Marx es más dialéctico de cuanto lo piensa tal vez el P. Wetter. Que bien cabe hacer una observación pastoral. A mi parecer deberíamos estu-

diar lo que se llama sociología del lenguaje: el vocabulario marxista ha invadido los ambientes católicos. Algunas expresiones marxistas tienen una fascinación especial, como por ejemplo la dialéctica etc. Sería necesario esclarecer otros términos como "científico", especialmente si se tiene en cuenta las ciencias humanas, sociológicas y psicológicas.

Marx habla de economía científica; en realidad el marxismo tiene la pretensión de ser la única ciencia.

Se debería por esto esclarecer qué cosa es verdaderamente una ciencia aplicada a los fenómenos económicos, sociales y políticos, siendo estas tres especies de fenómenos vinculados entre sí, en el *Capital*. ¿ En qué relación se encuentra el marxismo con estos tipos de ciencia? Se debería también clarificar ¿qué cosa es la mentalidad científica y por qué existe el mito de una ideología científica, es decir, el marxismo?

En Francia y en América Latina se hace el mismo tipo de análisis social (marxista), si bien —desde el punto de vista científico— el marginamiento de las masas en América Latina y los problemas de las oficinas Renault, constituyen problemas diversos. En este último caso se trata de ideología científica, pero no de ciencia. Tal esclarecimiento sería también de grande utilidad pastoral.

También conciencia de clase y lucha de clase se entiende en el marxismo en forma dialéctica y de esto no son conscientes frecuentemente los católicos; la conciencia de clases se concibe como resultado de la lucha de clases.

*P. Calvez:*

Hasta el descubrimiento de los manuscritos filosóficos y hasta los años 30-40 se discutía sólo del Marx economista. Las tesis económicas de Marx se podían acoger sin adoptar la filosofía de Engels, por lo demás abstrusa e inútil. En cambio, desde que se habla de análisis marxista y de metodología de Marx, bajo tales términos pasa toda la concepción, toda la "Weltanschauung" marxista, si bien con el término "economía" no pueda entenderse la entera ideología. Por eso, desde el punto de vista pastoral es mejor indicar que en el marxismo hay análisis históricos, parcialmente verdaderos, y otros aspectos

interesantes que merecen ser conocidos. Se puede admitir también que en un determinado país, en determinadas circunstancias, puedan nacionalizarse todos los medios de producción, sin que haya necesidad de referirse a la concepción marxista.

*Mons. López Trujillo:*

En América Latina los problemas pastorales se plantean en forma diversa que en Europa. Es difícil que en Europa el análisis marxista pueda adoptarse por un largo movimiento de cristianos o represente para ellos un compromiso serio. En América Latina la situación es diversa: ante todo el marxismo es una doctrina importada. Si se dijera que el marxismo es sólo una doctrina económica y que ella tiene muchos aspectos válidos, creo que pastoralmente esto sería muy útil para el diálogo. Pienso que el diálogo tienen en nuestros países una urgencia pastoral, a condición de que se trate de un diálogo serio y no pasional, hecho a base de slogans. En América Latina sería útil aunque fuera solo saber que el problema de que tratamos es bastante complejo, como se ha visto también de estas discusiones.

Al principio de la sesión de la mañana del 28 de Abril Don Miano trató de resumir la discusión precedente.

Sin querer expresar una opinión personal sobre la cuestión debatida, o sea, sobre la posibilidad o no de distinguir entre filosofía y análisis marxista, querría reasumir brevemente la vivaz discusión, poniendo de relieve, en cuanto sea posible, una "concordia discors", que me parece haberse realizado entre nosotros. Si no en otras cosas, estamos de acuerdo con Mons. López, en decir que la cuestión no es fácil. También creo que estamos de acuerdo en que, aun admitiendo esas metamorfosis en el marxismo, hay que estar recurriendo a Marx mismo y que entre el joven Marx y el Marx del *Capital*, si no hay ruptura total, tampoco hay una continuidad sin evolución.

Decimos pues, que se debe admitir una distinción, pero no una separación, y esto porque parece imposible reconocer en Marx y en los marxistas una ciencia pura, o al menos, una cierta ambigüedad en el concepto que Marx tiene de ciencia. Por otra parte, como decía el P. Wetter, es difícil decir qué filosofía está por debajo del análisis marxista de la sociedad.

Sin duda nosotros estamos especialmente interesados en saber qué cosa tanto los marxistas de hoy como los cristianos que recurren a la distinción entre ideología y análisis marxista, entienden precisamente, ya que parece que no lo hacen sin ambigüedad y tal vez por razones tácticas.

*Después de la relación sobre el tema: "Valor científico del análisis marxista de la sociedad".*

1. No estoy de acuerdo con lo que el relator ha dicho sobre el primer capítulo, en que se prospecta una sociedad totalmente capitalista, en que se afirma de manera exclusiva la producción de la mercancía. Se trata obviamente de una sociedad que no ha existido jamás. El problema que después ha despertado el relator, es decir, que una oficina altamente automatizada no debería producir ningún provecho, ha sido ya resuelto por Marx: él invertiría su capital en una oficina sumamente automatizada si esperara recabar un provecho mayor de una inversión en una oficina menos automatizada.

Por lo que concierne a la definición del valor del trabajo, Marx incluye en tal valor también las necesidades culturales. Esto ha hecho posible a los marxistas el redefinir el valor del trabajo según las circunstancias históricas, aunque, según Marx, no sea posible elevar el salario real.

*(Respuesta):* Sí, Marx corrigió a los liberales, introduciendo también el factor moral y cultural para determinar el salario.

Por lo que concierne al problema del provecho, estoy de acuerdo con el profesor Fetscher. Las empresas más automatizadas sacan ventaja del provecho de las empresas menos automatizadas. Pero tal problema del "transfert" de los valores no es claro en la teoría de Marx.

2. También existe el problema del monopolio o cuasi monopolio, pero falta en el capitalismo concurrencial.

De todos modos existe la tendencia, según Marx, hacia la capitalización; por tanto a la automatización, que en el caso límite elimina la utilidad.

3. Entre el primero y el tercer libro del *Capital* hay diferencia, pero no contradicción. El primer libro presenta un modelo bastante

abstracto e irreal de la sociedad. El libro tercero se redactó antes del primero de manera muy vaga y no hay que atribuirle valor científico, como se le puede atribuir al primero.

Es verdad que Marx predijo la ruina del capitalismo, la cual, sin embargo, no fue verificada; pero, dado el carácter abstracto de su modelo, no se puede decir que las proposiciones de Marx sean falsas, solo por el hecho de que sus predicciones, hasta hoy, no se hayan verificado.

En la obra *Grundriss* Marx considera muchos factores que pueden modificar su modelo, por esto la perspectiva revolucionaria se aleja. Las previsiones de Marx no tienen por tanto un valor científico tal que puedan ser juzgadas verdaderas o falsas en base a la comparación con la realidad. En tales previsiones se debe más bien ver una posición ética.

Marx estimuló la lucha sindical conducida con el fin de mejorar el salario. Tal lucha era considerada por él como un medio necesario para la evolución de la conciencia de clase, y por tanto, para la posibilidad de una auténtica revolución comunista.

*(Respuesta):* No estoy de acuerdo con la opinión, según la cual, en las obras de Marx no existe el pronóstico científico del fin del capitalismo; estoy de acuerdo en cambio al afirmar que el *Capital* o el *Grundriss* no prevén la posibilidad de la revolución antes del desarrollo total de las fuerzas productivas.

Si, como dice el profesor McLellan, no se puede atribuir al libro tercero del *Capital* un valor científico, y el primer libro contiene un modelo demasiado abstracto, se deba necesariamente concluir que Marx no haya analizado científicamente el Capitalismo. En consecuencia, también el concepto de la explotación de los trabajadores debe ser colocado en el contexto abstracto del primer libro.

4. Marx tiene un concepto hegeliano de las ciencias; ahora bien, la ciencia en Hegel no se toma en el sentido moderno del término, sino en el de "Wissenschaft" filosófica.

Lo concreto para Marx es totalidad que constituye el principio fundamental de la explicación dialéctica. Para conocer la totalidad

uno se siente empujado a hacer su análisis, pero esto es solo un momento que hay que superar. Lo que Marx reprocha a la economía política clásica es que filosóficamente ella se mantiene en un nivel no definitivo, es decir, el de las ciencias empíricas en las cuales se aísla un aspecto de la realidad. Al criticar a los economistas clásicos Marx debe colocarse en el nivel de las ciencias empíricas con la intención, sin embargo, de ir más allá, hacia la filosofía. Se puede, por tanto, estar de acuerdo con la tesis según la cual en el *Capital* uno se encuentra frente a una obra filosófica, más bien que frente a una obra científica, en el sentido moderno de la palabra.

Marx tiene un concepto sociológico de la economía y define el valor de las cosas por medio del trabajo, esto lleva a la pregunta, qué es, según Marx, el trabajo y el obrero. Tal cuestión se debate, aun en los Partidos comunistas, porque se trata de definir en qué categoría han de colocarse los técnicos y los grupos de investigación etc. Las dificultades afloran en tal discusión, con motivo de la definición sociológica marxista del trabajador.

(Respuesta): Hay un pasaje tal vez en Grundriss, donde Marx excluye que la investigación científica sea factor de la plusvalía. Por tanto, los investigadores no pertenecen a la clase trabajadora, la cual, según la definición de Marx, debe estar comprometida en la producción.

5. Los marxistas tienen manera de defenderse, aun si en su doctrina existen contradicciones internas; proceden efectivamente de lo abstracto a lo concreto para llegar a la síntesis del abstracto y del concreto, o sea, a la totalidad. Es difícil, por tanto, sostener la crítica hecha por el profesor Dognin a las discusiones con los marxistas.

Los conceptos expuestos en el primer libro del *Capital* no son claros, ni siquiera es clara la definición del valor del trabajo.

(Respuesta): Estoy de acuerdo con el Padre Calvez al decir que Marx trae ejemplos del intercambio de dos cosas del valor de uso completamente diverso. Para Aristóteles la medida común en el intercambio son las necesidades humanas, mientras para Marx la diversidad de los valores de uso y su intercambio no constituía un problema.

Puestos aparte los valores de uso (puesto que no tienen nada en común), para él las cosas no tienen una cualidad común, fuera de ser productos de trabajo.

Marx además abstrae de los diversos tipos de trabajo para llegar al concepto del trabajo abstracto.

6. Es impresionante el hecho que una sociedad industrializada como la checoslovaca, que se inspira en el modelo soviético centralizado, se haya encontrado en crisis en los últimos años. Los nuevos modelos técnicos han obligado a los marxistas checoslovacos a reasumir el análisis de la totalidad social, pero en un contexto de cultura y de libertad: se trataba de un reexamen, no sólo de los factores económicos, sino también de los técnicos en el espíritu del libro tercero del *Capital*.

7. En el primer volumen del *Capital* Marx presenta una sociedad capitalista abstracta y homogénea. Es digno de notarse cómo faltan las consideraciones de la doble faz y heterogeneidad, así como del significado internacional del capitalismo. Parece que en este análisis abstracto la evolución europea se proyecte como evolución histórica universal. Marx por lo demás ignoraba el mundo colonial y semicolonial extraeuropeo. La interpretación dada por él sobre América Latina es radicalmente equivocada. El mismo Engels aprobó la invasión norteamericana a México, porque a su parecer el desarrollo del capitalismo. Marx no era contrario a la colonización inglesa en la India. En tal posición se oculta un cierto imperialismo frente a los pueblos subdesarrollados; el desarrollo de las fuerzas productivas, según tal perspectiva, se habría llevado consigo la era revolucionaria.

Ahora bien, es conocido que la era revolucionaria no se ha verificado en los países en donde el desarrollo de las fuerzas productivas ha sido mayor que en cualquier otra parte. ¿No es este hecho una señal que nos debería llevar a revisar todas las categorías fundamentales del marxismo partiendo de las perspectivas de los países subdesarrollados? ¿Deberíamos revisar el concepto de trabajo y de explotación capitalista, de plusvalía etc? ¿No se podría interpretar la plusvalía de manera más moderna? ¿No se podría interpretar la dependencia de los pueblos subdesarrollados de los desarrollados, en la misma forma en que se interpreta la dependencia de los obreros de los capitalistas?

8. Los análisis del Capital no han desempeñado gran papel, ni siquiera en Yugoslavia que hasta hoy se ha quedado como país agrícola, si se exceptúa la Slovenia. El *Capital* de Marx se ha utilizado, por parte de los comunistas yugoslavos, en la formulación de tesis antistalinista: según Bruno Horvath, economista marxista yugoslavo, la propiedad privada no estaría en oposición a la propiedad estatal, sino a la propiedad social. ¡Si defiende tal tesis, se remite al *Capital*!

9. En Italia es siempre actual la búsqueda de una metodología de tipo marxista, pero ya no inspirada en el análisis económico en sentido estricto, porque ésta se supone que ya ha sido un poco superada. La concepción marxista (sociológica) de la clase se vuelve a proponer en términos de poder y la solución se busca en el mismo sentido. De aquí la discusión sobre la corregibilidad del capitalismo, y sobre la posibilidad de encontrar algunas formas de tipo técnico elaboradas por Marx que puedan ser utilizadas.

Con referencia a los países socialistas se hace la crítica siguiente: abolida la propiedad privada, que según Marx está en el origen de la división del poder, se ha establecido, en aquellos países con la diversidad de poder, una nueva lucha de clases (por ejemplo la lucha de los tanques polacos —representantes y detentores del poder y el mismo Estado— contra la clase obrera que pide aumento salarial).

Algunos católicos, juntamente con los marxistas, tratan de elaborar soluciones nuevas para un control de tipo social, en forma que garanticen el paso del socialismo no hipotizado en el *Capital*, es decir, a un socialismo que habría que inventar, en el que también a nivel social el problema del poder pueda ser resuelto. Se trata, por tanto, de un nuevo análisis, de una nueva fórmula, de algo sociológicamente más avanzado.

Hoy los problemas en Italia no se plantean en la forma en que fueron propuestos por Marx. Por ejemplo, el problema de los monopolios sea en el plano internacional sea en el nacional.

10. No he estudiado la cuestión de la plusvalía en el ámbito internacional. Lo que Marx quiere suprimir no es sólo la propiedad privada de los medios de producción, sino también el trabajo privado, puesto que eso, para él, es inhumano, es el acto de intercambio. ¿En tal visión monista de las cosas es posible prever un so-

cialismo que no sea burocrático? ¿Cómo organizar una economía nacional, una sola empresa, sin burocracia? La visión de Marx de productores asociados, es demasiado utópica. Prevé una economía distributiva, cuyo arquetipo es la economía familiar, en la cual, por una parte, se distribuye el trabajo, y por otra, el fruto del mismo, sin el uso de la moneda. Puede tal economía no ser extremadamente burocrática? ¿Es posible realizar un socialismo no estatista?

*Después de la relación sobre el tema: "Examen de la relación entre la praxis y la verdad, entre la praxis y la eficacia bajo el perfil de la fe cristiana; ¿en qué medida un cristiano puede hacer suya una teoría de la praxis?"*

1. Interesa ciertamente el problema de la confusión que frecuentemente se produce entre la praxis, en sentido marxista, y la eficacia o praxis cristiana.

Desde un punto de vista teológico se podría aceptar, con las debidas delimitaciones, cierto concepto de praxis y de eficacia. Está, por ejemplo, la eficacia, o el testimonio de la caridad. La "ortopraxis" es complemento de la "ortodoxia".

En relación a cuanto se ha dicho antes, se nota cierto complejo de inferioridad entre los cristianos, en particular por lo que concierne a la presencia de la Iglesia en el campo de la justicia social: muchos en América Latina hablan de la ineficacia del cristianismo. Nos encontramos por tanto frente a la urgencia de eficacia y es justa la sensibilización en este sentido, incluso para prevenir un deslizamiento del concepto cristiano de eficacia hacia el concepto marxista.

*(Respuesta):* Se habla frecuentemente de la ineficacia de la acción de los cristianos y la eficacia marxista, pero es necesaria una desmistificación. ¿Se da verdaderamente una eficacia marxista? ¿Y no se debe reconocer que también los movimientos obreros, católicos y protestantes, han obtenido buenos resultados?

A mí me parece que los partidos comunistas en Italia y en Francia están más bien tocados de inmovilismo: en nombre de una revolución que ha de venir bloquean la vida política, mientras los partidos socialistas reformistas logran muchas veces modificar la sociedad. Por eso es preciso ser más objetivos. No solo los cristianos, sino también

los marxistas, han registrado fracasos; basta recordar a la Unión Soviética durante la época de Stalin.

Es importante notar cómo el marxismo es una especie de mesianismo que genera en muchos cristianos la idea de que el Reino de Dios se realiza a nivel político. En nombre de este falso Reino de Dios por venir (utopía), muchos cristianos no se contentan con el bien relativo, con las mejoras graduales, porque esto no los fascina tanto. Por eso es necesario que los cristianos readquieran el sentido de la relatividad en las cosas políticas; ésta es la condición de la verdadera eficacia. Los cristianos no se dejarían guiar por utopías si tuvieran una profunda vida espiritual; se encuentra uno tal vez frente a un "transfert" de necesidades espirituales a un campo donde no es posible satisfacerlo.

2. En la ideología maoísta la "praxis" tiene un puesto central, aun por el hecho que incluye un elemento voluntarístico.

Por lo que se refiere a la praxis antirreligiosa, hay que notar que la historia de estos 25 años habla de la eliminación física de muchos creyentes, siempre bajo la acusación de actividades contrarrevolucionarias. La persecución de los creyentes viene acompañada con esfuerzos por crear una Iglesia de tipo nacional, a través de asociaciones patrióticas de Obispos y de sacerdotes.

La libertad religiosa en China ha sido refutada por la revolución cultural, ya que las Guardias Rojas han incluido, entre los grandes males del pasado, la necesidad de destruir las ideas feudales y religiosas, las supersticiones y cualquier traza de religión; hasta la misma y amada Iglesia patriótica ha sido obligada a desaparecer. De los 30 o 40 obispos que fueron consagrados por obra del Gobierno, no se sabe nada más; de las comunidades cristianas no quedan ni rastros.

Y ha sido precisamente en el principio de la unidad entre praxis y verdad donde los marxistas chinos han encontrado el motivo más eficaz para obligar a los cristianos a medirse con programas, y por tanto, con el método de la revolución socialista. Se ha apelado a los cristianos a fin de que demuestren en modo concreto, en la praxis, su amor hacia la patria; después de una conveniente reeducación: la Iglesia debía ser depurada para poder construir, juntamente con los

comunistas, la nueva sociedad. La reeducación de los cristianos se lograba, efectivamente, mediante la búsqueda de concordancias y discordancias internas, no sólo creando divergencias en el interior de la Iglesia, logrando también presentarla en oposición al pueblo (enemigos del pueblo). Los elementos llamados imperialistas y contrarrevolucionarios, extendidos en el interior de la Iglesia, iban siendo progresivamente eliminados por la Iglesia misma (según Mao la negación práctica de la posibilidad de un amor interclasista destruye al cristiano desde el interior, es decir, lo destruye como cristiano). Última etapa ha sido la destrucción de la Iglesia "patriótica".

La experiencia de la unidad de praxis y verdad comunista, hecha por los cristianos en los países comunistas, debería poner en guardia a los cristianos de los países occidentales.

3. El tipo de "praxis", expuesta por el relator, ha desaparecido en la filosofía soviética, a causa de las transformaciones de la filosofía marxista lograda por Engels. La posición de la filosofía engelsiana y soviética es más bien un realismo gnoseológico, y la praxis en este realismo tiene una triple función: es fundamento y fin del conocimiento y es criterio de verdad. Fundamento de conocimiento, porque la praxis propone problemas para resolver; fin, porque ayuda a resolver los problemas; y finalmente, criterios de verdad en el sentido de experiencia. También los soviéticos insisten en la unidad entre teoría y praxis, y ciertamente no aprobarían las formulaciones hechas por el relator sobre tal argumento.

(Respuesta): En el marxismo ha existido siempre una tensión entre la concepción filosófica de la praxis y un cierto positivismo.

Se ha subrayado justamente la importancia de la praxis en la educación comunista; los marxistas no son fieles a su maestro, por lo que concierne a la tesis de Marx sobre Feuerbach, quien se refiere a la educación: en esa tesis, Marx critica la concepción del iluminismo, según la cual hay dos clases, los doctos que divulgan el saber y el pueblo al que hay que instruir, y por esto instituye la autoeducación. Los regímenes políticos marxistas, en cambio, han pretendido ser los únicos educadores del pueblo, renegando así de la autoeducación como concepto utópico.

*Después de la relación sobre el tema: "El cristiano y la lucha de clases: ¿Hay una manera cristiana de ver y participar en la lucha de clases?"*

1. El relator presentó la lucha de clases y la opción de clases como una lucha que se convierte en instrumento de justicia en el concepto de una sociedad capitalista. Por eso su discurso es fundamentalmente, aceptable aun desde el punto de vista del magisterio de la Iglesia. Efectivamente, Pío XI en la *Quadragesimo anno*, dice que la lucha de clases, cuando se abstiene de los actos de enemistad y de odio recíproco, se transforma poco a poco en una honesta confrontación fundada en la búsqueda de la justicia. Y Pío XII, en un discurso dirigido a la clase trabajadora el 16 de agosto de 1945, no duda en hablar de una "lucha leal por defensa de los derechos de los trabajadores" y la considera "una acción a la cual la Iglesia se siente obligada, delante de Dios y por la ley de Cristo".

Pero el problema, del cual no habló el relator en su exposición, es el siguiente: ¿tal concepción de lucha por la justicia es lo que se entiende también por parte marxista como lucha de clases, de modo que, combatiendo juntamente se emprenda la misma batalla con las mismas finalidades y con los mismos métodos? Es esta la pregunta de fondo. Es preciso distinguir la necesidad del uso de la fuerza, para realizar la justicia, de la opción de la violencia y del ocio como metodología de la lucha de clases.

Yo quisiera pedir aquí una clarificación sobre estos puntos: 1). ¿Qué cosa se entiende por clase social y cuál es el origen de la lucha de clases en la acepción cristiana y en la clasista? 2). Es el mismo el fin de la lucha de clases? El cristiano puede combatir por una sociedad libre de clases, pero no por una sociedad sin clases en el sentido marxista que confía en la utopía. 3). ¿El método de la lucha de clases es igual para los cristianos y para los marxistas? El cristiano no puede justificar el recurso a la violencia es decir a la lesión del derecho de otros y al oido, no puede aceptar convertirse "en una fría máquina para matar", como lo desea el Che Guevara en su opúsculo "Es preciso crear dos, tres, muchos Vietnam".

*(Respuesta):* Debemos interrogarnos, colocándonos en una situación determinada y no en un determinado contexto ideológico. El

sistema capitalista es violento, también en los países democráticos. Piénsese en esa violencia y no solamente en la de aquellos que quieren la revolución.

Cuando se habla de colaboración de las clases, es claro que no se trata de un diálogo entre iguales. Con esto no pretendo responder a las preguntas del Padre Sorge, sino sólo poner en evidencia algún elemento de la problemática. Temo que, buscando sólo aquello que es aceptable del marxismo para un cristiano (algunos elementos de la teoría de la praxis marxista), se terminará en un "impasse" y no se llegará a una doctrina social cristiana renovada y adecuada a nuestros tiempos ( si bien renovar una doctrina no estaría en la línea del compromiso pastoral del Concilio Vaticano II). Si en el mundo obrero francés fuera necesario ponerse de acuerdo sobre la concepción cristiana de clase y de lucha de clases etc. y aún sobre los medios para adaptarse, antes de luchar juntamente, yo temo que no llegaríamos jamás a un acuerdo. Del resto, hay muchos modos de construir el mundo y no solo la manera cristiana de luchar y de concebir la lucha de clases. Existe, sin embargo, en la participación y la lucha de clases la posibilidad que la fe en Jesucristo ilumina a los hombres. Sean las que fueren sus opciones temporales. Con eso no se quiere decir sin embargo que para un cristiano todas las opciones son lícitas.

Los de la clase trabajadora no creemos que la fe en Jesucristo esté continuamente a la defensiva, frente al dinamismo de la humanidad que está en búsqueda de un mundo mejor. Si buscáramos únicamente saber qué cosa es aceptable para un cristiano en la lucha de clases, no traduciríamos al mundo el dinamismo del espíritu que sopla en todas estas búsquedas humanas y en todas las luchas de la humanidad.

2. La lucha de clases en América Latina se desarrolla en un contexto diverso del francés. Los obreros de los países europeos no viven en aquellas condiciones de miseria y de injusticia en que viven en cambio los campesinos que no están organizados en sindicatos.

Avanzando tal observación creo que las preguntas del Padre Sorge tienen su importancia, si-bien yo estimo que se debe distinguir el plano de las cuestiones teóricas y el de las repercusiones prácticas.

Mientras en Francia —según el parecer de Gaudry— la clase obrera no pensaría en una instauración de la dictadura del proletariado, en

América Latina se está siempre frente al siguiente dilema: continuar en el sistema o lograr la solución socialista. Si debemos respetar a los obreros que piensan en la posibilidad de una revolución socialista, es necesario, sin embargo, discutir sobre eso; pero se debe respetar también la posición de muchos otros obreros que creen en la posibilidad de el logro de una economía mixta. El Papa nos invita a una mayor creatividad y esfuerzo de imaginación en la solución de los problemas sociales. Creo que hay un engaño cuando se propone la alternativa: o socialismo o capitalismo. Por esto queremos considerar también vías intermedias, si bien no se sabe aún bien con cuales consecuencias concretas.

Ocurriría estudiar atentamente las cuestiones propuestas por el Padre Sorge, porque, por ejemplo, muchos cristianos aceptan de buena fe términos como lucha de clases, sin saber aceptar con esto las implicaciones negativas desde el punto de vista cristiano.

*(Respuesta):* En Francia los elementos más dinámicos del movimiento obrero se orientan hacia la búsqueda de una sociedad de tipo socialista; pero, sin embargo, existen otros proyectos para el estudio no solo en los partidos políticos sino también en las organizaciones sindicales. A tal estudio participan no solo los dirigentes y los intelectuales sino los mismos obreros. De todos modos se piensa en construir un socialismo democrático.

3. Existe una explotación que no está restringida al interior de una nación sino que se extiende a un contexto internacional. Se exportan capitales, técnica, organizaciones para producir en países extranjeros a fin de dominar los mercados por medio del monopolio y del control total o cuasi total de las fuentes de riqueza, de producción, de financiamiento. Nos encontramos, por tanto, frente a un tipo de explotación multinacional, internacional y mundial.

Mi pregunta es esta: ¿el movimiento sindical ha tomado conciencia de la nueva realidad de esta estrategia de explotación multinacional mundial? ¿Se puede esperar que se preparará una nueva estrategia para hacer frente a estos tipos de explotación?

*(Responde el Padre Sommet):* Los sindicatos ya han tomado medidas para afrontar la situación económica mundial.

Quería hacer otra observación y es ésta: que en el análisis moderno de la economía hay que considerar no solo la concentración de los capitales sino también el fenómeno de la dominación de un país sobre otro, de una economía sobre otra, por medio del progreso técnico. Los países técnicamente más desarrollados dominan a los otros y la transferencia de la tecnología de los países desarrollados hacia países en vía de desarrollo constituyeron un gran problema (neocolonialismo técnico).

El progreso científico y técnico ha determinado nuevas relaciones de fuerza, centros de búsqueda científica y técnica del desarrollo con la obra de firmas multinacionales, cuyo análisis sobrepasa el análisis de la estructura económica hecha por Marx. Nos encontramos frente a nuevos tipos de dominación que no se basan únicamente en capitales o en nacionalismos. Yo querría que se dirigiese la atención a esta nueva dimensión que supera con mucho las relaciones entre sindicatos y capitalistas.

4. La distinción marxista de la sociedad en capitalistas y proletarios es abstracta y va contra la dirección del pensamiento de Lenin y del leninismo, según el cual, la realidad debe ser estudiada en todas sus dimensiones; por tanto, no unilateralmente. No es posible poner en la clase de los capitalistas, como tampoco en la de los proletarios, a empleados, pensionados, niños, enfermos etc.

Por cuanto concierne al socialismo, hay que decir que se ha cambiado su contenido.

Hoy, en relación a los países subdesarrollados con una población de dos mil millones y medio (los proletarios del tercer mundo), los países desarrollados de la América del Norte y de Europa (que poseen ellos solos el 15% de los recursos mundiales) representan a los capitalistas, administran sus capitales privadamente o en forma colectiva. La lucha entre capitalistas y proletarios ocurre hoy más bien a nivel de países.

*(Respuesta):* Si se queda uno en el plano de las ideas, es cierto que los cristianos deben distinguir entre medios y medios de usar en la lucha de clases. Pero la experiencia me enseña que en plano práctico los no cristianos, aun escogiendo los medios en razón de su eficacia,

hacen tales opciones también en nombre del hombre que defienden. Yo propondría por tanto un método de estudio que quiera ilustrar la realidad concreta, en la que se conduce la lucha; la fe en Jesucristo nos iluminará para obrar en función de la realidad concreta.

Es verdad que no es posible hacer entrar a todas las relaciones sociales entre los hombres en el esquema de la lucha de clases; ocurriría también ponerse de acuerdo sobre el significado de la expresión "clase obrera"; el movimiento obrero ha ampliado tal concepto, de modo que puede incluir en sí a los empleados, los pensionados, los técnicos etc.

Por lo que concierne a los países subdesarrollados, es cierto que existe una solidaridad entre los explotados en los países desarrollados y los pobres de los países subdesarrollados; por otra parte, existe una solidaridad entre los dirigentes económicos de los dos bloques opuestos. Crece en los obreros la conciencia de la solidaridad internacional, si bien ciertas organizaciones sindicales a causa de su xenofobia (por ejemplo Suiza y Francia), no ponen en práctica tal solidaridad.

El Cardenal König agradece a los presentes por el trabajo desarrollado y por la fecunda discusión que ha llevado a discusiones muy importantes.

## APENDICE

### DINAMISMO Y FORMAS DEL MARXISMO CONTEMPORANEO

*Fernando Moreno*

El dinamismo doctrinal y militante del marxismo, así como las formas particulares en que se ha "decantado" en la década del setenta y comienzo de los años ochenta, se sitúan indudablemente en el impulso y la orientación del "papirotazo" originario que el mismo Marx (y Engels) le propinó al mundo desde Europa hacia mediados del siglo pasado, y a los que Lenin dio luego una traducción operacional. Difusión cultural de la idea y del ideal; estructuración monopólica, política y militarmente eficaz de ésta; ajuste a las más variadas situaciones, y expansión mundial, he ahí el "programa" con que el marxismo-leninismo no ha cesado de "gratificar" al mundo desde hace más de un siglo. Es este "programa" el que nos permitirá ordenar y comprender mejor las expresiones contemporáneas que se sitúan en el surco abierto por ese mismo impulso decimonónico.

#### A. LA DIFUSION CULTURAL DE LA IDEA Y DEL IDEAL

En su época, Marx luchó encamizadamente por comunicar y hacer aceptar y poner en práctica su pensamiento<sup>1</sup>. Lenin, por su parte, no cejó en servir ese designio, asumido por él a título de una verdadera misión, en la convicción profunda<sup>2</sup> que son las ideas las que mueven

<sup>1</sup> Basta con recordar su crítica al Programa de Gotha y a Lassalle, así como la pugna por hacer valer sus ideas en el seno de la 1a. Internacional. Cf. *Critiques des programmes de Gotha et d'Esfurt*. París, Editions Sociales 1966, pp. 22-50

<sup>2</sup> Común a él y a Marx, aún si poco acorde con la dialéctica materialista profesada por ambos.

a los hombres y la historia. Lenin insiste en la importancia práctica de las ideas en relación, primero, a la formación de una conciencia (obrero) revolucionaria<sup>3</sup>.

De Althusser a Gramsci (o a sus epígonos) hoy, la convicción y la misión es la misma: comunicar y difundir un pensamiento para hacer posible el ideal que conlleva en su enunciado. Si a la convicción se le agrega aquí la voluntad (eficaz) que el sujeto emisor tiene de comunicar y hacer aceptar su visión de las cosas, esta última tenderá a adquirir una mayor gravitación cultural, aún a veces rompiendo las resistencias espontáneas o reflexivas del sujeto receptor. Entre los mejores indicadores de una tal voluntad en el caso del marxismo podemos detectar hoy la profusión de literatura (barata) puesta a disposición de la masa potencial o actualmente lectora; la pugna por controlar cátedras universitarias, así como las tribunas de la enseñanza secundaria y, por último, la importancia acordada por los marxistas al “adoctrinamiento”, tanto en el mismo mundo occidental como al interior de los países socialistas. Basta con recordar el caso chino, o los de Viet-Nam y Cuba. En Viet-Nam “el encuadramiento ideológico funciona permanentemente, bajo la forma de innumerables sesiones de estudio, que sitúan la actividad semanal de las empresas, oficinas cooperativas y escuelas”; allí “es difícil... encontrar a una persona que no haya sido sometida a la ‘reeducción’...”<sup>4</sup>. En Cuba, Castro confundía, hacia 1968, “educación social” y “adoctrinamiento político”<sup>5</sup>, al que por supuesto, en una u otra forma, no ha dejado de estar sometida toda la población. Desde junio de 1964 Fidel instaura un curso de “teoría y práctica del marxismo-leninismo” en todas las escuelas primarias<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cf. *¿Qué hacer?*, pp. 175 y 176 (en especial). En, V.I. Lenin, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1966, pp. 117-278.

<sup>4</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (En español), No. 15 (marzo de 1980), pp. 16 y 17 (Diario no sospechoso de parcialidad negativa hacia el marxismo, desde luego...).

<sup>5</sup> Cf. Lee Lockwood, *Castro's Cuba, Cuba's Fidel*. New York, Vintage Books, 1969, p. 110.

<sup>6</sup> Cf. Albert Samuel, *Castrisme, Communisme, Démocratie Chrétienne en Amérique Latine*. Lyon, Chronique Sociale de France, 1965, p. 72.

Sea lo que fuere, cualquier sistema de ideas, y en particular las ideologías<sup>7</sup>, puede expresarse de manera más o menos clara o más o menos difusa en distintos momentos, o simultáneamente en distintos sujetos. Es lo que sucede con el marxismo hoy, en cuanto este existe de forma más bien vaga en la militancia de base, y más precisa, o aún como un *corpus* relativamente bien definido, en la dirigencia. Pero cuando es toda la sociedad, o todo el mundo —más allá de un grupo particular— las que han pasado a ser sujeto de esta ideología, se puede hablar entonces de ideologización (marxista, en este caso) de la cultura (y de las culturas)<sup>8</sup>. En este caso, a través de la cultura, la mentira y el error “invaden el cuerpo social”, para decirlo con Jacques Maritain (quien se refiere a los errores hegelianos)<sup>9</sup>. La polución de la cultura se prolonga en actitudes humanas y, de esta manera, desvirtúa las relaciones sociales normales. Esto afecta, en menor o mayor grado según los casos, a las “masas” y a las *élites*: inconsciente, ingenua o “vulgarmente” a las primeras<sup>10</sup>; sofisticada y refinadamente a las segundas. Se trata de un *climax* general en el que estamos inmersos; “nos bañamos” en “sentimientos - creencias - lugares comunes - ideas difusas, que se insinúan por doquier”, dice Ellul. Se trata, hoy sobre todo, de una verdadera “invasión de conceptos, esquemas o explicaciones marxistas, aceptados como evidencias y aplicados por todos sin crítica... toda una fraseología que se impone por sí misma, por ser a la vez una certeza científica y el exacto reflejo de los hechos. No es necesario demostrar nada. Se trata de una verdad establecida y recibida en común”<sup>11</sup>.

La extensión y profundidad del fenómeno están directamente relacionadas con el carácter más o menos dominante (o hegemónico,

<sup>7</sup> Para precisar sobre este concepto, cf. Fernando Moreno, *Sobre el estatuto y la función social de las ideas*. En, “Tierra Nueva”, No. 36 (Bogotá), enero de 1981, pp. 58-71 y, “Tierra Nueva”, No. 37, abril de 1981, pp. 54-71.

<sup>8</sup> Ligeramente modificado retomamos en lo que sigue un extracto del trabajo que publicamos en *Tierra Nueva* No. 37 (op. cit.), pp. 54-61.

<sup>9</sup> Cf. *Le philosophe dans la cité*. París, Alsatia, 1960, pp. 10 y 11.

<sup>10</sup> H. Arendt constata la creencia “vaga y abstracta” de las masas en los “elementos ideológicos” que abundaban en el siglo XIX. Cf. *Le système totalitaire*. París, Seuil, 1972, p. 112.

<sup>11</sup> Cf. Jacques Ellul, *L'idéologie marxiste chrétienne*. París, Le Centurion, 1979, pp. 28 y 36 respectivamente.

si se quiere) de una ideología, en un momento o en un período histórico particular. La tesis de la "ideología dominante" es de origen marxiano. En la ideología alemana (1845), Marx y Engels afirman que "las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante"<sup>12</sup>. Independientemente de su tenor materialista y determinista<sup>13</sup>, así como de la verdad o falsedad de este juicio, es un hecho constatable que hay ideologías que adquieren, en determinados momentos y circunstancias, un papel socio-cultural y político preponderante. Paradójicamente, este es el caso del marxismo, hoy. Con mayor precisión, Jacques Ellul detecta "un cierto número de nociones tradicionalmente marxistas y comunistas" que "se han difundido en toda la sociedad", en las que "cualquiera, aunque sea de derecha, cree espontáneamente, sin crítica". Entre tales nociones, este autor señala "la explicación económica de todos los fenómenos sociales, el materialismo de hecho, el historicismo generalizado, la liquidación del sujeto, la liberación de los tabús morales, la puesta en cuestión de la moral dominante, la aplicación de la 'dialéctica' a todo y a lo que sea..."<sup>14</sup>. Ellul ve en el "compromiso por el 'socialismo-comunismo-marxismo' de los cristianos" un indicador eminente del carácter de "ideología dominante" que hoy, ha adquirido el marxismo<sup>15</sup>.

¿En qué se fundamenta la aceptación del marxismo?. Sin pretender agotar la lista de factores causales o condicionantes que han llevado a que hoy día el marxismo sea la "ideología dominante", podemos enunciar algunos elementos claves, a nuestro entender, para explicar este hecho.

a. La tendencia a la inmanentización "antropocéntrica" de la cultura desde el Renacimiento italiano y la Reforma protestante, e

<sup>12</sup> Cf. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 50.

<sup>13</sup> "La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual... Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas: por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas" (Ibidem, pp. 50 y 51).

<sup>14</sup> Cf. op. cit., p. 29.

<sup>15</sup> Cf. Ibidem, p. 22.

incluso desde la Edad Media decadente (Occam). La característica común de esos momentos históricos es lo que Jacques Maritain designaba, hacia 1936, como la "rehabilitación antropocéntrica de la creatura"<sup>16</sup>. Esta, reaccionando contra el olvido a que estuvo sometida y que caracterizó su situación en la Edad Media, comenzó a replegarse sobre sí misma y, por ende, a separarse de "su principio vivificador trascendente". "Con el Renacimiento —dice Maritain—, es el grito de su grandeza y de su belleza el que la creatura (el hombre) hace subir al cielo; mientras que, con la Reforma, es el de su abandono y su miseria. En todo caso, ya sea gimiendo o rebelándose, la creatura pide ser rehabilitada"<sup>17</sup>. Ahora bien, el problema no está en que haya un "humanismo clásico", sino en que este humanismo sea "antropocéntrico"<sup>18</sup> (e inmanentista), en que se tome al hombre como centro absoluto de sí mismo y de todas las cosas<sup>19</sup>, en que, como dijo Marx, en 1844, repitiendo prácticamente a Feuerbach, el hombre sea para el hombre "el ser supremo"<sup>20</sup>.

b. La crisis de la inteligencia, en segundo lugar. Una vez más fue Jacques Maritain quien, entre los primeros y con mayor profundidad, planteó el problema. "El mal que afecta a los tiempos modernos —decía, hacia 1930— es ante todo un mal de la inteligencia; ha comenzado por la inteligencia y ha alcanzado hasta las raíces de ella"<sup>21</sup>. Este mal se manifiesta en la negación de la objetividad, al menos de la que se funda en un objeto cuyo "soporte" es una *res* extramental, que existe fuera e independiente del sujeto que percibe y conoce<sup>22</sup>. La "cosa" y, con ella, toda realidad pierden sus "derechos", porque han

<sup>16</sup> Cf. *Humanisme intégral*. París, Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), pp. 23 y 31.

<sup>17</sup> Cf. Ibidem, pp. 34 y 33.

<sup>18</sup> Cf. Ibidem, pp. 32-42.

<sup>19</sup> Cf. Ibidem, p. 35.

<sup>20</sup> Cf. *Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (introduction). París, Éditions Sociales, 49.

<sup>21</sup> *Le Docteur Angélique*. París, Desclée De Brouwer, 1930, p. 86.

<sup>22</sup> Cf. Maritain, J.: *Réflexions sur l'intelligence*. París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, pp. 9-77 y 288-335; del mismo autor: *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*. París, Desclée De Brouwer, 1946, pp. 45-54, 137-263, y 411-415.

sido negados, o se ha diluído su consistencia y “resistencia” propias. El pensamiento se hace entonces solipsista (encerrado en el sujeto) y voluntarista. Parafraseando a Marx y Engels, para aplicar al mismo marxismo la crítica que ellos creen hacerle a Stirner, se puede decir que los “fantasmas”, “‘los propios frutos de su cabeza’ brotan de su cabeza y mandan sobre ella”<sup>23</sup>. Y esto es lo que caracteriza al irrealismo propio de la ideología, según Marx (!).

Pero, junto con negar el realismo natural de la inteligencia, también se niega la verdad, en la medida misma en que ésta es —al menos epistemológicamente— *adequatio rei et intellectus* (adecuación entre la “cosa” y la inteligencia o, más bien, de la inteligencia a la “cosa”)<sup>24</sup>. Lo que hoy prima es el afán de la *novedad*, es decir, hacer “lo nuevo en cuanto tal”, y haciendo de la verdad sólo un nuevo “accidente”. De ahí que se apunte mucho más “a destruir lo antiguo que a mejorarlo, y a exaltar la originalidad de cada sujeto pensante, mucho más que a ajustar el pensamiento al objeto”<sup>25</sup>.

De ahí también la primacía de la *verificación* (del hacerse verdad) sobre la *verdad*, y la del *signo* sobre el *ser* de las “cosas”<sup>26</sup>.

c. En otro plano, la ideología marxista se ha beneficiado del estado de pobreza y de miseria de las “masas” en la mayor parte de la humanidad, y de la injusticia que estas situaciones manifiestan.

Quienes no tienen nada que perder, salvo sus propias “cadenas” según el mismo Marx<sup>27</sup>, estarán siempre como naturalmente dispuestos

<sup>23</sup> Cf. *La ideología alemana*, p. 182.

<sup>24</sup> Marx y Engels critican la supuesta conversión que haría Max Stirner del objeto a la verdad o, más exactamente, el afirmar la verdad en el conocimiento del objeto (Cf. *La ideología alemana*, op. cit., p. 175, en particular). Sin prejuzgar el valor de las disquisiciones filosóficas de Stirner (como Marx, discípulo de Hegel), lo que esta crítica delata realmente es la superficialidad epistemológica del materialismo marxo-engeliano. No hay verdad sin objeto.

<sup>25</sup> Maritain, J.: *Le Docteur Angélique*, pp. 107 y 108.

<sup>26</sup> “La inteligencia moderna está más preocupada por producir imágenes y signos que por escuchar lo que las cosas son intrínsecamente... Ella se preocupa más de la verificación que de la verdad”. Cf. J. Maritain, *Le philosophe dans la cité*, pp. 129 y 130.

<sup>27</sup> Cf. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto of the Communist Party*. Moscow, Progress Publishers (sin fecha de edición), p. 103.

a ganar el *todo* que se les ofrezca —“ellos tienen un mundo que ganar”<sup>28</sup>—, o, más bien, a alimentar en su espíritu la *ilusión* de que todo es ganable.

Complementariamente, la situación en que ellos (los “interesados”) se encuentran, opera como un catalizador a nivel de la conciencia de muchos de los mismos privilegiados. Estos vienen a reforzar a la vez la protesta y la adopción (para expresarla) de proposiciones mito-ideológicas radicales y maximalistas.

d. Encontramos así un fenómeno contemporáneo, particularmente importante por su alcance y en sí moralmente positivo: la profundización y extensión de la conciencia moral en relación con la justicia y la igualdad<sup>29</sup>. Con esto se refuerza la tentación de “maximalismo”, del “todo o nada”, que favorece la primacía cultural de la ideología (del marxismo, en este caso). “A grandes males grandes remedios”, pareciera ser el lema de una conciencia moral, que se traduce finalmente en la exigencia indiscriminada de transformaciones revolucionarias.

El marxismo aparecería como la respuesta adecuada a esa exigencia, por su pretensión de ser, al mismo tiempo, la denuncia más radical (y única “científica”) de los “males” sociales y la “oferta” definitiva en cuanto solución del “enigma de la historia”<sup>30</sup>.

e. Tanto en relación con lo que “la ciencia” de la Historia (el marxismo) aparentemente revela, como en contraste con la incapacidad real o imaginaria de los grupos tradicionalmente predominantes para contribuir a crear las condiciones adecuadas al desarrollo humano, se manifiesta un cierto *vacío* histórico, que sólo parece esperar el advenimiento de sus agentes naturales (los revolucionarios). Ante esto, la apatía o la demisión de quienes, por su fe o sus doctrinas, debieran haber asumido y realizado la *misión* (más que simples “tareas”) que

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>29</sup> Recordemos simplemente que la igualdad social (de proporcionalidad) es una exigencia de la justicia, que se apoya, en último término, en la común naturaleza humana de la que participan todos sin distinción ni privilegios.

<sup>30</sup> Para Marx, el comunismo resuelve los enigmas de la historia y sabe que los resuelve. Cf. *Manuscritos, Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 143.

su "credo" (profano o religioso) les exigía, es vista simplemente como *traición*. "El marxismo nos mete de cabeza en esta traición", dice Ellul a propósito de los cristiano-marxistas. Más aún, el marxismo estaría mostrando "la mentira" de una "evangelización reductora", al proponerse de hecho la "rehabilitación de lo que el cristianismo había velado"<sup>31</sup>.

f. Lo anterior viene reafirmado a la vez por la ideología también confusa del "progreso histórico" uni-lineal y necesario, heredada del siglo de las luces<sup>32</sup>. La ilusión de la misma ha sido alimentada por los avances de la ciencia (positiva) y de la técnica, así como por el impresionante desarrollo material del mundo industrial y post-industrial. Esta ideología conduce de suyo a olvidar, e incluso a negar, la inherencia del mal, de los defectos y problemas, en la historia. La ambivalencia concreta y manifiesta de la historia aparece aquí como *esencialmente* superable: dicho con la parábola del Evangelio de San Mateo, se tiende a arrancar la cizaña del trigo antes del tiempo de la madurez y la cosecha, es decir en la historia misma<sup>33</sup>.

Esta concepción del progreso histórico no es tampoco totalmente ajena al marxismo. Más precisamente, Marx hereda de Hegel una visión gnóstica y monista de la historia, en la que la época posterior es siempre "la 'verdad' de la anterior"<sup>34</sup>. La historia, en cuanto expresión material de la vida —como el Espíritu en Hegel—, se auto-desarrolla y conduce *necesariamente*, a través de cortes dialécticos, al acabamiento cualitativo de su potencialidad inmanente: el "paraíso" comunista. Concepción vulgarizada de la filosofía hegeliana, el historicismo marxista "se ha extendido bastante más allá de los medios propiamente marxistas"<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Cf. *L'idéologie marxiste chrétienne*, pp. 14 y 15.

<sup>32</sup> Cf. J. Maritain; *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*. París, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, pp. 116-142, y Georges Cottier, *La mort des idéologies et l'espérance*. París, Cerf, 1970, pp. 41-61.

<sup>33</sup> Cf. Mt 13, 24-30. Cf. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, París, Seuil, 1960, pp. 57-75.

<sup>34</sup> Cf. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 200.

<sup>35</sup> Cf. G. Cottier, *La mort des idéologies et l'espérance*, op. cit., pp. 49 y 48. "Es precisamente en este punto —dice Cottier— donde operan las seducciones y los equívocos del

g. Pero es la "oferta" propiamente global, que caracteriza a la ideología marxista, la que constituye "positivamente" uno de sus mayores atractivos. "Marco de referencia total" y sin lagunas<sup>36</sup>, el marxismo pretende ser *la* respuesta a todos los interrogantes de la vida, porque se auto-define como *la* ciencia de la historia y la revelación de su "misterio"<sup>37</sup>. "Todo se encuentra allí y todo se explica allí"<sup>38</sup>—

La gran clave de la que el marxismo se sirve para este revelamiento totalizador es la dialéctica hegeliana. "La flexibilidad ilimitada" de ésta permite al sistema incluir tanto lo verdadero como lo falso y "operar ante lo real todas las restituciones que le sean necesarias"<sup>39</sup>. En la medida en que una religión —con o sin razón— implica de suyo la respuesta más fundamental a los enigmas de la existencia, el marxismo es una especie de "religión secular"<sup>40</sup>. Más aún, en cierto sentido, es una supra-religión, en cuanto no sólo se "especializa" en lo fundamental (la relación Dios-hombre como medio de salvación), sino que reivindica para sí la función de un verdadero oráculo, capaz de responder a todo, aún lo más nimio y, desde luego, a todo aquello que la misma ciencia positiva intenta penosamente analizar y descubrir.

El marxismo aparece como una solución de facilidad para "intelectuales" que, no sólo no se interrogan ya sobre la pertinencia de sus interrogantes (demasiado ideológica y culturalmente determinados),

---

teillardismo, para el que el progreso social y cultural prolonga la evolución del universo, desembocando, además, directamente en los destinos supremos del Reino de Dios. En esta perspectiva, el progreso ha llegado a ser un concepto cósmico, y no ya sólo cultural, o, más exactamente, lo cultural aparece aquí como la prolongación homogénea de lo cósmico, como su coronación" (Ibidem, p. 49). Tal vez mejor que a ningún otro sistema, se pueda aplicar al teillardismo la aserción hegeliana —a propósito del desarrollo histórico del Espíritu— de que "lo secular es espiritualizado en sí".

<sup>36</sup> Cf. J. Ellul, op. cit., pp. 30 y 33.

<sup>37</sup> El comunismo, dice Marx, es "el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución" (*Manuscritos*, op. cit., p. 143), o, más exactamente, "resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve" (cit., en la edición francesa referida, por J. Maritain, *La philosophie morale*, p. 293).

<sup>38</sup> J. Ellul, op. cit., p. 35.

<sup>39</sup> J. Maritain, *La philosophie morale*, París, Gallimard, 1960, p. 286.

<sup>40</sup> Cf. R. Aron, *Progress an Desillusion. The Dialectics of Modern Society*. Gr. Br. Penguin Books, 1972, p. 276.

sino que han abdicado *ab initio* ( y es lo que les da su calidad de “intelectuales”) de aquello que es, en realidad, la vida misma de toda inteligencia y de toda ciencia humana: el *ser* de las cosas<sup>41</sup>.

h. Complementariamente, la globalidad de la “oferta” marxista se expresa también en su postulado de practicidad. La verdad y la objetividad del pensamiento no son para Marx sino un problema práctico. “Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad...”; y, si hasta ahora “los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos, de lo que se trata (en realidad) es de *transformarlo*”<sup>42</sup>. “Teoría-praxis”, el marxismo se ofrece así como la solución del dualismo natural entre las ideas y los actos humanos y, por lo mismo, como el mejor sedante contra cualquier remordimiento de la conciencia moral. Podría decirse que el medicamento, en este caso, se vende con la garantía de su eficacia, no sólo respecto de la transformación de la sociedad, sino también del hombre mismo. En éste, en el sujeto, se anticipa la perfecta conciliación del hombre consigo mismo, que se nos anuncia colectivamente con el advenimiento del comunismo<sup>43</sup>.

Si esto es así, es porque, en una concepción demiúrgica del conocimiento, el marxismo no sólo lo ordena a la acción, “sino que hace consistir el conocimiento mismo en una actividad de trabajo, de dominación de la materia y de transformación del mundo”<sup>44</sup>.

También aquí, la dialéctica hegeliana es la clave operativa que une indisolublemente la teoría y la praxis. Como ya lo señalamos, Marx vio en la dialéctica “un instrumento capaz de promover tanto el análisis científico de la realidad socio-política como la praxis revolucionaria misma, por el hecho de que, en Hegel, esta dialéctica sirve, no

41 Cf., en general, J. Maritain, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, op. cit.; del mismo autor, *Réflexions sur l'intelligence*, op. cit.; Aristóteles, *La Métaphysique*, París, Vrin, 1974, Libro 5, t. I, pp. 171-243.

42 Tesis 2a. y 11a. de Marx sobre Feuerbach, en *La ideología alemana*, pp. 666 y 668.

43 Cf. K. Marx, *Manuscritos*, p. 143.

44 Cf. J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. París, Desclée De Brouwer, 1939, p. 223.

sólo para traducir conceptualmente los ‘fenómenos del espíritu’, sino también, y tal vez más radicalmente, para producir lo real mismo”<sup>45</sup>.

Desde esta perspectiva filosófica, la ideologización socio-cultural que ha operado la ideología hoy día “dominante”, se traduce en una radical dialectización de la cultura.

i. A partir de esto, se comprende también la intensidad operativa del “compromiso” (*engagement*), y el “testimonio” ejemplar que caracteriza la acción de muchos *militantes* marxistas (comunistas, en especial). Lo cual, a tiempo que compensa y, en parte, oculta la instalación archi-burguesa de la *intelligentsia* marxista (ortodoxa o heterodoxa) —que piensa tanto más a la izquierda cuanto mejor se *instala* en una forma burguesa de vida—, opera como un paradigma de comportamiento social frente a muchos (cristianos, en especial) a quienes urge la conciencia moral, sensibilizada por una *en sí misma* positiva exigencia de justicia social.

En todo caso, es natural, cuando *todo* se juega en la sola historia, que el compromiso político con la sociedad tienda a movilizar y a monopolizar las energías humanas, normalmente disponibles para una diversidad de tareas de suyo complementarias y jerárquicamente ordenadas. La dificultad misma de asumir esta “multifuncionalidad”, sin mutilaciones ni deformaciones, contribuye indirectamente a valorar la simplicidad y aparente transparencia de la acción inspirada en la ideología marxista.

j. La simplicidad y la “transparencia” se manifiestan particularmente en el carácter “maravillosamente maniqueo” del marxismo doctrinal y militante: “Gracias a él, se sabe claramente lo que es el bien y el mal, quiénes son los buenos y quiénes los malos, y también lo que es preciso hacer para que triunfe el bien. En estas condiciones, no es raro que el marxismo (comunismo) se convierta en el esquema de referencia al que se adhiere para no perderse en un mundo de locos”<sup>46</sup>.

45 Cf. H. Schmitz, *Progres social et changement révolutionnaire. Dialectique révolution*, p. 428. En, “Revue Thomiste” (Toulouse) No. 3, 1974, pp. 391-451.

46 Cf. J. Ellul, op. cit., p. 30.

Los “revolucionarios” conocen el código que les permite reconocerse entre sí y detectar y denunciar a los “otros”, los “burgueses”, o los “fascistas”. Categorías *fourre tout* donde se hace encajar todo (personas y “cosas”) lo que no cuadra con el “credo” revolucionario.

En el mejor de los casos, —y esto no es patrimonio exclusivo de los marxistas, desde luego— la distinción seudociológica entre el amigo y el enemigo<sup>47</sup> puede prestarse para encubrir la vulgaridad del maniqueísmo propiamente marxista, ostensiblemente demasiado burdo. A pesar de todo, quienes han contribuido tal vez más que nadie a alimentarlo han sido los “intelectuales” (más bien, seudo o cuasi-intelectuales) de izquierda, celosos por cuidar la operatividad de su patrimonio ideológico.

k. Más ampliamente, estos mismos “intelectuales”, cuyos “maestros” han sido estudiados por un Raymond Aron<sup>48</sup>, se han convertido en los heraldos animadores del “credo” marxista en sus distintas variantes, y han llegado a crear un climax homogéneo (el mismo en todas partes) de verdadero terrorismo intelectual y psicológico: “todo debe situarse por obligación con referencia al marxismo”<sup>49</sup>. Dichos “intelectuales” se caracterizan por algunos rasgos comunes que les dan una profunda homogeneidad y unidad, a pesar de las diferencias a veces espectaculares pero casi siempre superficiales *tout-compte-fait*.

Primero, no hay —dicen de sí mismos, o al menos se lo dicen a sí mismos— inteligencia sino de izquierda: la verdad está en la izquierda (marxista), o, más bien, la izquierda *es* la verdad de la historia. En segundo lugar, el carácter práctico de esta verdad debe necesariamente expresarse en compromiso político: no hay —decretan— pensamiento abstracto ni neutro. Compromiso, ¿con quién? Con el Partido o con el proletariado, desde luego; a lo más, con los pobres (cris-

<sup>47</sup> Utilizada profusamente por el “realismo” político que encuentra su fuente en Maquiavelo. Cf., por ejemplo, Julien Freund, *L'essence du politique*, París, Sirey, 1965, pp. 442-633.

<sup>48</sup> Cf. *L'opium des intellectuels*, París, Gallimard, 1955, y del mismo autor: *Marxismes imaginaires (D'une Sainte Famille à l'autre)*, París, Gallimard, 1970.

<sup>49</sup> Cf. J. Ellul, op. cit., p. 36.

tianos-marxistas). En ningún caso se aceptaría (¡tamaño herejía!) la posibilidad de que el compromiso sólo fuera con la ideología.

Una tercera característica es la función crítica, y también de denuncia social, que se asigna a las ideas. La llamada “teoría crítica de la sociedad” (Escuela de Frankfurt: Adorno, Marcuse, Horkheimer, Block, Habermas...)<sup>50</sup> no es, en esto, sino la expresión “científico-sociológica” más sistemática y *aggiornata* de una opción ideológica prominentemente marxista<sup>51</sup>. No hay “intelectual” sino *en y para* la denuncia, y ésta apunta en último término a los hombres mismos como sus pilares más fundamentales. Se diría que los “intelectuales” de izquierda creen a pie juntillas la “enseñanza” del “maestro” común, según la cual “la teoría es capaz de apoderarse de las masas en la medida en que ella demuestra *ad hominem*, y esto se consigue cuando se hace radical”<sup>52</sup>.

En todo caso, hoy día apenas se concibe una actitud intelectual o un pensamiento simplemente “inteligente” —menos aún “científico”—, si no manifiesta su adhesión al primero de los “mandamientos” de la *intelligentsia* de izquierda: crítica y denuncia todo, salvo aquello que has *postulado* la verdad y, por lo mismo, condición de todas las verdades.

## B. EL COMUNISMO DOMINANTE Y SU FRACASO HUMANO

A la difusión de la idea y de los ideales del marxismo, que se ha traducido en una verdadera polución ideológica de la cultura, corres-

<sup>50</sup> Cf. Fernando Moreno, *Problemas epistemológicos de la Sociología crítica*. En, “Estudios Sociales” Santiago, No. 9, septiembre de 1976, pp. 59-95.

<sup>51</sup> La denuncia —y en ésta la crítica *ad-hominem*— es esencial al pensamiento de Marx (en su estructura formal), y parece haberlo sido, psicológicamente, al mismo Marx como persona. Utilizando su propia terminología, se podría decir que fue su “primera y primordial necesidad”. Crítica del “sistema” (capitalista), crítica de las ideas (parte del sistema), para él) y crítica de los hombres, de ahí su programa intelectual y moral. La denuncia es, de alguna forma, la “estructura” de toda su obra, desde *La cuestión judía hasta El Capital*, pasando por los *Manuscritos*, la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, *La Sagrada Familia*, *La Ideología alemana*, *la Miseria de la filosofía*, *el Manifiesto*, la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y la *Crítica del Programa de Gotha*.

<sup>52</sup> Cf. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (introduction), op. cit., p. 205.

ponde la expansión político-militar del comunismo a nivel mundial, particularmente importante en los últimos años. Paradojalmente, esta evidente progresión en el plano del poder contrasta con el no menos evidente fracaso humano del marxismo, el que se manifiesta en los planos político, cultural, social y económico (!), como radical incapacidad para responder a las aspiraciones y exigencias de los pueblos, así como para prosperar precisamente allí donde el marxismo ha germinado históricamente como "esperanza" mesiánica. ¿Cómo se podría explicar este fenómeno?. Hay al menos dos factores claves que deben ser aducidos aquí: 1) la demisión moral y política de los regímenes democráticos, y de los demócratas en general, enfermos de "democratismo"<sup>53</sup>, y 2) la "voluntad de poder" ideológicamente movilizadora propia del marxismo, y de los comunistas muy especialmente.

"El triunfo integral del socialismo en el mundo entero es ineluctable", proclamaba Brejnev en 1971 durante el XXIV Congreso del Partido Comunista soviético. Sin embargo, acto seguido, este mismo dirigente político anunciaba que "por este triunfo *lucharemos* sin escatimar esfuerzos" (!).

Por otra parte, no es necesario caer en ninguna forma de mesianismo ni de triunfalismo para constatar la renuncia de la democracia y de los demócratas en un campo en el que otrora las metrópolis de Occidente fueron ciertamente demasiado eficaces (!). Se diría que los mismos demócratas (o sus herederos) que cuestionaron esa eficacia excesiva (imperial y colonial), seguros de su éxito, no han atinado sino a esconder la *cabeza*, como el avestruz, incapaces de "imaginar" las formas legítimas en que el "credo de la libertad" exige expresarse prácticamente. Sin embargo, esto es cierto sólo en el mejor de los casos. Lo que sucede a menudo es que esos demócratas se ven como paralizados porque el ideal de los "orígenes" ha pasado a ser fagocitado por la rutina del *hic et nunc*, y por la exigencia de eficacia temporal hecha pura y simplemente norma de toda acción socio-política<sup>54</sup>. Neutralizados, o cooperantes (a pesar suyo), los demócratas

<sup>53</sup> Es decir, de una concepción y una vivencia de la democracia en la que ésta se ha hecho sinónimo de permisividad ilimitada, y en la que, por lo mismo, se ha privado (o no ha sabido otorgárselos) de los medios adecuados a su moral y legítima preservación. No es la tortura desde luego, pero sí una firme aplicación de sanciones debidas en justicia (en todos los planos) lo que aquí está en juego.

<sup>54</sup> No desconocemos las excepciones, en uno y otro caso.

—para decirlo en forma apenas figurada, y no menos cierta— están más preocupados de que no se les confunda con Soljenitsin, así como atisbar la tan deseada conversión de los comunistas a la democracia ( ¡los otros marxistas no se los podría ver desde luego como no-demócratas! ¡A lo más se dice que "vienen de vuelta"...!)<sup>55</sup>, que de rescatar el *ideal* y luchar con heroísmo<sup>56</sup> por su realización. Es esta sin embargo la única manera de preservar la "diferencia específica", sin renuncias que se aproximan muchas veces a la traición (objetiva)<sup>57</sup>. Curiosamente, son estos mismos "demócratas" (luego de haberlo descrito se imponen las comillas...) los que, arrogándose el monopolio de los valores democráticos y, se diría, no satisfechos de "hacerle el juego" a la izquierda anti-democrática, vienen a alimentar por otra parte la crítica de la derecha autoritaria, la que pierde tanto más fácilmente la perspectiva de los verdaderos valores y principios que hacen de la democracia siempre un verdadero desafío y un horizonte (más allá de cualquier régimen), cuanto más manifiestos (concretos y detectables) son las renuncias y los atentados a la democracia hechos por aquellos mismos que no cesan de invocarla para justificar sus actos o su posición política.

Así, es a nivel de los "demócratas" mismos que debe situarse al menos una de las dos causas mayores tanto de la expansión comunista como de la misma incapacidad para percibir el fracaso tan contundente de su operatividad política. Aunque podría objetarse que la verdadera conversión de los "demócratas" a la democracia, que debe ser exigida<sup>58</sup>, no es una causa propia<sup>59</sup> del fenómeno a que

<sup>55</sup> Que los comunistas o los otros marxistas se pueden convertir a la democracia es innegable (y deseable). Pero precisemos. Si nos referimos a la conversión de los marxistas en cuanto *personas*, por supuesto. Si se trata de los marxistas en cuanto son tales, en cuanto son *marxistas*, entonces la operación es tan imposible como la cuadratura del círculo: marxismo comunismo y democracia son términos que simplemente se excluyen.

<sup>56</sup> No instalándose burguesamente en la derrota, ni siquiera en la denuncia, que se convierte a menudo en denuncia-manía.

<sup>57</sup> Lo que no impide que con frecuencia se opere con una tranquilidad de conciencia rayana en el fariseísmo.

<sup>58</sup> Piénsese en la presunción de los "demócratas" que se auto-adjudican la posesión estable y definitiva (si no el monopolio...) de la verdad política, en contraste con la humildad de una Iglesia que por su Jefe convoca a sus miembros a tomar conciencia de la necesidad de convertirse primero para ser efectivamente luego agente de conversión (Cf. *Evangelio*).

apuntamos, si se considera la profundidad del problema, ella no es menos una *conditio sine qua non* de su aparición.

Sea lo que fuere, es preciso recordar aún que, de suyo, la expansión mundial del comunismo no es sin más sinónimo de éxito. Baste con pensar en la forma cómo los marxistas vietnamitas o cambodianos han administrado "la cosa pública" y sus relaciones recíprocas; para decirlo menos eufemísticamente, los crímenes masivos<sup>60</sup> de unos y otros no son propiamente indicadores de éxito humano... Pero menos espectacular aunque tal vez no menos dramáticamente, el atolladero totalitario que es el régimen cubano<sup>61</sup>, la incapacidad administrativa en que se debaten los sucesores de Tito de Yugoslavia, la reorientación político-socio-económica en la China del post-Mao, la verdadera revolución social en curso en Polonia<sup>62</sup>, así como la incapacidad manifiesta de la Unión Soviética para cumplir los objetivos mínimos fijados por sus dirigentes, todo ello atestigua de un fracaso rotundo sin que por eso el marxismo haya cesado en su expansión cultural, política y militar. Al revés, se diría que dicha expansión ha venido a operar como un factor compensatorio y encubridor del mismo fracaso; de la incapacidad para alcanzar niveles suficientes de desarrollo, y más aún de un bienestar que a pesar de todos los

---

*geli Nuntiandi* No. 15). Se diría que a los demócratas les hace falta un "Concilio", o simplemente una "opción" más profunda por la Verdad (!).

<sup>59</sup> Es decir, necesaria e inmediata.

<sup>60</sup> Cometidos por unos y otros. Así, los vietnamitas no pueden ocultar sus crímenes (contra su propio pueblo y sus vecinos de Indochina), por haber eliminado el régimen de Pol-Pot, uno "de los más dementemente sanguinarios que el mundo haya conocido" Cf. *Le Monde Diplomatique*, No. 16 (1980) (Edición en español) p. 14.

<sup>61</sup> Y la huida masiva de cubanos a Miami en 1980, no hace sino manifestar dicho "atolladero". Se calcula en 120.000 el número de los que lograron escapar.

<sup>62</sup> Tal vez sea éste el caso más espectacular del fracaso radical a nivel del hombre del marxismo. Los problemas comunes y ya estructurales del "socialismo" (represión, cesantía disfrazada, indigencia cultural, escasez de bienes, bajos salarios y nivel de vida...) aparecen aquí en toda su profundidad: incapacidad para responder a las exigencias naturales de desarrollo personal reivindicadas por la población misma, y en especial por los obreros... Es expresivo de este fracaso el juicio siguiente: "Toda reflexión sobre la vida cotidiana, en los países socialistas, desemboca en el alcohol, cuyo consumo anual por habitante pasó en Polonia de 5 a 8 litros entre 1970 y 1979. Aquí se bebe para borrar la ansiedad, el tedio, las frustraciones, las desilusiones... Casi un 25% de las camas de hospital son ocupadas por alcohólicos". Cf. *L'Express*, No. 1551, 4 de abril de 1981, p. 91.

problemas que históricamente lo han acompañado<sup>63</sup>, parece a la evidencia un *bien* adquirido en y por los países "capitalistas". Es más, el fracaso del socialismo marxista se manifiesta aún en la incapacidad para erradicar la miseria, el hambre o, cuando menos, el desabastecimiento económicamente estructural<sup>64</sup>. El caso soviético es una vez más significativo a este respecto: "el año 1981 debería haber sido el del cumplimiento de todas las promesas inscritas en el Programa del Partido Comunista soviético adoptado veinte años antes, en la época en que Brejnev y Suslòv, en particular, estaban ya en el *Buró* político. 1981 debía consagrar el triunfo y el cumplimiento de los ideales comunistas: gratuidad de la vivienda y de los servicios comunes (agua, gas, calefacción), gratuidad de los transportes colectivos, gratuidad de las comidas en las empresas. En la competencia para 'superar a los Estados Unidos', la Unión Soviética debía, según dicho Programa, adelantar a los Estados Unidos a partir de 1971 en la producción (por habitante) de los principales productos agrícolas..."<sup>65</sup>. ¡Es siempre fácil confundir los deseos con la realidad!

De hecho, es el mundo "capitalista" el que alimenta al mundo marxista (y no a la inversa), al tiempo que le aporta tecnología y capacidad inmediata de producción industrial<sup>66</sup>. El trigo norteamericano, por ejemplo, ha ido a aprovisionar los graneros y los hornos rusos, debido a la incapacidad del régimen para producir cereales suficientes en un territorio casi dos veces y media mayor que el de Estados Unidos, y disponiendo de una superficie estimada en 460 millones de hectáreas (ó 4.600.000 Km<sup>2</sup>) cultivables<sup>67</sup>. El "sistema capita-

---

<sup>63</sup> Problema del consumismo (no del consumo) y de la "sociedad de consumo", que un Juan Pablo II no ha cejado en denunciar hoy. Cf. Alvaro de la Barra, Jorge Rodríguez y Fernando Moreno, *Calidad de Vida*. Santiago, ICHEH, 1981, pp. 158-168.

<sup>64</sup> Los bonos de racionamiento y las "colas" (interminables a veces) son parte ya de la vida cotidiana en los países "socialistas". Para el caso de Polonia, Cf. *L'Express*, No. 1551, 4 de abril de 1981, pp. 87-93.

<sup>65</sup> Cf. *L'Express*, No. 1556, 12 de mayo de 1981, p. 46.

<sup>66</sup> Industrias "llave en mano" que Rusia (y aún China) ha comprado a Occidente (a la Fiat italiana, por ejemplo), para responder a la creciente presión (más que demanda) de sus habitantes, en vistas a disponer de una gama más amplia de bienes de consumo, y de mejor calidad.

<sup>67</sup> Y con una población comparable: EE.UU. = 207 millones; U.R.S.S. = 240 millones de habitantes, hacia 1972. La superficie de la U.R.S.S. es de 22.400.000 Km<sup>2</sup>; la de EE.UU. de 9.385.000 Km<sup>2</sup>.

lista" con todos los "crímenes" que los marxistas le asignan<sup>68</sup> —o tal vez a causa de esos "crímenes"... como también el marxismo postula— produce bienes en exceso, lo que no sólo ha llevado a menudo al despilfarro<sup>69</sup>, sino a permitir socorrer a los habitantes del "paraíso socialista".

El trigo norteamericano (o argentino...), que va a limentar a los habitantes de la tierra de los "soviets"<sup>70</sup>, es también junto a los excedentes europeos y australianos el que está siendo hoy solicitado (por no decir mendigado...) por la China popular a través de la FAO, para socorrer a los 40 millones de seres amenazados allí por el hambre. Las 4.500.000 toneladas solicitadas por China (equivalente a la mitad del stock anual de la FAO) podría traducirse en la mayor donación humanitaria de los últimos tiempos<sup>71</sup>. El problema del hambre existe también en Viet-Nam, donde una agricultura rudimentaria contrasta con un ejército equipado abundantemente y con moderno material<sup>72</sup>. Es aún el problema del Laos comunista, el que hacia 1980 debía importar 100.000 toneladas (anuales) de arroz (!), para mantener a un nivel de subsistencia una población de 3.200.000 habitantes, en un territorio similar al de Alemania Federal<sup>73</sup>. Es sabido además que

<sup>68</sup> En ningún caso pretendemos justificar las inhumanidades históricas del capitalismo, ni su operatividad actual allí donde ésta es dejada a su propia lógica, sin orientación, control y corrección políticos, efectivos y humanistas. Nuestra crítica aquí, sin embargo, nada tiene que ver con la mitologización que, desde Marx, sus epígonos doctrinales y militantes han venido coaccionando.

<sup>69</sup> Ya sea el del consumismo (consumo desordenado en que los bienes materiales se convierten de medios en fines, y el bien del hombre se confunde con el placer sensible), ya sea el desperdicio y destrucción de grandes cantidades de bienes manufacturados y alimenticios.

<sup>70</sup> Cf. *Encyclopedia Britannica*. Chicago, W. Benton Publ. 1962, p. 102, Vol. 21.

<sup>71</sup> Cf. *L'Express*, No. 1546, 28 de febrero de 1981, p. 48. En 1980, China importó según fuentes oficiales 13 millones de toneladas de cereales (16 millones, según otras fuentes). Cf. *ibid.*

<sup>72</sup> "El trabajo artesanal y la producción doméstica dominan en las actividades de transformación y en la fabricación de los objetos manufacturados. Un sólo sector mecanizado: el ejército. Paradójica superposición de una máquina militar ultramoderna sobre una base económica pre-industrial...". Cf. Pierre Brocheux y Daniel Hemery, "Viet-Nam Exangue", p. 15. En, *Le Monde Diplomatique* (edición en español), No. 15, Marzo de 1980, pp. 15-18.

<sup>73</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (edición en español), No. 24, diciembre de 1980, p. 7.

Cuba le cuesta a la Unión Soviética un millón de dólares diario (en promedio) para poder subsistir, y en Nicaragua ya se anuncian las "tarjetas de racionamiento" para una población a la que ciertamente desde los tiempos del tirano Somoza no sobraba el alimento.

Pero el fracaso del marxismo doctrinal y militante para aprovisionar y alimentar a sus "gobernados" (habría que decir más bien *dominados* y, por qué no... *oprimidos*...) manifiesta más fundamentalmente el fracaso de un sistema económico (es decir de aquello mismo que debiera infraestructuralmente "producir" la abundancia, conduciendo a esa tierra que "mana leche y miel"; al "paraíso" comunista) (!) estructurado a partir de una "racionalidad" político-ideológica que constituye sin más una negación patente del sentido común y del buen sentido. Y es que es en el plano ético y político mismos donde se define más propiamente el fracaso del marxismo. La falta de aceptación, de credibilidad y más precisamente el rechazo de los "jerarcas" marxistas por los pueblos que sojuzgan, pueden ser apreciados ya a través de la estructura político-policia opresiva, único campo<sup>74</sup> en que los países comunistas pueden reivindicar un avance en relación a los otros: en realidad allí aquellos son super-desarrollados. Los disidentes soviéticos (checoslovacos o cubanos) —que no siempre pueden hacerse oír más allá de sus fronteras<sup>75</sup>— dan testimonio hoy del fracaso rotundo de las "democracias populares", de la Unión Soviética, de Cuba, China, y, en general, de todo ese mundo que tiene en Marx su "profeta" y en Lenin su "hechicero". Decir que estos países *tienen* también problemas en relación a los derechos humanos, es simplemente escamotear la cuestión de fondo, puesto que es el sistema mismo que han estructurado ideológicamente el que constituye un atentado radical contra el hombre. La liberación prometida tiene como sujeto ideológico (no real) a un hombre inexistente: una caricatura de hombre. El hombre "genérico" ("hombre nuevo" según Karl Marx) no ha dejado de ser la gran promesa del

<sup>74</sup> Salvo en lo que se refiere a tecnología espacial y de armas de guerra para el caso de la Unión Soviética.

<sup>75</sup> Y la mayoría ya no lo pueden hacer más allá de sus tumbas, de los campos de concentración o de los hospitales psiquiátricos (a que recurren en particular los soviéticos, pero también los rumanos... Cf. La acusación hecha al respecto por la Confederación Mundial del Trabajo, justificando su no asistencia al Congreso de la Unión General de Sindicatos Rumanos, que se realizó entre el 6 y el 8 de abril de 1981, bajo la presidencia de N. Ceausescu. En, *La Libre Belgique*, 2 de abril de 1981, p. 4).

marxismo (hoy día renovada por la "utopía" cristiana...). Más aún, se diría que los marxistas se afirman tanto más en el anuncio (de un "futuro radiante", según la feliz expresión de Zinoviev), cuanto menos pueden ofrecer en el *hic et nunc*. Las promesas que enuncian son tanto más generosas cuanto menos controlables en su realización. En términos psicológicos, el "subconsciente marxista" opera en este caso un típico fenómeno de compensación<sup>76</sup>.

La irrealidad de este mundo tiene como contraparte el totalitarismo con sus secuelas (o pilares) de terrorización y de opresión. No basta sin embargo con esto: a nivel del sentido común (nunca totalmente negado...)<sup>77</sup>, el mundo marxista existe a expensas del mundo "capitalista". Ya sea porque los partidos, sindicatos y grupos intelectuales marxistas de los países occidentales existen y operan en éstos sin ser coartados en el ejercicio normal<sup>78</sup> de su *misión*; ya sea porque, como hemos visto, la subsistencia misma del mundo marxista depende de la prosperidad del mundo "capitalista". En uno y otro caso aquel mundo se nutre parasitariamente del "sistema" que paradójicamente pretende negar o superar.

En este mismo parasitismo el que desde fines de la Segunda Guerra Mundial en Europa y China, y luego en el "Tercer Mundo", ha adquirido un dinamismo abierta y resueltamente expansionista. Entre el XXV y el XXVI Congresos del Partido Comunista soviético (de febrero de 1976 a febrero de 1981), el marxismo militante y dominante se ha extendido a todos los continentes. Existen hoy regímenes marxistas en el Medio Oriente (Yemen del Sur y Afganistán), en África (Etiopía y Angola) y en América (Cuba, Granada y Nicaragua)<sup>79</sup>. En

<sup>76</sup> Es decir, que sirve para "restablecer artificialmente un equilibrio síquico o moral que falta por otro lado". Cf. Régis Jolivet, *Vocabulario de Filosofía*. Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1954, p. 40.

<sup>77</sup> Salvo tal vez por algunos como Cratilo (que sin embargo fue consecuente consigo mismo, privándose de hablar y contentándose sólo con mover el dedo), y Hegel (al menos el de la *Gran Lógica*).

<sup>78</sup> Cuando su lógica no controlada, táctica o estratégicamente, los lleva al terrorismo o a la violencia o simplemente, su "libertad" (libertinaje) se ve desde luego limitada (!).

<sup>79</sup> Cf. *L'Express*, No. 1546, 28-II-1981, pp. 45 y 46. Se podría agregar que el marxismo ha penetrado en importantes movimientos nacionalistas tales como la ETA en España y el IRA irlandés, a más de los ya clásicos de "liberación nacional", en el "Tercer-Mundo".

cualquiera de estos casos la impresión de lo "ya visto" (en los otros países socialistas) se impone a cualquier observador imparcial. Se diría que los marxistas tienen una terrible dificultad para innovar modelos de sociedad diversos a los ya clásicos. En realidad lo que aparece claramente es la dificultad para variar la receta totalitaria más allá de los estrechos márgenes que tolera su implementación.

Por otra parte, no siempre son los soviéticos mismos los agentes de la expansión. El caso de Afganistán (desde diciembre de 1979), en que la Unión Soviética se ha jugado sobre todo directamente con sus propias fuerzas, es diferente, en ese sentido, a los de Angola, Etiopía y Nicaragua, en que la Unión Soviética, en cuanto corazón y cabeza del Imperio, ha operado, si pudiera decirse, por cubano interpuesto(!). Esto es efectivo en los tres casos, aún si no en forma exclusiva en los casos de Angola y Etiopía. En la primera de estas últimas los soviéticos comienzan a hacer envíos masivos de material bélico desde Julio de 1975. "Aviones, carros de combate y cañones son desembarcados por camiones y transportadores de gran capacidad (Antonov), junto con sus 'técnicos' y 'consejeros', los que serán luego seguidos por la vanguardia de las legiones castristas"<sup>80</sup>. 23.000 cubanos<sup>81</sup> van a asegurar la implantación marxista en Angola; 12.000 en Etiopía<sup>82</sup>. La acción militar de Cuba en África que ha hecho de ese satélite de la Unión Soviética un verdadero "brazo armado de Moscú", es justificada por Castro invocando la vocación internacionalista y proletaria de Cuba, así como el carácter "latino-africano" de su población.

En Nicaragua, donde el marxismo está en vías de operar la totalitarización del sistema socio-político, ha llegado a haber por lo menos unos 2.000 cubanos. Lo que hoy no deja lugar a dudas (junio de 1981) se anunciaba ya desde comienzos de la revolución sandinista contra el tirano Somoza, es decir, que allí, "la tentación castrista es más fuerte que el sueño democrático"<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Cf. *L'Express*, No. 1549, 21-III-1981, p. 73.

<sup>81</sup> Llegó a haber 36.000 según confesión del mismo "líder máximo" (Fidel). Cf. *Ibid.*, p. 72.

<sup>82</sup> El total de cubanos en África ha superado los 50.000. Hay también en Yemen del Sur (de 5.000 a 6.000), Mozambique (1.000), Tanzania (de 500 a 800), etc. Cf. *Ibid.*, y desde una perspectiva pro-marxo-cubana, *Le Monde Diplomatique* (en español) (No. 1, enero de 1979, p. 5). Aquí se habla de 40 a 45.000 "cooperantes civiles y militares" (!).

<sup>83</sup> Cf. *L'Express*, No. 1544, 14-II-1981, p. 50.

Sea lo que fuere, en un caso y en otros, desde Nicaragua hasta Afganistán, pasando por los regímenes africanos y asiáticos, el marxismo milita y "avanza" con la "Biblia marxista-leninista" en una mano, y la "espada" en la otra<sup>84</sup>. La lógica de su ideología lleva como naturalmente a que los "maestros del pensamiento" cedan sus prerrogativas a los "maestros en purgas"<sup>85</sup>.

## EL AGGIORNAMENTO MARXISTA

Dos nos parecen ser las expresiones contemporáneas más importantes de la puesta al día y de una cierta renovación del marxismo militante: el reclutamiento, o mejor dicho el auto-reclutamiento cristiano a la "causa" marxista, y el fenómeno designado como "eurocomunismo".

La primera de estas expresiones ha permitido al marxismo no sólo ya oponerse a la fe y a la Iglesia, sino aún asaltarlas, si pudiera decirse, en su propio reducto. Con los teólogos de la liberación<sup>86</sup> y los "Cristianos por el Socialismo" se ha operado una verdadera intemalización marxista en la Iglesia, mucho más grave y más difícil de controlar que una simple infiltración.

¿Cómo explicar este fenómeno? La crisis de la inteligencia unida a la crisis de la fe (la que, siendo una virtud intelectual como enseña Santo Tomás no es independiente de aquélla), se ha venido traduciendo desde tiempos del modernismo (para no remontar a la Edad Media decadente y al espíritu renacentista) en un compensatorio afán —y aún una verdadera manía— de novedad o, más precisamente, de búsqueda de lo nuevo por ser simplemente tal, o por serlo para quienes descubren por primera vez su novedad. Este espíritu neo-modernista operará como una trampa para muchos y, entre otros, para los cristianos-marxistas. Embebidos del marxismo y neo-marxismo europeos

<sup>84</sup> Quién osaría oponérsele en estas condiciones, preguntaba el profesor chino Chung I'ò Cheng Cit., en François Fejto, *Chine/U.R.S.S. De l'alliance au conflit. 1950-1972*. París, Seuil, 1973, pp. 46 y 47.

<sup>85</sup> Cf. André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*. París, Grasset, 1977, p. 119.

<sup>86</sup> De G. Gutiérrez a J. Sobrino y L. Boff, pasando por J. L. Segundo o H. Assmann.

de post-guerra<sup>87</sup>, los discípulos cristianos de Marx llegarán a leer la historia y la realidad social mundial —y latinoamericana en particular— en función del prisma ideológico en que conformaron sus inteligencias, haciendo valer, en esa misma perspectiva, las "recetas" memorizadas en aquel ideario, siempre dialécticamente disponibles para cualquier eventualidad. Sin embargo, la conformación supuestamente científica a la verdad que se postula no los ha llevado en general a renegar públicamente de su fe originaria, sino a reinterpretar sus temas para adecuarlos a las exigencias de transformación revolucionaria de la realidad, redoblando al mismo tiempo el dinamismo "práxico" que animan la utopía y la esperanza.

Es así como se han vuelto a destacar desde una perspectiva marxista los grandes tópicos y temas de la "utopía" cristiana: el Paraíso, el hombre nuevo, los pobres, la liberación y el Mesías. Todos estos temas son como naturalmente asumidos por esta "renovación" marxista puesto que son los mismos (más el de la Iglesia/Partido) que articulan heréticamente el discurso de Marx.

En el plano del sujeto, la lógica de este dinamismo lleva desde luego al reemplazo de la fe cristiana por la fe marxista, a hacer de Cristo el Juan Bautista de Karl Marx<sup>88</sup>. El Director de la Revista *Freres du Monde* (Maillart), sintetizaba lo que a nuestro entender es en diversos grados común a toda la "Escuela": "Si percibiera —decía— que mi fe me separa un poco de los otros hombres y disminuye mi violencia revolucionaria, no dudaría en sacrificar mi fe"<sup>89</sup>.

Desde aquí, no sólo la eficacia propia de la Iglesia pasa a ser radicalmente desnaturalizada<sup>90</sup>, sino que ella misma en una parte de su

<sup>87</sup> De L. Althusser (caso de G. Gutiérrez, por ejemplo), de R. Garaudy, de A. Gramsci, de E. Bloch, y de la Escuela de Frankfurt en general (Adorno, Horkheimer, Habermas...).

<sup>88</sup> Cf. M. Clavel, *Dieu est Dieu, Nom de Dieu!* París, Grasset, 1976. Cit., en F. Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*. Santiago, Salesianos, 1977, p. 102.

<sup>89</sup> Cit. en Alfonso López Trujillo, *La Teología de la liberación: aspectos esenciales, rasgos comunes, variantes etc.* (Policopiado), p. 12.

<sup>90</sup> Habiéndose primero, implícita o explícitamente, radicalmente desnaturalizado su ser mismo. Véase por ejemplo el trabajo de Leonardo Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander, Sal Terrae, 1979, y de Jon Sobrino, *Renovación*

personal<sup>91</sup> se hace disponible a la alianza con quienes propician y animan la transformación violenta y revolucionaria de la sociedad para instaurar en la tierra el reino socialista, visto como la realización misma del Reino de Dios. El interés práctico de los cristianos-marxistas en las Comunidades Eclesiales de Base —“rebautizadas” por ellos simplemente como Comunidades de Base, o como Comunidades Cristianas Populares<sup>92</sup>— manifiesta la condensación de una estrategia unificada, que apunta a “concientizar”,<sup>93</sup> a organizar (por no decir a encuadrar) y a movilizar la “base popular”, en vistas a reconstruir o regenerar la Iglesia<sup>94</sup>, a hacer de ella una “Iglesia popular”<sup>95</sup>, a la vez *locus salutaris* e instrumento adecuado a la transformación del mundo. Tales Comunidades son vistas como un “ensayo del Reino”, en el que “el pueblo encuentra —se dice— un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación, y donde los pobres celebran su fe en Cristo liberador y descubren la dimensión política de la caridad.

*vacación de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología.* Santander, Sal Terrae, 1981. En discrepancia radical con Pablo VI (*Evangelii Nuntiandi* No. 18) se redefine la evangelización (misión propia de la Iglesia, definitoria de su eficacia específica) como el “anunciar el verdadero Dios, el Dios revelado en Cristo: el Dios que hace alianza con los oprimidos y defiende su causa, el Dios que libera a su pueblo de la injusticia, de la opresión y del pecado”. Cf. *Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología*, (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980). Subrayado nuestro.

<sup>91</sup> Para esta noción, cf. Jacques Maritain, *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*. París, Desclée De Brouwer, 1970, p. 237.

<sup>92</sup> Cf. *Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología*, y la “Carta a los Cristianos que viven y celebran su fe en las Comunidades Cristianas Populares de los países y regiones pobres del mundo” (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo 1980).

<sup>93</sup> Término acuñado por el político marxo-hegeliano brasileño Paulo Freire. Cf. *La educación como práctica de la libertad*. Santiago, ICIRA, 1973, pp. 93-110.

<sup>94</sup> Se habla de la Iglesia “renovada” o “convertida”. En el Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología de Sao Paulo, se dice sin embargo que la Iglesia “no está invitada a renovarse, sino llamada a convertirse de sus pecados personales y estructurales”. ¿Manipulación subrepticia de *Evangelii Nuntiandi* (No. 15)?

<sup>95</sup> Véase al respecto, el importante trabajo del P. Boaventura Kloppenburg, *Iglesia popular*. Bogotá, Ediciones Paulinas, 1977. La instrumentalización político-ideológica de las Comunidades Eclesiales de Base es patente en el caso de Nicaragua además, donde se habla del aporte específico de “la Iglesia Popular (I.P.) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) al movimiento popular”. Cf. *Apuntes para una teología nicaragüense* (Encuentro de Teología, 8-14 de septiembre de 1980) Managua, Centro A. Valdivieso e Instituto Histórico Centroamericano, pp. 66, 68, y 79-81, en especial.

Las comunidades eclesiales de base, o comunidades cristianas populares, son parte integrante del caminar del pueblo (y)... ejercen dentro del pueblo de los pobres, a través de la formación de la conciencia de la educación popular y del desarrollo de valores éticos y culturales, un servicio liberador... ”<sup>96</sup>.

Más allá de estas comunidades, sin embargo, el *locus salutaris* por excelencia del cristiano-marxismo ha pasado a ser la misma Nicaragua, a la cual se refiere —utilizando subrepticamente el lenguaje de San Pablo— como la “revolución victoriosa... donde el pueblo conquistó su libertad para poder ser libre”<sup>97</sup>, o como un pueblo que ha conquistado su liberación”<sup>98</sup>. La referencia “llega al lirismo cuando se declara que la ‘luz de Nicaragua penetra cada mañana en las cárceles de la represión, ilumina el camino de los pobres de la ciudad y del campo, hace temblar a los poderosos, y es un anticipo de la victoria de los pobres y oprimidos del continente ’ ”<sup>99</sup>. Al límite, un obispo mexicano decía en noviembre de 1979: “He venido a Nicaragua como a un santuario para encontrarme con el Señor de la historia”<sup>99</sup> -bis.

Los obispos de Nicaragua no parecen concordar con esta manera de ver las cosas, al punto que acaban<sup>100</sup> de exigir a los sacerdotes que

<sup>96</sup> Cf. *Documento Final...* (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980). Cf. además, Fernando Moreno, *Reflexiones sobre el Congreso Internacional Ecuménico de Teología*, pp. 54 y 55, en especial. En, “Tierra Nueva”, No. 36, enero de 1981, pp. 51-57.

<sup>97</sup> Cf. la “Carta a los Cristianos...” (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980).

<sup>98</sup> Cf. *Apuntes para una teología nicaragüense*, p. 82. Se liga explícitamente aquí Nicaragua a Canaan, la tierra de la Promesa (!). *Génesis*, 12 y 15 a 17.

<sup>99</sup> Cf. la Alocución inaugural del P. Sergio Torres (Secretario Ejecutivo de ASETT), sobre “La naturaleza y los objetivos del Congreso Ecuménico de Teología” (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980). Hasta ahora creíamos que esa luz que ilumina a “los pobres” (los de la ciudad como los del campo, los de aquí y allá, los de ayer, hoy y mañana) y “hace temblar a los poderosos”, era más bien “la luz verdadera que ilumina a todo hombre”, con que San Juan en el Prólogo de su Evangelio, pareciera referirse a Cristo más bien que a Nicaragua (!). (*San Juan*, 1,9).

<sup>99</sup> (bis) Cf. *Nicaragua* (Noticias), No. 18, 15-30 de septiembre de 1980, p. 19.

<sup>100</sup> Carta Pastoral (4 de junio de 1981). La del 22 de octubre de 1980 (*Jesucristo y la unidad de su Iglesia en Nicaragua*) fue simplemente menospreciada ya que “solo ofrece... #pistas o planes de trabajo” (Cf. *Apuntes para una teología nicaragüense*, p. 72), o porque no fue firmada por todos los miembros del Episcopado (no la firmó el Obispo de Estelí), al revés de la carta del 19 de julio de 1979 que fuera suscrita por todos, y a

han estado participando en la administración política de la "revolución" —so pena de ser declarados "en rebeldía"—, el hacer abandono de ese su hasta ahora compromiso político, y de los cargos (tres Ministerios incluidos) y tareas que aquel conlleva. No es de extrañar que el Arzobispo de Managua, Mons. Miguel Obando, debe admitir "con tristeza, que la Iglesia nicaragüense está dividida"<sup>101</sup>, sobre todo al considerar la expresiva y "lógica" respuesta de que fuera objeto la exigencia episcopal: "los sacerdotes que ocupan cargos en el Gobierno están al servicio de las mayorías"<sup>102</sup>. A partir de aquí, la Iglesia (vista como Iglesia jerárquica, sino como la Iglesia "de los ricos") es invitada a convertirse al servicio de los pobres, a armonizar la fe con la revolución. Pero no sólo a la Iglesia de Nicaragua sino a "toda la Iglesia latinoamericana" se pretende recordarle (a través del diario *Le Monde*...) que "tiene que enfrentar, más allá de lo que dijo o no dijo ambiguamente en sus últimos documentos, su propia conciencia"<sup>103</sup>. En todo caso, los mismos "afectados" por la exhortación episcopal nicaragüense, devuelven el tiro a los obispos manifestando su esperanza (la de los sacerdotes colaboradores con el régimen sandinista) en una "posible rectificación en la postura de nuestros pastores —dicen— que en vez de disminuir su autoridad moral, la acrecenta-

la que, dado la aparente justificación del socialismo que ella aporta, se le otorga un valor "magisterial" privilegiado. Y la explicación de Juan Hernández Pico, en *Apuntes*... p. 145. Aún más recientemente (1 de julio de 1981), los Obispos han reiterado su exhortación a que los sacerdotes abandonen sus cargos en el gobierno.

<sup>101</sup> Mons. Obando se refiere evidentemente a la Iglesia en su "personal"; en su ser profundo la Iglesia de Cristo no es divisible por ningún desgarro: ella es simplemente una, y si hubiera que recordar a los cristianos su *locus visible* en Nicaragua, esa Iglesia (la de Cristo) es la que (con todas las flaquezas que se quiera) los sucesores de los Apóstoles, los Obispos (de Nicaragua), en comunión con el Papa, encarnan y "representan" (hacen presente).

<sup>102</sup> Declaración de los PP. Juan Hernández, Uriel Molina y Ricardo Zúñiga, en un programa de televisión. fuera de Irán, Nicaragua es el país en el mundo, que cuenta con la mayor participación de sacerdotes en el Gobierno. Si se ha seguido algo en su posición a los artesanos clericales y cristianos de la revolución sandinista, esto no debe sorprender en absoluto. Cuando se ha identificado cristianismo y sandinismo, o se hace de este último un verdadero signo de los tiempos, pedirle a *estos* cristianos (y sacerdotes) tomar distancia o abandonar la revolución sandinista es, *para ellos*, como pedirles que dejen de ser cristianos... o, más precisamente, que renuncien al credo de sus "entrañas": al marxismo, que es el que los ha llevado a aquella identificación. Cf. *Apuntes para una teología nicaragüense*, pp. 41 y 141 - 148, por ejemplo.

<sup>103</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español) No. 6, junio de 1979, p. 21. ¿Se sabrá exactamente lo que es la conciencia de la Iglesia? Por las dudas... enviemos a lo que nos dice la teología al respecto. Cf. Charles Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, 1951, pp. 485-500 (Tomo II).

rían ante el pueblo"<sup>104</sup>. De lo que se trata en el fondo es de "sandinizar"<sup>105</sup> la Iglesia, o más bien de marxizarla a través del mito revolucionario sandinista.

Era previsible sin embargo que los sacerdotes "embarcados" en la Revolución ya en la lucha misma contra la tiranía de Somoza<sup>106</sup> tuvieran dificultades luego para aceptar el llamado a abandonar las tareas en que se habían comprometido, en el momento mismo en que las "promesas" les parecen no sólo al alcance de la mano, sino alcanzable gracias a su misma participación. Los cristianos que colaboran en la revolución nicaragüense ven en esa colaboración suya la realización de su misión "religiosa". Para el P. Miguel D'Escoto, Ministro de Relaciones Exteriores de Nicaragua, "ser cristiano es ser rebelde, impulsar el cambio, como lo han hecho los sandinistas" Más aún, para éste "el sandinismo fue uno de los factores más importantes para conquistar la cristianización de los católicos en Nicaragua... y la Iglesia cristianizada los apoyó"<sup>107</sup>. En esta misión, cuya fundamentación define D'Escoto, los cristianos "progresistas" se ven indudablemente a sí mismos como los "artesanos" del Reino y, por supuesto, como sus

<sup>104</sup> Cf. La declaración de un grupo de religiosos de Nicaragua (11 de junio de 1981). Estos se han visto "teológicamente" apoyados por una reciente petición hecha a los obispos de Nicaragua, entre otros por H. Künig, J.B. Metz, J. Moltmann y G. Gutiérrez. (1-VII 1981).

<sup>105</sup> Se pide a la Iglesia dejarse llevar por la "fe en la creatividad y en la capacidad de protagonismo del pueblo". Cf. *Apuntes para una teología nicaragüense*, p. 64.

<sup>106</sup> Y cuyo "compromiso" pareciera haber sido tolerado por la Jerarquía a nombre de la "legitimación moral y jurídica" que reconocieron a la "insurrección (es) revolucionaria (s)", en una situación "de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañarse peligrosamente el bien común del país". Cf. Mensaje del Episcopado al pueblo de Nicaragua. Managua 2 de junio de 1979. En DOCLA, No. 47, julio-agosto de 1979, pp. 5 y 6. El No. 31 de *Populorum Progressio* que invocan aquí los obispos dice, en toda su extensión, lo siguiente: "Se sabe sin embargo: la insurrección revolucionaria —salvo el caso de tiranía evidente y prolongada que pudiese afectar gravemente los derechos fundamentales de la persona y dañar peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios, y provoca nuevas ruinas. No se podría combatir un mal real a costa de una mayor desgracia". Como buen discípulo de Santo Tomás, Paulo VI no ignora que "sucede a menudo en la tiranía que el nuevo tirano es más insoportable que el anterior, puesto que no suprime las antiguas servidumbres, y que en la maldad de su corazón, inventa otras". Cf. *De Regno*, Lib. I, Cap. VI, (pp. 58 y 59 de la edición francesa Eglolf. París, 1946. Véase en general todo este capítulo).

<sup>107</sup> Cf. La entrevista hecha a Miguel D'Escoto por la Revista chilena *Análisis* (abril de 1981).

elegidos admitidos a sentarse a la derecha y a la izquierda del Señor <sup>108</sup>, aún si “la ideología del pobre” les permite ocultar ese privilegio, o, en el mejor de los casos, no herir su modestia y su generosidad.

Sea lo que fuere de esto último, los cristianos “progresistas” de América Latina ven en Nicaragua cuando menos la esperanza del Reino en la tierra o el gran “experimento” del Reino, cuando no simplemente la instauración misma del Reino, *locus salutis* en que se fabrica por fin al “hombre nuevo”. “La Natividad en la revolución. Todos unidos en el nacimiento del hombre nuevo” reza un reciente afiche nicaragüense. “Forjar este hombre, es así ‘la gran idea del reino’ ”<sup>109</sup>.

La “receta” aquí es una vez más Marx quien la aporta, tanto a través de la valorización cristiano-marxista “del Marx joven” (el Marx humanista, según se dice), como simplemente recurriendo a las ofertas operacionales provenientes de la misma fuente. Esta adopción es justificada a veces como un natural descubrimiento... o “redescubrimiento” (!), y tal vez por ellos mismos se reconoce sin tapujos su identificación con el sandinismo. “Hablando muy globalmente, el marxismo asumido por el sandinismo ha sido más que una posición a militantes y pueblo desde fuera, una importante coordenada descubierta sobre todo en la práctica de la lucha de clases en Nicaragua. Diríamos —con mayor precisión— ‘redescubierta’. El FSLN muy rara vez habla de su movimiento como marxista e incluso rara vez señala al socialismo como meta de este proceso revolucionario nicaragüense. Pero cuando habla de sandinismo y de una nueva Nicaragua sandinista, la mayor parte de los nicaragüenses perciben que habla de alguna manera también de un tipo de marxismo y de socialismo”<sup>109</sup> bis.

En esta perspectiva, Cuba ha adquirido cada vez más el *rôle* de modelo para el sandinismo actualmente gobernante en Nicaragua. De la alianza militar y de la presencia “cooperante” se ha pasado naturalmente a la co-implementación de una forma de sociedad “ya vista” (en Cuba), y en gran medida probada. “El sandinismo... —se ha dicho— se revela perfectamente compatible con el modelo cubano (de hecho

<sup>108</sup> Mateo 20, 20-23.

<sup>109</sup> Cf. *L'Express*, No. 1544, 15 de febrero de 1981, p. 50.

soviético-cubano) hacia el cual los nuevos dirigentes miran cada vez menos discretamente, y con el cual aumentan las señales de adhesión”<sup>110</sup>. ¿Es sólo porque “tranquiliza” el contar con un modelo “operativo” que “permite hacer ‘funcionar el país’ ”, por lo que el “modelo cubano” es asumido en Nicaragua, como se lo ha pretendido superficial e interesadamente?<sup>111</sup>. No: es evidentemente por *homogeneidad ideológica* por lo que hay primero una alianza militar revolucionaria entre los sandinistas y Fidel Castro para derrotar a Somoza, y por lo que los “cooperantes” cubanos llegan después a Nicaragua para edificar el socialismo esencialmente según su propio modelo aceptado por unos y otros. Es por lo mismo —y no porque “tranquiliza” (!)— por lo que se adopta un modelo “operativo” particular; uno entre muchos otros disponibles...

Por lo menos en tres campos la adopción política (y ya policial y opresiva) del “modelo cubano” se manifiesta sin tapujos: el de la estatización de la economía, el de la educación y el de la militarización social. A este último respecto, es sabido que niños entre 6 y 14 años “reciben dos veces por semana entrenamiento militar, bajo la tutela de la organización de la juventud sandinista...”<sup>112</sup>. Se comprende así que Brejnev en su reciente “homilía” ante el XXVI Congreso del Partido Comunista Soviético (febrero de 1981), se felicita por “la victoria revolucionaria en Nicaragua”<sup>113</sup>. Por su parte, los cristiano-mar-

<sup>109</sup> Bis

Cf. *Apuntes...*, p. 142. En su carta de 17 de octubre de 1980, los Obispos delatan apenas veladamente la orientación marxista de la política sandinista: “Reivindicar la justicia económica es algo digno y justo. Implantar el ‘materialismo ideológico y clasista’, es algo muy distinto”. No. 5.

<sup>110</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 13, enero de 1980, p. 18. Esta “adopción” por parte del Frente Sandinista, la preveía ya el Gobierno de Carter al reconocer que “las guerrillas sandinistas ganarían el poder e inclinarian a Nicaragua hacia la Habana”. Cf. *The New York Times*, 22 de junio de 1979 (Según cita, en *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 6, junio de 1979, pp. 24 y 25.

<sup>111</sup> En el mismo diario *Le Monde* (No. 13, ya referido).

<sup>112</sup> Cf. *L'Express*, No. 1544, 14 de febrero de 1981, p. 50. Por otro lado, los mismos sandinistas se han referido a los 2.000 “maestros cubanos” que comenzaron a llegar a Nicaragua inmediatamente después del triunfo revolucionario (1.200 en julio de 1979, el resto hacia mediados de 1980), para participar en tareas “educativas” (ya habían incorporado 100.000 niños a estas) y de alfabetización (campaña de 1980). Cf. las declaraciones del Ministro de Educación, Silvio Mora (del 3 de junio de 1981).

<sup>113</sup> Cf. *L'Express*, No. 1548, 14 de marzo de 1981, p. 58.

xistas no dudan que esta victoria anuncia al mismo tiempo el Reino en la tierra. Para éstos más que una “tercera vía” (como en el caso del Chile de la Unidad Popular), Nicaragua les aparece como el “paraíso perdido”<sup>114</sup>.

La otra gran expresión contemporánea del *aggiornamento* marxista ha sido el fenómeno conocido como “eurocomunismo”. Aún si esta cuestión parece hoy bastante amagada en Europa misma, su interés para América Latina es proporcional a la importancia que en esta parte del mundo suelen adquirir cuestiones que, aunque “nazcan muertas” en los centros tradicionales de cultura, son asumidas acá simplemente para no perder el curso de la historia, para dinamizar o actualizar las estrategias políticas que eviten una tal calamidad... En Chile, por ejemplo, la pretensión de “democratizar” la izquierda política chilena —ortodoxa o heterodoxamente marxista— a través del “eurocomunismo”, tendrá probablemente tanta vigencia cuanto permanezcan las expectativas, a nuestro entender legítimas, de “normalización”, y deban, por otra parte, accionarse paralela y consecuentemente los mecanismos políticos de reconstitución y de alianzas operacionales. En todo caso, para quien haya hurgado algo en la historia y en las tesis del marxismo, el “eurocomunismo” aparece ya en una primera aproximación como una (no cualquiera, desde luego...) respuesta y ajuste *estratégicos* a exigencias históricas cada vez más evidentes y apremiantes. Lo que está esencialmente en cuestión aquí es la instrumentalización de masas y grupos diversamente disponibles, así como de instituciones operables en las sociedades democráticas. Todo lo cual no hace una vez más sino manifestar la particular fidelidad a la “enseñanza” de Marx y Lenin. Es una constante del leninismo la exhortación a adecuarse a las circunstancias más diversas y a ser capaz de sacar partido de cualquier situación, no sólo con tal de no renunciar a los fines revolucionarios esenciales del marxismo, sino a nombre de tales fines y en vistas a su realización. Lenin exhorta a “ser reservados, tanto cuanto subsista la esperanza de lograr su objetivo” (1922)<sup>115</sup>. Más aún, para éste no es marxista quien no está dispuesto a meterse en el barro por la “buena causa”. En este sentido, los “eurocomunistas” españoles al dejar de llamarse leninistas para

<sup>114</sup> En el sentido bíblico de “jardín de Dios”.

<sup>115</sup> Cit. en Wolfgang-Leonhard, *L'idéologie soviétique contemporaine*. París, Payot, 1965, p. 62.

pasar a denominarse “marxistas revolucionarios democráticos”, no están sino siendo demasiado fieles a Lenin y a su enseñanza.

Pero Lenin no deja de ser un revolucionario por predicar la adaptación a las estructuras “burguesas”. Baste con recordar que no cree en ellas como algo apreciable de alguna forma por sí mismo (como el “reformista”) Lenin las ve como algo *utilizable* (lo que es muy diferente) y, en este sentido, no cree en ellas sino como “trampolín” para llegar a conquistar el poder. Es así como en septiembre de 1917 Lenin declaraba que “el papel de un partido verdaderamente revolucionario no consiste en proclamar la posible renuncia a toda forma de compromiso, sino al contrario, a pesar de todos los compromisos, en la medida en que éstos son inevitables, en saber permanecer fiel a sus principios, a su clase, a su tarea revolucionaria, es decir, a la preparación de la revolución y de las masas populares para la victoria por la revolución”<sup>116</sup>. En el mismo sentido, a propósito del “parlamentarismo”, y comentando “las lecciones de Marx” sobre la Comuna de París, Lenin recuerda que no es cuestión de “abolición de las instituciones representativas y del principio de elección, sino de la conversión de esas instituciones de centros de tertulia que son actualmente, en órganos de ‘trabajo’ ”<sup>117</sup>.

Por otra parte, la perspectiva de una vía electoral-parlamentaria hacia el socialismo fue enunciada durante el XX Congreso del Partido Comunista soviético en 1956, siguiendo la enseñanza de Marx y las directivas más específicas dadas por Engels en su *Prefacio a La lucha de clases en Francia*, de Marx: “La ironía de la historia —decía Engels— trastorna todas las cosas. Nosotros, los ‘revolucionarios’ los ‘subversivos’, avanzamos mucho mejor con los medios legales que con los medios ilegales y las revueltas. Los partidos del orden —como se autodefinen— encuentran su ruina en el orden legal que ellos mismos han creado...: mientras nosotros en esta le-

<sup>116</sup> Cf. *The State and Revolution*, p. 296. En, V.I. Lenin, *Selected Works*, Moscow, Progress Publisher, 1968, pp. 264-351. “No podemos imaginar la democracia, aún la democracia proletaria, sin instituciones representativas, pero si podemos y debemos imaginar la democracia sin parlamentarismos...” (p. 297).

<sup>117</sup> Cit. en W. Leonhard, op. cit., p. 51.

gualidad, fortalecemos nuestros músculos, florecen nuestras mejillas y progresamos a maravilla”<sup>118</sup>.

Pero el carácter esencialmente estratégico de las posiciones “eurocomunistas” debe, a su vez, ser referido y comprendido en el marco más amplio de la determinación doctrinal o ideológica propia de las expresiones concretas del marxismo. En este sentido, se puede decir que la historia del “eurocomunismo” —que no es sino la del comunismo en uno de sus momentos políticos cumbres —es ya la de los “frentes” o alianzas que permitieron a los comunistas en Bulgaria, en Hungría, en Checoslovaquia y, en general, en las llamadas “democracias populares”, llegar a enseñorearse del Estado y controlar todo el poder. “Que los partidos no comunistas —dice Georges Burdeau— se hayan prestado a esta maniobra, nos parece hoy de una sorprendente ingenuidad”. Sin embargo, no es del todo efectivo que “en esa época faltaran los elementos de apreciación de la evolución futura de las relaciones partidarias” como lo pretende este mismo autor<sup>119</sup>. Tanto la relación entre bolcheviques y mencheviques —relación propiamente “partidaria”—, antes y después de la Revolución de Octubre de 1917, como las relaciones “partidarias” en la España de los años treinta (antes y durante la Guerra Civil)<sup>120</sup>, aportan desde luego “elementos” suficientes para iluminar el juicio práctico y poder así evitar la ingenuidad.

En todo caso, el espejismo “eurocomunista” no es algo que cae de repente, como un aerolito desde el firmamento. Es una posición polí-

<sup>118</sup> Cf. El Prefacio de Engels, en K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*. Roma Editori Riuniti, 1970., 81. Engels tiene razón sólo relativamente, en cuanto la democracia (único régimen, a nuestro entender, capaz de controlar al marxismo militante salvaguardando los derechos fundamentales del hombre) renuncie efectivamente a emplear los medios legítimos de su preservación y defensa de sus enemigos de dentro y de fuera.

<sup>119</sup> Cf. *Traité de Science Politique*. París, Librairie Générale de Droit et de Jurispr., 1957, p. 527 (tomo VII). Para las “democracias populares” en general, cf. la obra de F. Fejto, ya referida, *Histoire des démocraties populaires* (dos volúmenes). En ningún caso debiera entenderse nuestro análisis crítico en este punto (como en cualquier otro, más generalmente) como un argumento a favor de los actuales, pretéritos o futuros detractores de la democracia y de su necesaria estructuración pluralista partidaria.

<sup>120</sup> Cf. al respecto el excelente libro de Stanley G. Payne, *The Spanish Revolution*. London, Weidenfeld, 1970. Cf. también, de Ricardo Passeyro, *L'Espagne au fil de l'épée*. París, Laffont, 1976. Sobre la Guerra Civil Española en general, cf. Hugh Thomas, *The Spanish Civil War*. Gr. Br., Penguin Books, 1974.

tica que se sitúa en la prolongación de una historia y cuyas proposiciones, por otra parte, o cuya “oferta”, si se quiere, son a menudo consideradas como específicas (cada una en sí misma y/o en su conjunto), y aún como actual o virtualmente opuestas a su matriz político-doctrinal. Por otra parte, si bien a nivel de tales proposiciones puede hablarse de un “eurocomunismo” (con la reserva que hemos hecho ya en relación al tipo de “especificidad” que lo caracteriza), es históricamente claro que se trata propiamente de “eurocomunismos”, en plural, en cuanto expresiones nacionales, cuya evolución puede estar más o menos sujeta, según los casos, a una persistencia estratégica o a una eventual “conversión” efectiva. Así, entre el comunismo francés y el italiano, por ejemplo, hay diferencias históricas y estratégicas ciertamente importantes. Históricamente, ambos comunismos tienen origen diverso, y diversa también ha sido su evolución. El origen más marcadamente elitario e intelectual del segundo, dado la posición de su filósofo-fundador: Antonio Gramsci, ha condicionado, de hecho en este caso, una mayor apertura relativa en su evolución, sobre todo al comparar con el “obrerismo” extremo en que se originan y se desarrollan luego tanto el comunismo francés como el español. Desde los años veinte, desde su primer origen, la posición política del comunismo italiano va a estar condicionada por la tesis de Gramsci del “block storico”, de la alianza política entre marxistas y cristianos; tesis que se expresará más tarde como la exigencia comunista de un “compromesso storico” entre unos y otros. Siendo en su origen más marcadamente “bolchevique”, el comunismo francés, como el español, va a manifestar en su evolución una intransigencia revolucionaria mucho más acentuada, lo que se traducirá, por ejemplo, en el rechazo de la desestalinización intentada por Kruschev, en la participación de su entonces Secretario General, Maurice Thorez, en el “grupo Molotov” que complotaba contra aquél, o aún en su cuasi ruptura con Palmiro Togliatti, Secretario General del Partido Comunista italiano, partidario del “revisionismo” liderado por Kruschev. Es así como un Revel puede llegar a afirmar que es falso decir que el Partido Comunista francés haya sido siempre incondicional a Moscú; “desde 1956 fue incondicional a Stalin, pero no a Moscú”<sup>121</sup>. Esta fidelidad define al mismo tiempo la identidad propia del P.C. francés, y marca los límites en que éste debe moverse para seguir siendo fiel a sí mismo. Es también lo que ha fundamentado los

<sup>121</sup> Cf. J.J. Revel, *La tentation totalitaire*. París, Laffont, 1976, p. 366.

avatares en las relaciones de los comunistas franceses con los socialistas. A este respecto la advertencia que hacía Revel hacia 1976 es hoy más actual que nunca: si los socialistas son incapaces, en la oposición, de hacer renunciar a los comunistas a ciertos métodos totalitarios de discusión y de acción, de que son frecuentemente ellos mismos el primer blanco, ¿qué les dará la fuerza de hacerlo el día en que la eficacia de la organización comunista se vea reforzada por la del Estado?"<sup>122</sup>. De hecho, el "método de los comunistas franceses se ha modificado poco: defienden de palabra las libertades, pero conservan una manera totalitaria de garantizárnaslas. Sus proclamaciones de fidelidad al pluralismo se mueven en torno a las inventivas virulentas contra quienes dudan que lo deseen efectivamente... El Partido Comunista francés arrastra en el fango, a nombre de la tolerancia, todos los que no comparten con él la opinión, según la cual ese partido respeta todas las opiniones"<sup>123</sup>. Piénsese además en las actitudes de matonaje e intolerancia con que los comunistas han luchado (contra los socialistas) en el seno de la Central General de Trabajadores (C.G.T.), para poner a ésta al servicio de la reciente campaña electoral comunista en favor de Georges Marchais<sup>124</sup>. Más grave aún es el comportamiento nazi-racista de los comunistas frente a los trabajadores extranjeros y el también reciente llamado a la delación en relación al empleo de la droga en Francia. "He ahí el 'partido de la clase obrera y de la Internacional proletaria', que ataca a los más indefensos de los trabajadores: los inmigrados. He ahí el 'partido de las libertades', llamando a la delación. He ahí el 'partido revolucionario' que se convierte en el campeón del orden moral, el portavoz de la Francia racista, la de los temores mezquinos y de las grandes cobardías"<sup>125</sup>.

En términos generales, el pluralismo, en todas sus "dimensiones", cambia de naturaleza para los comunistas, según que éstos se encuentren en la oposición o controlen ya el poder estatal y/o societario. Siempre que los comunistas se han encontrado en una posición privilegiada en la vía de la conquista de todo el poder —diversamente, en las "democracias populares", en China o en

<sup>122</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54.

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*, p. 368.

<sup>124</sup> Cf. *L'Express*, No. 1549, 21 de marzo de 1981, p. 44.

<sup>125</sup> Cf. *L'Express*, No. 1546, 28 de febrero de 1981, p. 30.

Cuba—, el pluralismo no se ha mantenido, sino en base a una exigencia de estrategia o de táctica revolucionaria. En el mejor de los casos, "existen bien varios partidos, pero ninguno de ellos está en la oposición", como ha ocurrido en las "democracias populares"<sup>126</sup>. "El objetivo de la coalición" es entonces el "de hacer asumir por todas las tendencias 'legítimas' del país la responsabilidad de decisiones políticas y sociales particularmente importantes, dado los objetivos del régimen. La coalición compromete a los que participan en ella, y... favorece la penetración de los principios marxistas en las normas político administrativas"<sup>127</sup>.

Si, por otra parte, se toma como criterio de juicio la actitud de los comunistas frente a los cristianos (criterio clave y pertinente, puesto que se trata de tres países en que los cristianos han constituido tradicionalmente una fuerza política mayor), no se puede sino contrastar la "apertura" originaria —aunque no menos estratégica, desde luego— del comunismo italiano con la veleidad estaliniana de la política de "la mano tendida" (a los cristianos) del entonces Secretario General del P.C. francés, Maurice Thorez, desde 1937. Como lo reconoce un cristiano-marxista contemporáneo, si esta política "representa algo nuevo respecto a las posiciones estalinianas de la guerra fría..., no dice nada nuevo, si nos referimos a Lenin"; más ampliamente, el mismo autor hace notar "que los partidos de la 'mano tendida' son, en su gran mayoría, leninistas"<sup>128</sup>. Es así como la "apertura" comunista a los cristianos no opera sino en el marco de la determinación del "internacionalismo proletario", es decir, de la dirección política del Partido Comunista soviético, con lo que significó la renuncia de éste a imponer una política maximalista y aislacionista, hacia 1934, frente al peligro fascista en Europa<sup>129</sup>.

<sup>126</sup> Cf. G. Burdeau, *op. cit.*, p. 529 (tomo VII).

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>128</sup> Cf. Reyes Mate, *El ateísmo un problema político*, Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 79 y 80, respectivamente.

<sup>129</sup> El séptimo Congreso del *Comintern*, realizado en Moscú entre el 25 de julio y el 20 de agosto de 1935, aprobó el apoyo a la constitución de "frentes populares" entre comunistas, liberales democráticos (radicales) y otros grupos de izquierda, en los países en que fuera indispensable una amplia unión de fuerzas políticas para derrotar al fascismo. La constitución de tales "frentes" (en Francia, España y Chile), "no vino, de ninguna manera, a limitar la actividad organizada independiente, ni los fines últimos del Partido

El "eurocomunismo" italiano, por su parte, tiene raíces históricas de alguna forma más profundas y más probadas que las de la episódica —y por lo demás ya superada...<sup>130</sup>— "apertura" del P.C. francés. El impulso del comunismo italiano ha sido en cierto sentido constante. En el caso francés, la política de "la mano tendida", que luego se prolongó en la experiencia de la unión entre los comunistas y cristianos frente a la invasión nazi, tuvo un carácter demasiado descaradamente instrumentalizador como para ir más allá de encuentros menores, más intelectuales que políticos, y de una acción concreta (la Resistencia) de gran envergadura frente a una emergencia vital (la ocupación nazi), de naturaleza militar más que política. A la proposición hecha por Palmiro Togliatti a Maurice Thorez —a través de Garaudy— poco antes de la muerte de ambos secretarios generales de los dos partidos comunistas más importantes del mundo "occidental", en el sentido de expresar en común el desacuerdo frente a las posiciones soviéticas sobre religión y arte, Thorez reaccionaba pidiendo a su vez a Garaudy decir a su "amigo Togliatti que para un trabajo de fraccionamiento" no debía contar con él<sup>131</sup>. Podría decirse que, comparativamente a los italianos, a los comunistas franceses les ha faltado hipocresía y les ha sobrado cinismo. El "caso" Garaudy constituye aquí un indicador pertinente. Paladín del diálogo con los cristianos, desde una perspectiva marxista<sup>132</sup>, Roger Garaudy<sup>133</sup> es

---

Comunista" (Cf. S.G. Payne, op. cit. p. 169). En carta enviada por Stalin a Francisco Largo Caballero, jefe del gobierno republicano español, en diciembre (21) de 1936, aquél haciendo notar que "la Revolución Española está haciendo su propio camino, en muchos aspectos diversa de la vía rusa", señalaba al mismo tiempo que, "es del todo posible que la vía parlamentaria resulte un medio más eficaz de avance revolucionario en España que en Rusia". Citado por S.G. Payne, op. cit., p. 295.

<sup>130</sup> El P.C. francés ha vuelto al redil pastoreado por Moscú (!); además de volver en general a operar políticamente de acuerdo a las técnicas "fascistas" que le son connaturales.

<sup>131</sup> Cf. Roger Garaudy, *Parole d'homme*. París, Laffont, 1975, p. 113.

<sup>132</sup> Cf. *De l'anathème au dialogue*, París, Plon, 1965, en general.

<sup>133</sup> Cuyo "impulso" no está exento de ambigüedad. Podría decirse que Garaudy no logra "despegar": su avión no tiene sino motor de automóvil... La ambigüedad en que se expresa una intencionalidad sin duda sana y apreciable como tal, afecta al corazón mismo de lo que ha constituido su lucha por una "apertura" comunista que ceda a la instrumentalización política sin renunciar al "dogma". Garaudy, que ha sido en Francia el heraldo del "diálogo" con los cristianos no logra, finalmente, dirigirse a éstos sino según el criterio marxista del progresismo histórico horizontalista. Su concepción de la trascendencia es la de un imanentismo histórico radical (no es sino una immanencia disfrazada de trascendencia), en que la referencia a la totalidad y al más allá en el tiempo (al más adelante, al futuro) operan como criterios definitorios claves. En este sentido, se puede aplicar

expulsado del P.C. francés en 1970. Más aún, la "apertura eurocomunista" posterior de los franceses no se hace en la reivindicación de Garaudy, ni a partir de su exhortación al "diálogo". Sin participar de su ambigüedad, tampoco participa de su "impulso" o, más precisamente, de su humanismo intencional.

El caso español es aún el de una reacción más tardía. Aquí, la experiencia republicana, y luego la guerra civil y el franquismo (de 1936 a 1975), constituyen sin duda un condicionamiento importante. Así, el actual Secretario General del Partido Comunista español, Santiago Carrillo, sólo en noviembre de 1963, anticipaba la bienvenida a quienes quisieran acompañar a los comunistas "con la cruz", en la "marcha hacia la supresión de la explotación" que tiene "la hoz y el martillo por emblema". En el mismo sentido, el dirigente comunista español, Manuel Azcárate, escribía en 1965 (en la revista *Realidad*) que "el cristianismo puede ser una bandera, un ideal capaz de ayudar a una parte de los españoles a luchar contra la explotación, por el triunfo del socialismo"<sup>134</sup>.

En general, y en el marco de la diversidad explicitada, tanto en Italia como en Francia y España la "apertura" y aproximación comunista a los cristianos (en realidad a los católicos) se ha hecho en función de necesidades *estratégicas* de uno u otro tipo: de la conquista del mundo obrero católico (sobre todo en Francia)<sup>135</sup>, de la constitución de una gran alianza política, capaz de implementar el proyecto socialista (Italia), o, finalmente, de la "conversión" al socialismo de la "intelligentsia" cristiana, cada vez más "desencantada", más crítica

---

exactamente a Garaudy lo que Jean Hyppolite dice magistralmente de Hegel, en cuanto a que lo "característico del pensamiento hegeliano" sería "su esfuerzo por sobrepasar el gran dualismo cristiano entre el *más allá* y el *más acá* (*en-deca*). La dialéctica de la religión, ¿no tiene acaso como finalidad —se pregunta Hyppolite— el alcanzar una reconciliación completa del *espíritu en el mundo* y del *espíritu absoluto*? Pero entonces no existe ya más ninguna trascendencia fuera del devenir histórico. En estas condiciones —prosigue Hyppolite— el pensamiento hegeliano —a pesar de ciertas fórmulas— nos parece muy lejos de la religión. Toda la fenomenología aparece como un esfuerzo heroico para reducir la trascendencia vertical a una 'trascendencia horizontal' ". Cf. *Genese et structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. París, Aubier-Montaigne, 1946, p. 525.

<sup>134</sup> Cit. en R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue*, p. 120.

<sup>135</sup> "Te tendemos la mano, católico, obrero, empleado, campesino, nosotros que somos laicos, porque tú eres hermano nuestro, y tú, como nosotros, estás abrumado por las mismas penalidades". Llamado de M. Thorez, citado en, Reyes Mate, op. cit., p. 47.

ella misma del "sistema capitalista" y, en su impaciencia frente a las urgencias, a los fracasos y a su propia inoperancia, cada vez más dispuesta a tomar prestado al socialismo marxista sus grandes tesis doctrinales y políticas. El gran empuje del "progresismo" cristiano lo ha llevado como naturalmente al marxismo, sea para encontrar en él, un ambiguo "complemento" de operatividad histórica, sea simplemente para suplantar la fe cristiana por la marxista. Esto no podía dejar indiferentes a los marxistas militantes, cuya pérdida relativa de rigidez, o aumento relativo de flexibilidad, si se quiere, se ha realizado en función de un mejor ajuste a las circunstancias que condicionan su eficacia política. Togliatti en especial —como Enrico Berlinguer hoy día— era, dice Garaudy, "perfectamente consciente del rol político de la Iglesia, como también del profundo cambio que se operaba en las masas cristianas"<sup>136</sup>. Más concretamente, en las tesis enunciadas por Togliatti en 1963, y asumidas luego por el X Congreso del P.C. italiano, aquél rechazando el que "la conciencia religiosa haga necesariamente obstáculo a la comprensión y al cumplimiento de los deberes y perspectivas (que plantea la construcción del socialismo) y a la adhesión a esa lucha", afirma que "la aspiración a una sociedad socialista no sólo puede abrirse camino entre quienes tienen una fe religiosa, sino que puede aún encontrar un estímulo en la conciencia religiosa misma, enfrentada a los problemas dramáticos del mundo contemporáneo"<sup>137</sup>. Al carácter *instrumental* de la "apertura" enunciada aquí por Togliatti (valoración de los cristianos en cuanto sirven a la "causa" socialista) viene a sumarse el *equivoco* propio al lenguaje marxista: "la realización del comunismo, es decir, de una sociedad sin clases —dice al mismo Togliatti—, liberando a creyentes y no creyentes del yugo del sistema capitalista, dará una realidad efectiva a los valores morales comunes a la concepción cristiana y a la concepción marxista de la sociedad y del hombre"<sup>138</sup>.

De hecho, más que un simple complemento, el "progresismo" cristiano ha venido a significar una verdadera reanimación del marxismo en general, permitiéndole, tanto en el plano doctrinal como en el de la acción, operar a través de vías "inéditas", de senderos aparentemen-

<sup>136</sup> Cf. *Parole d'homme*, p. 111.

<sup>137</sup> Cit. en R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue*, pp. 118 y 119.

<sup>138</sup> Cit. en *ibid.*, p. 119.

te prohibidos, pero en realidad no excluidos de las exigencias "prácticas" de la doctrina marxista.

Sin estar homogéneamente ligado al "hecho" cristiano como tal, el "eurocomunismo" —y la versión italiana muy en especial lo incluye en la consideración estratégica más global de las circunstancias históricas que condicionan el éxito del proyecto socialista.

En este punto se hace necesario precisar la naturaleza de la posición "eurocomunista" en relación a sus planteamientos fundamentales, y supuestamente especificadores. Se trata de considerar sus enunciados político-doctrinales claves en confrontación con la realidad. ¿Cuáles son estos enunciados o planteamientos?

El planteamiento político más fundamental, y al mismo tiempo más general, se refiere a la aceptación expresa del "juego" y de las estructuras legal-parlamentario-democráticas, y su adecuación a ellos. Esta es, sin duda, la cuestión central, tanto por su eventual alcance político como por ser precisamente aquí donde el "eurocomunismo" se manifiesta de manera inequívoca como la mejor expresión doctrinal y política del leninismo (marxismo-leninismo) hoy. Recordemos sólo que para Lenin, "la más fiel devoción a las ideas del comunismo debe unirse al arte de consentir todos los compromisos prácticos que sean necesarios: contemporizaciones, 'culebros', maniobras de conciliación y de retirada, etc."<sup>139</sup>.

Así, la inserción racional en la democracia puede centrarse de alguna forma en la aceptación verbal y práctico-estratégica de la estructura y funcionamiento pluralista de la sociedad. Esta cuestión es tanto más importante cuanto que el marxismo doctrinal y militante es radicalmente antipluralista. Enunciando sus principios a nivel de lo suprapolítico, y apuntando desde ahí a transformar directamente la "verdad" y el "dogma" en estructura social, el marxismo tiende naturalmente a traducirse en "ideocracia" y a absolutizar lo relativo. Desde su perspectiva toda discrepancia es un *pecado*, lejos de ser un eventual error, y es condenable como tal. la "Inquisición" comunista (el Partido), guardiana de la "Verdad",

<sup>139</sup> Cf. *La enfermedad infantil del comunismo*, p. 761 (de la edición francesa). Cit., en Henri Chambre, *Da Karl Marx a Mao Tse-tung*, Brescia, Morcelliana, 1964, p. 222.

se encargará de restituir la alteración de la normalidad eliminando si es necesario al mismo "pecador". Difícilmente el verbalismo pluralista, o aún su aceptación puramente estratégica, podrían contrarrestar o corregir un impulso tan arraigado en los planteamientos doctrinales y políticos del marxismo, así no sea "eurocomunista". En todo caso, es importante destacar las condiciones en las que la aceptación y ajuste "eurocomunista" se dan. Al menos dos órdenes de factores convergen para *presionar* tal ajuste y aceptación expresa a nivel de una *estrategia racional*. El primer orden de factores conciernen al mismo comunismo como instancia política de conquista del poder estatal y societario. El segundo orden de factores toca más específicamente al contexto de su inserción en cuanto condicionamiento de su eventual eficacia. En el primer caso hay que citar el hecho de que el movimiento comunista "occidental" ha tenido ya un desarrollo histórico significativo, con importante participación en la co-administración de "la cosa pública" y en acontecimientos históricos de gran alcance político. Por una parte, ha habido la lucha política de comunistas y grupos democráticos contra el fascismo desde antes de la guerra (1939-1945), la co-participación militar en la Resistencia (caso francés en especial) y la co-participación en la "reconstrucción" de la inmediata post-guerra. Por otra, hubo gobiernos de Frente Popular en Francia y España, y, en Italia, la administración comunal, provincial y regional, ha constituido de hecho la estrategia específica de toma del poder por parte del P.C. italiano<sup>140</sup>. El fracaso relativo de estas instancias, en cuanto a haber constituido vías *seguras y rápidas* de conquista del poder total por parte de los comunistas, pareciera efectivamente indicar el fracaso del "estalinismo" comunista (en la expresión de J. F. Revel).

Por otra parte, este mismo fracaso relativo debe ser considerado en relación a un segundo orden de factores, que definen propiamente el

<sup>140</sup> El que bajó de la cifra record de 34,4% de los sufragios en las elecciones legislativas de junio de 1976, a 30,4% en las de 1979. El programa del P.C. italiano presentado en 1946, alabando la descentralización del "estado italiano", que estipula la Constitución republicana, hace valer al mismo tiempo la posibilidad de "participación en el autogobierno local", que da a "las masas populares" la división constitucional en tres instancias: Comuna, Provincia y Región. Cf. Palmiro Togliatti, *Le parti communiste italien*. París, Maspero 1961. p. 128. Por otra parte, recordemos que el P.C. francés ha venido disminuyendo su votación desde las elecciones de postguerra, hasta llegar al 21% en las elecciones parlamentarias de abril de 1978 y al 15,42% en las últimas de mayo de 1981, lo cual hace retroceder al P.C. francés en 45 años (1936) (1).

contexto histórico condicionante de la eficacia comunista. En este sentido se debe referir el hecho, ya percibido por Lenin, de la resistencia aparentemente irreductible de las masas obreras a convertirse al socialismo marxista revolucionario; hecho tanto más grave, cuanto que el "aburguesamiento" de éstas (en parte, y en cierta forma, descrito hoy por Marcuse), unido a su *natural y espontánea repulsión* de toda "inversión" *anti-natura*, viene a redoblar su resistencia a dicha "oferta" socialista. Lo menos que se podría aceptar al contraponer los socialismos marxistas revolucionarios a las democracias occidentales, a nivel del sentido común, del buen sentido y de una recta conciencia moral, o de un sano pragmatismo más simplemente, es que la democracia como lo dijera Churchill, es el menos malo de los regímenes conocidos. Parece cada vez más difícil seguirse negando a asumir tal evidencia histórica, y ciertamente el sentido común y el buen sentido no han cedido totalmente sus prerrogativas frente a la inversión y torsión hegeliano-marxiana<sup>141</sup> que impone el comunismo, como por lo demás toda posición marxista.

Por último, en relación con esta misma cualidad de la democracia, y su reconocimiento práctico de alguna manera forzoso, es preciso hacer notar la valorización política de los mecanismos institucionales, que condicionan, facilitando o entorpeciendo, el acceso de los comunistas al poder. Entre tales mecanismos hay que citar en especial el sistema electoral, el parlamento y la posibilidad para grupos políticos distintos, y aún opuestos, de alternarse sucesivamente en el poder (*alternance*)<sup>142</sup>, en el marco de una estructura política pluralista. Ya en 1956, en su Informe al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, Kruschev, después de Lenin, enuncia la posibilidad "de utilizar aún la vía parlamentaria para pasar al socialismo"<sup>143</sup>. Mecanismos como éste, en todo caso, constituyen en un sistema democrático (del que forman substancialmente parte), la vía más probable —y tal vez la única posible— para llegar al poder

<sup>141</sup> El sistema filosófico de Hegel, en cuyo surco se ubicará luego Marx, se construye en la negación del sentido común; negación que pretende ser concretamente eficaz, es decir, teórico-práctica. Cf. Hegel, *Scienza della logica*. Bari, Laterza, 1974, pp. 21, 22, 33 y 34 (Tomo I), por ejemplo.

<sup>142</sup> Cuestión clave esta última, y verdadero *test* para el comunismo en particular y, en general, para el marxismo militante.

<sup>143</sup> En, "Cahiers du Comunisme", p. 44. Cit. Por H. Chambre, op. cit., p. 251.

mediando las alianzas adecuadas. A este respecto, la valorización estratégica, expresa y práctica, de esos mecanismos constituye a menudo ella misma una condición de las indispensables alianzas, con la Democracia Cristiana o los socialistas en Italia, con los socialistas en Francia y con los socialistas, y tal vez también demócrata-cristianos, en España.

Resumiendo, podría decirse que era ya tiempo demás para que los comunistas anunciaran su "conversión" estratégica. Presionados por las circunstancias éstos se ven forzados finalmente a "optar" expresamente por la vía legal-constitucional-parlamentario-democrática, cuando todo hacía ver la dificultad de proseguir "contra la corriente" y, en ese caso, de algún modo ( ¡oh paradoja! ) contra la historia.

Lo tardío, forzoso y provisorio de esta reacción estratégica ha sido especialmente evidente en el caso francés, en que el "desafío democrático"<sup>144</sup> no ha sido ni siquiera capaz de lograr un acuerdo electoral y político entre comunistas y socialistas<sup>145</sup>. En ningún caso —pero esto es común a todo el "eurocomunismo", aún si se expresa diversamente según los casos— se ha renunciado a la primacía política, al menos vocacional (dominación, hegemonía o conducción, son en realidad aquí términos políticamente equivalentes), del Partido Comunista— "la cláusula del partido más favorecido", según la expresión de Revel<sup>146</sup>.

Un segundo planteamiento característico del "eurocomunismo" es la afirmación de una vía nacional específica hacia el socialismo. Te-

<sup>144</sup> Título de un libro de Georges Marchais, actual Secretario General del Partido Comunista francés. Cf. *Le défi démocratique*, París, Grasset, 1973. Luego de los silencios de 1976, en el reciente XXVI Congreso del P.C. soviético, el P.C. francés fue destacado como cabeza de los "partidos hermanos" del mundo "capitalista". Su representante, Gastón Plissonnier, habló incluso antes que algunos dirigentes de países comunistas, como el caso de Nicolás Ceausescu. Cf. *L'Express*, No 1548, 14 de marzo de 1981, p. 58. Más recientemente aún, a pesar de la aplastante (y reconocida) derrota política y electoral de los comunistas franceses, y de la entrada de cuatro ministros comunistas al Gobierno Mitterrand, Marchais acaba de reafirmar su fidelidad a Moscú, declarando que las estrategias pasadas aún eran las "correctas" (27 de junio de 1981).

<sup>145</sup> La reciente designación de cuatro ministros comunistas por Mitterrand no invalida este juicio. Simplemente los comunistas están aquí "pasando la cuenta" en base a un acuerdo mínimo de coyuntura, conseguido además *in extremis*, y cuando todo manifestaba un verdadero boicot comunista de la candidatura socialista.

<sup>146</sup> Cf. op. cit., p. 108.

niendo en cuenta el planteamiento anterior y el creciente desprestigio de los actuales regímenes socialistas, esta afirmación no aparece sino como una conclusión. Al mismo tiempo, se trata en este caso de una reivindicación histórica que ha constituido una constante en el comunismo italiano, desde Gramsci, y que el comunismo chino, por otro lado, no ha cesado de afirmar desde los años 1930, con Mao<sup>147</sup>. La "vía" yugoslava por su parte, desde 1948<sup>148</sup>, como la "vía" china desde 1949, se han desarrollado buscando ajustar situaciones globales y nacionales diversas a una matriz doctrinal en gran medida común. De esta forma, es claro que la afirmación de la vía nacional no es una exclusividad del "eurocomunismo" aún si los italianos, entre otros, han proclamado con vigor y constancia su conveniencia o su necesidad. Así por ejemplo, el programa de 1946 del P.C. italiano propicia "una vía italiana concreta hacia el socialismo" (expresión de Togliatti), que surja "de la experiencia de toda la nación"<sup>149</sup>; esta "vía", decía Togliatti, "fue... sugerida por las cosas mismas, por las circunstancias en las que Italia se encontraba entonces"<sup>150</sup>. Más ampliamente, el mismo dirigente exhortaba en 1964 a seguir "una multiplicidad de sendas hacia un objetivo único en la solidaridad incommovible y plena del movimiento comunista entero, obviamente incluyendo a la Unión Soviética"<sup>151</sup>.

Pero la afirmación de la especificidad socialista nacional se da estrechamente ligada a la ruptura del "cordón umbilical" con Moscú. Fenómeno, como el anterior, no específico del "eurocomunismo", puesto que ya Yugoslavia había roto con Moscú en 1948, China después, hacia 1955, y el mismo Togliatti hablaba de "comunismo policéntrico" hacia 1958. Hoy día quien más claramente ha manifestado el corte con el comunismo soviético ha sido el Secretario General del Partido Comunista español, Santiago Carrillo, el que, denunciando "el Santo Oficio" que opera en el Comité Central del P.C. soviético,

<sup>147</sup> Cf. Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Santiago, Salesianos, 1979, pp. 145-161.

<sup>148</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 141-145.

<sup>149</sup> Cit. en P. Togliatti, op. cit., p. 119.

<sup>150</sup> Cf. *Ibid.*, p. 118.

<sup>151</sup> Cit. por Federico Alessandrini en "L'Osservatore della Domenica". Ref., en *El Mercurio* (Santiago), 8 de julio de 1977, p. 11.

ha llegado a decir que “el movimiento comunista mundial ya no es una religión, y Moscú no es más Roma”.

En todo caso, tal ruptura no debería llevar a olvidar que los comunistas no son totalitarios por ser moscovitas sino por ser marxistas. Es un hecho, sin embargo, que el corte con Moscú sigue siendo condición obligada de la posibilidad misma de la especificidad, o de la “Vía nacional al socialismo”<sup>152</sup>. Es importante destacar aquí —como antes a propósito del ajuste democrático— las condiciones históricas en que se da el corte con Moscú. A la rigidez de la “ortodoxia” moscovita para ceder sus privilegios de liderazgo político y de la vía modelo hacia el socialismo (la invasión de Checoslovaquia en agosto de 1968 es uno entre muchos “indicadores” en este sentido) se une el creciente desprestigio del “modelo” soviético, debido tanto al auto-develamiento de sus propias prácticas como a la acusación hecha desde perspectivas humanistas y democráticas. En el desprestigio de la Unión Soviética converge una serie de factores tan importantes y variados como para hacer prácticamente insostenible ya no sólo la defensa de “Moscú”, sino aún el depender políticamente de un tal centro. A la denuncia del terrorismo y la opresión staliniana hecha por Kruschchev en 1956, durante el XX Congreso del Partido Comunista soviético, se ha venido a unir más recientemente la denuncia de un Solzhenitsyn, que afecta en realidad al sistema soviético como tal y a su matriz doctrinal marxista. Así por ejemplo, es indudablemente utilizar un eufemismo el decir que la Unión Soviética tiene problemas de derechos humanos, como si tales problemas pudieran superarse al interior de un tal sistema político! Es este sistema mismo el que está construido sobre la negación radical de lo humano. Hungría 1956, o Praga 1968, no hacen sino complementar *ad extra* lo que el marxismo soviético realiza *ad intra*<sup>153</sup>. La “cortina de hierro” separa de hecho dos mundos, uno de los cuales, el mundo comunista, mantiene a sus súbditos en una servidumbre cada vez más evidente y difícil de ocultar. Stalin, Hungría, Praga... no son hechos aislados ni accidentales, son parte de un “sistema” político y doctrinal, y resultado lógico de su desarrollo histórico. El corte con él es hoy la condición misma del prestigio o de la “buena reputación”, como lo comprendiera un Garaudy después de cortar con su “momen-

to” estaliniano (de 1933 a 1956, según propia confesión)<sup>154</sup>, con la consecuencia que al pretender insistir en sacar las conclusiones prácticas de ello fue simplemente expulsado del Partido Comunista francés (1970)<sup>155</sup>. También aquí los comunistas italianos se han —y con mucho— adelantado a los franceses, y aún a los españoles<sup>156</sup>. El hecho, en todo caso, es que “los comunistas de Occidente rechazan los ataques y ganan votos separándose de los países del Gulag, los que los comprometen a los ojos de sus electores”<sup>157</sup>.

En síntesis, el corte con Moscú, como la aceptación expresa y estratégica de la vía legal-parlamentario-democrática (de la vía “burguesa” si se quiere), se hace tardíamente y al límite de lo insostenible.

Por último, un cuarto planteamiento común a los “eurocomunismos” es la renuncia “formal” a la tesis política de la “dictadura del proletariado”. Planteamiento que si bien es no menos estratégico que los anteriores, tiene sin embargo una mayor connotación doctrinal. Para soslayar en este caso el fácil “juego de palabras”, o lo puramente nominal, es preciso responder primero a la pregunta clave de a qué se está efectivamente renunciando al dejar de lado la tesis de la “dictadura del proletariado”. Una vez más el *test* debe ser doctrinal y empírico. Aún cuando la doctrina marxiana no tematiza la cuestión en sí misma, y que por ello intérpretes y apologetas han a menudo disentido al respecto, para Marx (y Engels)<sup>158</sup> la “dictadura del proletariado” es ante todo un *corolario* doctrinal y práctico ligado al *principio* clave de la “lucha de clases” como textura y motor de la historia. En este plano debe decirse que renunciar a la “dictadura del proletariado”, sin renunciar a la “lucha de clases” es

<sup>154</sup> Cf. *Parole d'homme*, p. 119.

<sup>155</sup> Uno de los tres puntos fundamentales del desacuerdo que motivó la expulsión de Garaudy del P. C. francés, fue su crítica del sistema soviético como “una perversión del marxismo”, (opinión de Garaudy), el que no correspondería “en absoluto a las aspiraciones de nuestra época”. Cf. *Ibid.*, p. 127.

<sup>156</sup> Los ataques del comunismo soviético a Santiago Carrillo no expresan sino la crítica global a las posiciones “eurocomunistas”, hechas en función de su eslabón más débil y de un verdadero “chivo expiatorio”.

<sup>157</sup> Cf. R. Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris, Laffont, 1977, p. 97.

<sup>158</sup> Cf. La Carta de Marx a J. Weydemeyer, del 5 de marzo de 1852.

<sup>152</sup> El caso de Polonia es hoy una prueba dramática de esto.

<sup>153</sup> Cf. por ejemplo, W. Leonhard, *op. cit.*, p. 54, en especial.

renunciar a una fórmula sin abdicar en nada de lo esencial<sup>159</sup>. Sea cual sea el nombre que se le dé, o que se le calle, en la doctrina marxiana y marxista la “lucha de clases” conduce necesariamente al dominio (dictadura, hegemonía... u otra expresión para el caso equivalente) de una clase por otra. Ahora bien, en esta misma doctrina el socialismo se caracteriza por la “hegemonía”, dominio, “gobierno” o conducción del proletariado. Ningún comunismo hasta hoy ha renunciado en el fondo a este privilegio, es decir, ha dejado de ser comunista... A lo más se acepta el principio de co-gobierno (democrático), en el supuesto desde luego que dicho co-gobierno lleva a la reestructuración de la sociedad según los principios del socialismo marxista. O se apuesta al principio “burgués” de la mayoría en la esperanza de *imponer* por esta vía el modelo socialista, de *imponerlo* “democráticamente”, o más bien “formal-democráticamente”. Históricamente, la renuncia a la “dictadura del proletariado” como objetivo explícito del comunismo había sido hecha ya por los comunistas españoles durante la Guerra Civil. A este respecto, el diálogo entre Manuel Azaña, Presidente de la República Española, y los tres dirigentes marxistas (“La Pasionaria”, Checa y Comorera) que fueron recibidos por él el 13 de octubre de 1937, ahorra cualquier comentario: “Su partido no está satisfecho de la política del Gobierno —dice Azaña refiriéndose a los comunistas—, porque creen descubrir en los socialistas una tendencia a la dictadura... mientras que ellos, los comunistas, no son partidarios de ninguna dictadura, aún si la del proletariado figura en su programa. ‘Supongo, les dije riendo (Azaña), que eso de la dictadura del proletariado lo habrán ustedes aplazado por una temporada’. ‘Si señor Presidente (los comunistas) porque nosotros tenemos sentido común’ ”<sup>160</sup>. Se puede decir que “la Pasionaria” (y los comunistas españoles en general) “se adelantaron en cuarenta años a Berlinguer y a Marchais”<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> “Los documentos de los dos partidos comunistas, de Italia y Francia, especialmente su declaración común, del 15 de noviembre de 1975, obligan a concluir que se renuncia únicamente al concepto, pero que se siguen persiguiendo objetivos cuya consecución tendría como consecuencia la destrucción de la democracia y la supresión de los derechos fundamentales humanos”. Cf. Mandred Spieker, *Cristianismo y eurocomunismo. ¿Anatema o diálogo?*, p. 54. En “Tierra Nueva”, No. 22, julio de 1977, pp. 47-61.

<sup>160</sup> Cf. M. Azaña, *Obras Completas*. Vol. 4, p. 819. Cit., R. Passeyro, op. cit., p. 207.

<sup>161</sup> Cf. R. Passeyro, op. cit., p. 207.

Por otra parte, la misma renuncia explícita a “la dictadura del proletariado” fue hecha por el Secretario General del Partido Comunista checoslovaco, Klement Gottwald, en 1945, cuando Checoslovaquia era todavía gobernada por una coalición de partidos<sup>162</sup>, y en vistas a justificar estratégicamente dicha forma de gobierno (imuy provisoria, desde luego!)<sup>163</sup>. Así, frente a los hechos mismos, se puede decir con Aron que “el abandono de la fórmula de la dictadura del proletariado no significa nada”<sup>164</sup>. Esto lo entendía bien, tanto en el plano teórico como en el de la acción, un Francisco Largo Caballero, por ejemplo, Ministro socialista de la República española, quien recordando el carácter ineluctable que desde una perspectiva marxista tiene la “dictadura del proletariado”, declaraba que “la toma del poder político significa controlar todos los recursos del Estado”, y que “para llevar a cabo esta tarea es indispensable que un gobierno socialista cree sus propios instrumentos, y, esto, nos guste o no, es la dictadura del proletariado”<sup>165</sup>.

En todo caso, “la conversión descable” de los partidos comunistas “eurocomunistas” “está aún por demostrarse” independientemente de los relativamente fundados temores soviéticos<sup>166</sup>. Lo que más importa no es el que los “eurocomunistas disimulen o no sus objetivos” sino “las consecuencias, probables o fatales, de sus prácticas o de sus ideas”<sup>167</sup>. Tales consecuencias no podrían no ser consideradas desde una perspectiva política democrática y razonable; más aún, la prudencia y el buen sentido exigen considerarlas en función de la efectiva práctica histórica del comunismo, así como a la luz de las legítimas conclusiones que dicha práctica autoriza a sacar. Tal vez nadie

<sup>162</sup> Cf. R. Aron, *Plaidoyer...*, p. 98.

<sup>163</sup> En 1948 Gottwald dará un golpe de Estado comunista (minoritario) que lo entronizará como jefe del Gobierno y del Estado, y amo de Checoslovaquia. Cf. F. Fejto, *Histoire des démocraties populaires*, París, Seuil, 1972, pp. 208-221 (Tomo I).

<sup>164</sup> Cf. R. Aron, *Plaidoyer...*, p. 98.

<sup>165</sup> Publicado en la Revista *Claridad*, 23 de noviembre de 1935. Cit. en S.G. Payne, op. cit., p. 172. Cf. también en p. 106, la citación del discurso de Largo Caballero ante una concentración en Madrid, en julio de 1933.

<sup>166</sup> Cf. R. Aron, *Plaidoyer...*, p. 99.

<sup>167</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

ha expresado mejor que Revel en nuestros días el juicio ciertamente simplificado, pero justo en lo esencial, del buen sentido frente al hecho comunista. Citemos *in extenso* algunos párrafos especialmente lúcidos: el "comportamiento de los partidos comunistas en los países democráticos —dice Revel— es comparable al de los misioneros en país pagano; deben arreglárselas con las supersticiones locales y aceptar un cierto sincretismo religioso.

Sin embargo, esta tolerancia no podría ser definitiva... parece inevitable que un poder ya convencido de poseer la Verdad absoluta o de defender el único interés legítimo en política, no se sienta con el derecho y el deber de imponerlos por todos los medios, piense lo que piense la opinión pública, o mejor aún, impidiendo que ésta piense... El respeto del pluralismo —prosigue Revel—, el de los intereses y de los valores, tanto al interior de un mismo grupo como en las relaciones con otros grupos, es aquí una anomalía. La intolerancia y su corolario, la violencia considerada legítima, constituye la norma, el caso más frecuente. Así mismo, la aceptación verbal y periódica..., por parte de los comunistas de Occidente, de las libertades fundamentales y de la 'alternativa en el poder', no puede ser considerada sino como una concesión táctica, ventajosa, puesto que el comunismo es minoritario en las democracias liberales. El pluralismo político tiene inconvenientes cuando se está en el poder; cuando se está en la oposición no presenta sino ventajas. ¿Por qué no explotarlas? Pero los derechos de la oposición y del individuo, instrumentos de la lucha contra el poder, no podrían ser conservados en una sociedad socialista, puesto que nadie debe luchar contra un poder justo. No se trata entonces de derechos definitivos. Si los comunistas pensarán de otra forma, no serían serios", dice Revel<sup>168</sup>.

El desafío permanente del marxismo consiste en adaptarse a las circunstancias en los límites de lo esencial, y *para* preservarlo y realizarlo. Aquí, la "elasticidad" a nivel de los medios participa de la ilimitación propia a la dialéctica hegeliano-marxiana, y su también ilimitada permisividad se fundamenta, en último término, en la concepción marxiana del hombre. Una vez que éste ha sido rebajado a no ser sino un ente colectivo-trabajador, y paradójicamente "divinizado" al asignársele una capacidad transformadora y "creadora" infinita y autosufi-

<sup>168</sup> Cf. *La tentation totalitaire*, pp. 42, 43 y 44.

ciente, todos los ajustes y manipulaciones, en cuanto medios eficaces para lograr los fines propuestos, son legítimos y más ún deben ser operados. En último término el hombre aparece aquí desgarrado entre su aniquilamiento y su "endiosamiento", entre su negación y su afirmación (según Hegel). Ambos —o si se quiere su relación dialéctica misma— fundan una permisividad ilimitada y controlada sólo teleológicamente (a nivel de los fines). Frente a esto "¿Qué derecho tengo yo —se preguntaba en 1956 el filósofo polaco Leszek Kolakowski— de renunciar en el presente a los más altos valores de la existencia humana, a nombre de aquella dialéctica especulativa del futuro?" Los comunistas, prosigue, "se han enamorado tan profundamente de la generación venidera, de la humanidad por venir, que apenas si han dejado algo de amor para los que viven en el mundo actual"<sup>169</sup>.

La tarea exultante de los partidos comunistas está en definitiva orientada hacia la "creación" del "hombre nuevo" y de la sociedad nueva (el comunismo). Esta pretensión marca en último término los límites de su "apertura". "El Partido, cuando está en la oposición no puede por consiguiente transformarse, ni aún por maquiavelismo, en un sentido y hasta tal punto que esa transformación lo volviera inepto para el ejercicio de su futura responsabilidad. El debe, en el seno de la sociedad liberal, ser y permanecer el reflejo por anticipación, el prototipo miniaturizado de la sociedad por venir, que se esfuerza por instaurar..."<sup>170</sup>. Es lógico por consiguiente suponer que si los Partidos Comunistas occidentales se adaptan no es para cambiar radicalmente su naturaleza; es, al revés, para seguir siendo fieles a sí mismos, en una perspectiva política de acceso al poder en las sociedades "capitalistas".

Por una paradoja histórica, las exigencias "dialécticas" del comunismo *aggiornato* (o "eurocomunismo") lo han llevado en el presente a constituirse en la negación concreta y relativa<sup>171</sup> de su pasado para

<sup>169</sup> Cit., en, Arthur P. Mendel, *The Rise and Fall of "Scientific Socialism"*, pp. 101 y 102. En, "Foreign Affairs", vol. 45, No. 1, octubre 1966, pp. 98-111.

<sup>170</sup> Cf. *La tentation totalitaire*, p. 53.

<sup>171</sup> Y esto es ortodoxia marxiana simplemente, ya que para Marx —discípulo de Hegel— las contradicciones concretas por ser "históricas" ("reales") son parciales y relativas, en el sentido que no sólo se eliminan las "incoherencias", sino que aún se desarrollaría "un *modus vivendi*", una forma en la que pueden existir una al lado de la otra. "Este es ge-

mejor asegurar su implementación definitiva y total en el futuro. Enriquecido de sus contradicciones históricas, el porvenir comunista será como el fruto que estaba ya entero en el capullo<sup>172</sup>, pero cuyo desarrollo ineluctable (necesario) exigía pasar por sucesivas y enriquecedoras negaciones<sup>173</sup>.

Sin embargo la paradoja no termina ahí, y es, si pudiera decirse, redoblada con el hecho de que el nuevo comunismo viene de alguna forma a asumir el "capitalismo" para afirmarse históricamente, para constituirse en una nueva afirmación concreta. La exigencia doctrinal (cuyo principio está en Marx, pero cuya fundamentación inmediata está en Lenin) de acordarle entonces a aquél un "certificado" de aceptabilidad instrumental, aparece reforzada por la "necesidad" (la conveniencia más bien) histórica de ubicarse prácticamente en la vía de la eficacia y del "progreso".

Pero la adopción del "capitalismo" por el comunismo lejos de ser una adopción cualquiera, se refiere a aquello que desde una perspectiva marxista es lo más espúreo: la "superestructura" político-institucional. Y no es que baste aquí con corregir o edulcorar la crítica del

---

neralmente —dice Marx, a propósito de la distinción entre mercaderías y monedas— el modo como se reconcilian las contradicciones reales". Cf. *Capital*, Moscú, Progress Publ., 1965, pp. 103 y 104 (Vol. I).

<sup>172</sup> Entre el botón, la flor y el fruto no hay sino incompatibilidad dialéctica, puesto que "al mismo tiempo la naturaleza fluída de estas formas hace de ellas momentos de la unidad orgánica en la cual no sólo se rechazan, sino que ahí una es tan necesaria como la otra, y esta igual necesidad constituye la vida del todo". Cf. Hegel, *La fenomenología de l'Esprit*, París, Aubier-Montaigne, p. 6, Tomo I (sin fecha de edición).

<sup>173</sup> "El cambio dialéctico nos prohíbe eliminar pura y simplemente las antinomias que se enfrentan. Nos prescribe al contrario realizarlas de tal forma que se encuentren 'suprimidas —al— mismo-tiempo-que-son-conservadas' ". (Cf. Heinz Schmitz, *Progrès social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution*, p. 440. En "Revue Thomiste" —Toulouse—, No. 3, 1974, pp. 391-451). Como en Hegel, pero concreto-históricamente (al menos ésa es la pretensión), también en Marx la dialéctica comporta enriquecimiento en base a negaciones sucesivas al interior de un desarrollo en el que lo que estaba al origen se vuelve a encontrar en otra forma al final; la totalidad hegeliana se mueve para apropiarse aquello mismo que no ha cesado de ser, es decir, para realizarse y captarse a sí misma como resultado" (Cf. *ibid.*, p. 398). En el marco de esta determinación se desarrolla "un mundo (que) se expande a fuerza de negatividad". (Cf. *ibid.*, p. 401), en que, como dice Hegel en su *Ciencia de la lógica*, cada concepto es más rico que el precedente "porque se ha enriquecido de su negación, es decir, de su opuesto. El lo contiene, pero contiene también más que él; es la unidad de sí mismo y de su opuesto" (cit. en *ibid.*, pp. 400 y 401).

"capitalismo", como se lo ha hecho<sup>174</sup>, para hacer ingerible su institucionalidad, ya que el proyecto de instauración socialista no ha dejado de apuntar a la negación definitiva y total del "capitalismo". Frente a éste se es, dicho en otra forma, táctica e instrumentalmente "reformista", en relación a las exigencias de viabilidad política, y se es estratégica y terminalmente "revolucionario" en relación a la implantación del "orden nuevo".

En esta perspectiva, el "eurocomunismo" no abandona a Lenin en los principios esenciales de su doctrina, aunque sí debe renunciar a la receta revolucionaria con que éste conquistó el poder y el Estado. Es a partir de aquí que se debe entender la relación particular entre Lenin y el "eurocomunismo", o entre Lenin y Antonio Gramsci.

Que el "eurocomunismo" italiano, el de Carrillo o aún el de Marchais, sean en cierta forma diferentes al "leninismo" (de Lenin) es evidente. Sin embargo, lo que interesa conocer es la forma en que se da (si existe) la conexión entre uno y otro. La acentuación político-voluntarista de Lenin —que se traduce ya antes de la Revolución de Octubre de 1917 en su concepción revolucionaria del "centralismo democrático"<sup>175</sup> a través del partido y del Estado— correspondía, en su época, a la aplicación realista (y naturalmente totalitaria) de la doctrina de Marx a las condiciones de la Rusia zarista y de la Guerra Civil. Pero, si entonces Lenin se encontraba con el desafío histórico de "crear" una sociedad a partir de una voluntad política totalitaria tanto en cuanto a los fines como a los medios<sup>176</sup>, hoy día (y ya desde la época de Gramsci en Italia, 1891/1937), dadas las condiciones culturales, sociales, económicas y políticas de sociedades en gran medida ya hechas<sup>177</sup> se puede desde luego —y se debe, si se es

---

<sup>174</sup> Cf. en general, Santiago Carrillo, "Eurocomunismo" y Estado, Barcelona, Grijalbo, 1977. Cf. también las declaraciones de Nicos Poulantzas en *Le Monde* (marzo, 1977) a propósito de la concepción del Estado. Cit. en, A. Kriegel, *Un autre communisme?* París, Hachette, 1977, p. 41.

<sup>175</sup> Cf. *The State and Revolution*, en general, y, p. 301, en especial. Cf. además del mismo autor, "Left-Wing" Communism. An Infantile Disorder, p. 518. En V.I. Lenin, *Selected Work*, ref. dada, pp. 516-591.

<sup>176</sup> Y difícilmente podría haberlo hecho en otro estilo dada el tipo de sociedad que su ideología (marxista) le indicaba como "racional".

<sup>177</sup> En el sentido siempre relativo en que se puede hablar de sociedad "ya hecha". En todo caso, al comparar con la Rusia de Lenin, la expresión adquiere una concreción evidente.

realista— corregir la forma particular en que se expresó prácticamente el estatismo de Lenin para accionar medios “formalmente” democráticos —y por consiguiente relativamente pacíficos y progresivos— de conquista del poder en vistas a implementar una forma totalitaria (digámoslo sin tapujos) de sociedad<sup>178</sup>.

A partir de los mismos principios “remotos” (Marx) o “próximos” (Lenin), el “eurocomunismo” hoy implementa una *estrategia* de conquista del poder diversa de la que Lenin elaboró y aplicó (al menos en gran parte) desde comienzos de siglo hasta su muerte. Sin embargo, no por ello el “eurocomunismo” ha dejado de ser estatista (en Francia y España, como en Italia)<sup>179</sup>, ni de acentuar el momento político, lo que es demasiado evidente. La confusión que se crea aquí con Gramsci, en particular, es cuando menos curiosa, ya que ni su concepción de la “hegemonía” es tan propia y específica, ni sus planteamientos culturales están exentos de ambigüedad. Tampoco hay en éste una renuncia a controlar el “aparato” estatal. Por último, sus referencias a Lenin son, por desgracia, numerosas y positivas, a pesar de haber tenido que escribir “desde la cárcel”.

Es lástima que no hubiese sido el mismo Gramsci quien se haya preocupado de explicar “sus diferencias” con Lenin, en todo caso éstas no aparecen sino en el marco de una profunda comunidad de ideas y de ideales entre uno y otro. Gramsci no sólo invoca y justifica la teoría leninista (de Lenin) del “centralismo democrático”<sup>180</sup>, sino que toma del mismo Lenin su concepción de la “hegemonía”, cuyo desarrollo permitiría según él conducir la lucha política en forma similar a como ésta “fue conducida prácticamente con el desarrollo de la teoría del partido político y con el desarrollo práctico de algunos de estos...”<sup>181</sup>. Más aún, Gramsci ve en “la teorización y la

<sup>178</sup> Santiago Carrillo, Secretario General del Partido Comunista Español y quien se inspira ampliamente en Gramsci, reivindicando el que “la concepción de Marx y Engels sobre el Estado en general sigue siendo totalmente justa”, declara que “no se puede pensar en transformar la sociedad sin alcanzar el poder del Estado, sin que los trabajadores se eleven a la condición de fuerza hegemónica en la sociedad, en detrimento del capital monopolista, y al servicio de todos los que viven de su trabajo”. Cf. op. cit., p. 189.

<sup>179</sup> Cf. en general, *ibid.*

<sup>180</sup> Cf. *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*. Torino, Einaudi, 1974, pp. 76 y 77.

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, pp. 34 y 35.

realización de la hegemonía hecha por Lenin (Ilic)... un gran acontecimiento ‘metafísico’ ” (1). Es aquí, dice, donde “hay que buscar el aporte teórico máximo de Lenin (Ilic) a la filosofía de la praxis”<sup>182</sup>.

Más ampliamente, el mismo voluntarismo político de Gramsci se “cuelga” de Lenin <sup>183</sup>, aún si lo prolonga política y epistemológicamente<sup>184</sup>.

En cuanto a los planteamientos culturales —y la referencia a los intelectuales— de Gramsci, éstos pierden su aparente especificidad desde que se considera la reducción que hace este autor de la cultura a la política. Aquél enuncia el principio mismo de integrista doctrinal (y, por ahí, del totalitarismo político) de la izquierda marxista y neomarxista, al expresar que “todo es política” (“aún la filosofía...”) <sup>185</sup>. La reducción de la cultura a la política se hace a través de la identidad entre la historia y la filosofía (esta última siendo parte de la cultura), “inmanente al materialismo histórico”<sup>186</sup>, y la identificación de la historia y la política<sup>187</sup>. Al mismo tiempo, la constitución del “grupo de los intelectuales independientes” se hace en la lucha política que es un objetivo fundamental de la “filosofía de la praxis”<sup>188</sup>.

Por otra parte, la concepción gramsciana del Estado no sólo no se queda corta en relación a las de Marx y Lenin<sup>189</sup>, sino que aún “es

<sup>182</sup> Cf. *Il Materialismo Storico e la filosofia de Benedetto Croce*. Torino, Editori Riuniti, 1975, pp. 38 (véase también p. 91) y 47, respectivamente.

<sup>183</sup> Cf. *Note sul Machiavelli...*, p. 82, en particular.

<sup>184</sup> En la concepción de la “previsión” en especial. Cf. *Il Materialismo Storico*, pp. 169 y 170, y *Note sul Machiavelli...*, pp. 37-40.

<sup>185</sup> Cf. *Il Materialismo Storico*, p. 38; también, *Note sul Machiavelli...*, p. 80.

<sup>186</sup> Cf. *Il Materialismo Storico*, p. 268. Todo el problema de la “filosofía de la praxis” está incluido en esta reducción. Aquella “es la filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía”. Cf. p. 105, y, en general, pp. 91-145. Cf. además, Georges Cottier, *Ambigüedades de la praxis: del marxismo al fascismo*. Bogotá, Cedral, (sin fecha de edición), pp. 95-99, en especial.

<sup>187</sup> Cf. *Il Materialismo Storico*, p. 268. Se podría decir que en Gramsci el “voluntarismo” no es sino materialmente cultural, siendo formalmente político.

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, pp. 102, 105, 144, 145, 247 y 317.

<sup>189</sup> Cf. por ejemplo, *Note sul Machiavelli...*, p. 45, 46 y 128.

tatiza”, si pudiera decirse, estas mismas concepciones. Nuestro autor llega a hablar de un “espíritu estatal” como expresión de la “continuidad” y de la “conciencia de duración”. Este “espíritu” tendría como “elemento fundamental” el “espíritu de partido” (!), lo que es visto como “uno de los asuntos más conspicuos a sostener y de mayor importancia”<sup>190</sup>. Complementariamente, Gramsci ve el “Estado” en “cualquier elemento social homogéneo”; “cada ciudadano, dice, es ‘funcionario’ si es activo en la vida social de acuerdo a la dirección trazada por el Estado-Gobierno y es tanto más ‘funcionario’ cuanto más adhiere al programa estatal y lo elabora inteligentemente”<sup>191</sup>.

Una vez más se debe evitar aquí la confusión, lo que supone distinguir planos (distinción excluida en una perspectiva dialéctica)<sup>192</sup>. La estrategia relativamente particular de Gramsci —y del comunismo italiano en general— para conquistar el poder estatal y el Gobierno nacional desde abajo, no implica abandono del “estatismo” sino en el sentido limitado y funcional de no comenzar operando a través del “Estado-gobierno”.

Más ampliamente, los “eurocomunistas” en general (italianos, españoles o franceses) saben, como Georges Marchais y Santiago Carrillo, que no hay en definitiva posibilidad de transformación socialista (marxista) de la sociedad “sin alcanzar el poder del Estado” lo que supone para ellos dominación o “hegemonía” de los “trabajadores”, es decir del Partido<sup>193</sup>.

Si el “Estado-gobierno”, para emplear el lenguaje gramsciano, es de alguna forma puesto por Lenin al comienzo del proceso revolucionario, Antonio Gramsci, y el “eurocomunismo” italiano en especial, lo ponen al final de una etapa previa a la segura (totalitaria) impregnación socialista de la sociedad. En uno y otro caso, siendo “el Esta-

<sup>190</sup> Cf. *Note sul Machiavelli...*, pp. 19 y 20.

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, p. 161. Esta omnipresencia del Estado no debe sin embargo hacer del Estado un absoluto, en el sentido de racionalización abstracta de “su existencia y su dignidad histórica”. Cf. *Il Materialismo Storico*, p. 317 (también p. 318).

<sup>192</sup> En que se funde (y confunde) en un movimiento histórico progresivo de etapas antitéticas la distinción de los diferentes (no necesariamente separados) niveles de realidad.

<sup>193</sup> Cf. S. Carrillo, *op. cit.*, p. 189.

do... el instrumento para adecuar la sociedad civil a la estructura económica”, según la expresión del mismo Gramsci<sup>194</sup> no se concibe que “por vía de propaganda y persuasión la sociedad civil se adecue a la nueva estructura”<sup>195</sup>. Consecuente con Lenin (y ambos con Marx), Gramsci ve en esa pretensión “una nueva forma de retórica económica, una nueva forma de moralismo económico vacío e ineficaz”<sup>196</sup>. Por aquí puede apreciarse el alcance de la llamada “dominación democrática de los trabajadores” y de lo que a veces se designa como el “quiebre” de “la reducción de la dominación a violencia” en el Estado socialista<sup>197</sup>.

En todo caso, para llegar al control socialista de la sociedad, no sólo no se desestatiza, sino que se cae en una especie de superestatización, correspondiente a la omnipolitización de la sociedad y la historia.

En todas sus tesis centrales, orgánicas y funcionales, Gramsci es discípulo de Hegel y Marx (y aún de Engels)<sup>198</sup>, y heredero de Lenin.

En cualquier caso, aún si con estilos, estrategias y matices diversos —y que a fuerza de “hacer el juego” podrían llevar a un cambio efectivamente democrático (y deseable)— (!) las cuestiones centrales no van a ser resueltas con sólo invocar la libertad y la democracia desde la dialéctica “teórico-práctica” marxista.

A Georges Marchais —que no constituye precisamente en su acción política un modelo de demócrata— con muchos otros, es preciso decirles que los seguimos esperando en la cuestión de la “libertad”<sup>199</sup>

<sup>194</sup> Cf. *Il Materialismo Storico*, p. 337.

<sup>195</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>196</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>197</sup> Cf. T. Moulian, *Un debate sobre Eurocomunismo y Lenin*, p. 44. En “Estudios Sociales” (Santiago), No. 17, 1978, pp. 27-44, y nuestra respuesta en “Estudios Sociales” No. 19, 1979, pp. 51-67.

<sup>198</sup> “Para Engels, ‘historia’ es práctica...” Cf. *Il Materialismo Storico*, p. 287. Por otro lado, Gramsci concibe la “filosofía de la praxis”, como “una reforma y un desarrollo del hegelianismo”, siendo también para él “racional”, “lo que sucede”. Cf. *Ibid.*, pp. 115 y 8, respectivamente (ver también pp. 236, 238, 288, 325 y 326).

<sup>199</sup> “La libertad... Es aquí donde se nos espera”, decía Marchais en 1973 (Cf. *Le défi démocratique*, París, Grasset, 1973, p. 81). Seguimos esperando, y seguramente por largo tiempo...

y que tal vez sea mejor no "gritar" tanto "libertad" y decirse "por la democracia"<sup>200</sup> cuanto creer y practicar efectivamente la una con la otra (puesto que son inseparables, por desgracia para la ideología).

¡He ahí el verdadero desafío! Difícil sin duda para quienes, como Berlinguer en Italia, consideran que en Rusia no hay ya más "explotación del hombre por el hombre"<sup>201</sup>, o que creen con Marchais y el Partido Comunista Francés que "los centros de rehabilitación" en Vietnam y Cambodia "son en realidad la expresión del respeto de los derechos del hombre, si se comprende bien el término"<sup>202</sup>. Pero la dificultad y la ambigüedad aparecen aún a un nivel más funcional (políticamente) y de menos exigencia (moral), al considerar cómo los más abiertos de los "eurocomunistas", los italianos, se definen en relación a la "vía parlamentaria". Para Berlinguer, "es falso definir la vía democrática como una vía parlamentaria, sin más"; si bien el Parlamento es una "institución esencial en la vida política de los italianos", esto no se entiende sino "sólo en el período de transición al socialismo, y mientras dura su institución". El Partido Comunista Italiano rechaza el "cretinismo parlamentario", sin caer tampoco en la "ilusión fanática de la ley"<sup>203</sup>. Por su parte, Georges Marchais dice no tener "ningún temor en garantizar a la reacción... el derecho de volver a ganar la mayoría", puesto que está seguro "de que el pueblo francés, bajo las condiciones del pleno desarrollo de la democracia... dará la razón a los comunistas"<sup>204</sup>. Imposible mayor claridad (!).

En uno u otro caso la fidelidad a Lenin es evidente: "La democracia —decía este último— es de enorme importancia para la clase obre-

<sup>200</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 81 y 99, respectivamente.

<sup>201</sup> Declaración de Berlinguer, en Madrid, en marzo de 1977. Cit. en A. Kriegel, *op. cit.*, p. 85.

<sup>202</sup> Cf. *L'Humanité* (París), 23 de abril de 1977. Cit. en A. Kriegel, *op. cit.*, p. 85.

<sup>203</sup> Cf. e. Berlinguer, *Gedanken zu Italien nach der Ereignissen in Chile*. (Consideraciones para Italia, después de los acontecimientos de Chile) En "Rinascita" (Roma), sept. (28) y Oct. (5 y 12) de 1973. Según cita, en Manfred Spieker, *¿Democracia o dictadura? Consideraciones sobre la ideología del Eurocomunismo*, p. 38. En "Tierra Nueva" (Bogotá), No. 26, julio de 1978, pp. 31-55. Recomendamos la lectura en general de este excelente artículo.

<sup>204</sup> Cit. en M. Spieker, *op. cit.*, p. 42.

ra en su lucha contra los capitalistas y para su emancipación. Pero la democracia no es de ninguna manera un límite que no deba ser superado; es sólo una de las etapas en la vía del feudalismo al capitalismo, y del capitalismo al comunismo"<sup>205</sup>.

## EL DESQUITE DEL SENTIDO COMUN

Si ya el "eurocomunismo" comporta en cierta forma un desquite del sentido común, éste último, en forma mitigada y controlada, nunca ha dejado de operar en el mundo marxista, en la medida misma en que éste ha debido enfrentar la realidad (los "porfiados hechos" según la expresión acuñada), simplemente para poder subsistir. Cuando menos desde la vuelta al capitalismo operada por Lenin en 1921 (La Nueva Economía Política — NEP), hasta los elementos de ajuste que operan en el "eurocomunismo", pasando por las tolerancias estructurales que permiten en el fondo el funcionamiento mínimo de los sistemas marxistas, el sentido común ha sido siempre la condición misma de la supervivencia y, por ahí, aunque indirectamente, ha permitido que la ficción mito-ideológica-política pueda seguir existiendo en las cabezas de los ideólogos y dirigentes marxistas.

Tal vez el indicador más típico y más fundamental de esta verdadera *revancha* sea el papel que representa allí el mercado en cuanto mecanismo de la economía. Visto como el corazón del sistema capitalista desde el mismo Marx, puede decirse sin exageración que ningún país comunista "funciona" sin él. Y esto tanto en el plano externo (mercado mundial o acuerdos bi-laterales) como en el interno, al punto que en algunos casos, y para ciertos sectores <sup>206</sup>, se ha llegado a estimar que hasta un 90% del total de productos distribuidos a la población lo ha sido a través del mercado<sup>207</sup>.

Por otra parte, un segundo mecanismo típicamente "capitalista" ha venido siendo paulatinamente incorporado en las economías socialistas: el incentivo a la producción en forma de primas especiales,

<sup>205</sup> Cf. *The State and Revolution*, p. 335 (también, p. 336).

<sup>206</sup> El más importante de los tres que Alain Besançon distingue en su último libro: *Anatomie d'un spectre. L'économie politique du socialisme réel*. París, Calmann-Lévy, 1981.

<sup>207</sup> Cf. *L'Express*, No. 1547, 7 de marzo de 1981, pp. 90-92.

lo que equivale en el fondo a transformar en empresarios (capitalistas) a los tradicionales burócratas del sistema de producción, motivando al mismo tiempo positivamente a los responsables a niveles intermedios.

Ambos mecanismos han debido ser implantados también en el mundo comunista "periférico"; es el caso de Viet-Nam por ejemplo, donde el 4o. Congreso del Partido Comunista acordó, a fines de 1976, dar prioridad al desarrollo de la agricultura y a la industria de bienes de consumo, al tiempo que instauraba incentivos a la producción (cooperativa) y promovía, al menos indirectamente, el desarrollo del mercado<sup>208</sup>.

Por otra parte, en un sentido similar, Fidel Castro recomendaba a Allende moderación y, en particular no romper con la "clase media" ni enemistarse con los técnicos<sup>209</sup>.

Sin embargo, donde las reivindicaciones del sentido común han tenido aún mayor alcance, en cuanto a haber llevado a estructuras durables, y ya no sólo toleradas ni disimuladas sino explícitamente reconocidas en su funcionalidad, es en Yugoslavia. Yendo más allá del marxismo para rescatar el socialismo utópico en (Proudhon y la Comuna de París, especialmente)<sup>300</sup> y los mecanismos del mercado ("capitalista"), los yugoslavos han pretendido desde 1950<sup>301</sup> combinar en el plano socio-económico autonomía (relativa, desde luego...) y autogestión, es decir, la "participación permanentemente acrecentada de las masas en la gestión directa de cada empresa, de cada institución"<sup>302</sup>. La liberalización del sistema de producción a través del

<sup>208</sup> Ampliamente prominente en el antiguo Viet-Nam del Sur. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 13, enero de 1980, pp. 1 y 4.

<sup>209</sup> "El camino es difícil cuando se parte del subdesarrollo, cuando faltan los técnicos", decía Castro. Cf. *Fidel Castro au Chili*. (Discours et déclarations). París, Editions Sociales, 1971, p. 54 (y, pp. 56-63).

<sup>300</sup> Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 141-145.

<sup>301</sup> Fecha de creación de los "consejos obreros", propuestos por Kardelj, en los que debía realizarse "de la manera más inmediata y más completa la unión íntima de la gestión social de los bienes y de la democracia económica". Cf. Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*. París, PUF, 1973, p. 777 (Tomo II).

<sup>302</sup> Cf. Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*. París, Dalloz, 1970, p. 663.

mercado<sup>303</sup> trae consigo toda una reestructuración industrial en que se llegó a acordar a las fábricas (no consideradas como "políticas") hasta un 71% del producto neto<sup>304</sup>.

En la práctica es tan necesario destacar lo positivo de la intención y de un cierto dinamismo libertario<sup>305</sup>, como el relativo fracaso de la experiencia misma. Lo que Albert Meister señalaba hace diez años (1971) lejos de haberse superado parece haberse progresivamente agudizado: "veinte años de autogestión han hecho de Yugoslavia un cementerio de normas inaplicadas"<sup>306</sup>; la autogestión, "decidida en el papel", tampoco, "ha puesto fin al reino de las oligarquías y, en vez de eso, ha reducido la eficacia y el dinamismo de crecimiento"<sup>307</sup>.

"En cualquier caso, la liberación 'proudhoniana' de la sociedad, y la liberalización 'capitalista' de la economía, han estado lejos de llevar al 'paraíso' socialista que para algunos parece ser el 'modelo' yugoslavo. La liberalización efectiva ha topado con las limitaciones propias del 'dogma' marxista o, dicho en otros términos, la 'dialéctica' entre marxismo y proudhonismo, o entre control represivo e iniciativa individual, se ha desarrollado en los límites de los principios marxista-leninistas más fundamentales. Como lo recuerda... Fejto, habiendo ya ilustrado con el 'caso' Djilas los límites de la liberalización, en 'Yugoslavia el aparato central del Partido, aún aceptando el principio de las reformas promovidas por los liberales... ha velado celosamente por sus privilegios totalitarios; para el Partido (para su aparato central) no ha sido cuestión de renunciar a su situación de Estado en el Estado', de manera que 'en Yugoslavia el peso pesado del aparato partidista ha impedido el desarrollo de las competencias y la descentralización efectiva'<sup>308</sup>.

<sup>303</sup> Lanzada sobre todo en 1961 (y luego en 1965).

<sup>304</sup> Cf. François Fejto, *Histoire des démocraties populaires*. París, Seuil, 1972, p. 231 (Tomo II).

<sup>305</sup> Demasiado unilateralmente acentuado en *Le Monde*

<sup>306</sup> Según cit. en, Jean-François Revel, op. cit., p. 168.

<sup>307</sup> Cf. J. F. Revel, op. cit., p. 167.

<sup>308</sup> Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, p. 144.

De manera complementaria, la dictadura del Partido se manifiesta también en el hecho que sus dirigentes “no han renunciado jamás al control de los medios de información”<sup>309</sup>, así como en la práctica del “terror” policial que no ha cesado de practicarse en la vida social yugoslava, y que hacia 1966 el mismo Tito denunciaba al acusar al jefe de su policía secreta: Alexandre Rankovitch (Marko), quien hasta entonces había sido hombre de confianza suyo.

La omnipotencia partitocrática contrasta, por otra parte, con la incapacidad del régimen para abordar con eficacia los problemas económicos y sociales que desde hace algunos años —con la crisis económica europea y luego de la muerte de Tito (1980)— se han venido haciendo cada vez más graves. Yugoslavia ha conocido la tasa más alta de inflación en comparación con los otros países europeos en 1980 (40%), al tiempo que su deuda externa alcanzaba a 17 millones de dólares (para una población de unos 21.000.000 de habitantes) y el déficit de la balanza de pagos a 2,3 millones para el mismo año<sup>310</sup>.

Por otro lado, el retorno forzoso y masivo de obreros tradicionalmente ocupados en los países europeo-occidentales industrializados (Francia, Alemania, Bélgica, Suiza,...) ha agudizado el problema estructural del sub-empleo y aún de cesantía simplemente<sup>311</sup>. Por otro lado, el problema de las nacionalidades<sup>312</sup>, pareciera haber aflorado con un vigor insospechado en la era post-Tito. Así lo muestran los recientes incidentes de Kosovo, donde una población de origen albanés (que representa un 73% de la población en esa Provincia autónoma y vecina a Albania, que cuenta con aproximadamente 1.200.000 habitantes) protagonizó una verdadera sublevación contra el gobierno central yugoslavo, reclamando un estatuto de autonomía similar al de Serbia. Por último, el fracaso político se expresa en la constatación hecha recientemente por el dirigente comunista esloveno Mitja Ribicic, en el sentido que en el seno del Ejecutivo federal,

<sup>309</sup> Cf. F. Fejto, op. cit., p. 236.

<sup>310</sup> Cf. *L'Express*, No. 1550, 8 de marzo de 1981, p. 60.

<sup>311</sup> Que la absorción de una proporción importante de la “fuerza trabajo” yugoslava por parte de otros países europeos había en cierto sentido ocultado.

<sup>312</sup> Cf. *L'Express*, No. 1553, 18 de abril de 1981, p. 57; *La Libre Belgique*, 22 de mayo de 1981, p. 5, y *Le Soir*, (Bruxelles), 5 y 6 de abril de 1981, p. 3. Oficialmente se reconoció la muerte de 11 personas y 57 heridos.

que constituye “la dirección colegial implantada por Tito”, “los líderes yugoslavos se enfrentan como ‘perros y gatos’. La disputa concierne tanto a la centralización o la descentralización del sistema económico, como al suavizar la censura y a la supresión de artículos legales que bajo la etiqueta de ‘propaganda hostil’ reprimen toda expresión de sentimientos políticos no-ortodoxos”<sup>313</sup>.

Durante los últimos veinticinco años ha habido sin embargo al menos cinco manifestaciones mayores de este verdadero desquite del sentido común frente al mito y a la mentira de una posición “teórico-práctica” anti-natura y, por lo mismo, anti-humana. Tales manifestaciones son la Revolución húngara de 1956, la “Primavera de Praga”, la China del post-Mao, el vuelco de los “nuevos filósofos” en Francia y la Polonia actual. Los dos primeros casos han constituido a lo largo de los años como los dos *tests* clásicos de todos los que enarblando desde la izquierda la bandera de la libertad y de la justicia, aspiran a ser reconocidos como demócratas, cuando no reivindican simplemente para sí la esencia de la democracia. En el caso húngaro los tanques soviéticos aplastan la primera gran revancha del “sentido común” (de la verdad, de la libertad, de la justicia) frente al marxismo (la mentira ideológica y político-policialmente institucionalizada), seis meses después que el “aperturista” Nikita Kruschev había denunciado el despotismo terrorista de Stalin (!)<sup>314</sup>. Será sin embargo el segundo caso, el de Checoslovaquia, el que por la forma en que se generó y por la significación que no ha cesado de tener al interior del mismo campo socialista, va a adquirir una importancia de alguna forma privilegiada en la historia reciente del marxismo. Tal importancia reside en haber querido (en un movimiento de restitución histórica) superar el marxismo-leninismo desde un humanismo que si se mantenía consecuente con su “credo” de libertad, justicia y solidaridad humanas, no podía sino llegar a suprimir radicalmente las prácticas corrientes de aquél, tales como la “dictadura del proletariado”, el partido único, la estatización y la planificación centralizada<sup>315</sup>. Debe-

<sup>313</sup> Cf. *L'Express*, No. 1550, 8 de marzo de 1981, p. 60.

<sup>314</sup> Cf. François Fejto, *Histoire des démocraties populaires*, pp. 116-131 (Tomo II); Lazlo Nagy, *Democracias populares*, Barcelona, Aymá, 1969, pp. 156-176 y, muy especialmente, el testimonio del Cardenal Jozsef Mindszenty en sus *Memorias* (Buenos Aires, EMECE, 1975, pp. 366-371).

<sup>315</sup> Cf. Ota Sik, *La troisième voie*, París, Gallimard, 1974, p. 23.

ría aún, *lógicamente*, haber llegado a poner en cuestión los principios fundamentales mismos (al menos en cuanto principios *doctrinales*, si no *ideológicos*) de su "teoría-praxis" y, en particular, la interpretación de la historia y de las situaciones sociales en términos "lucha de clases". Para Ota Sik, "Ni la dictadura del proletariado ni la estatización de los medios de producción, ni la liquidación de las funciones esenciales del mercado, etc., pueden ser considerados como elementos constitutivos de la naturaleza del socialismo"<sup>316</sup>, lo cual no le impedía seguir reconociendo en Marx a un "sabio importante" entre "otros sabios"<sup>317</sup>, aún si en los análisis e interpretación de lo real se debiera abandonar, considera Sik, el recurso a instancias teóricas importantes del marxismo<sup>318</sup>. En este sentido, la "respuesta" soviética (y de otros países socialistas), al negar la posibilidad de experimentar la apertura socialista orientada políticamente por Dubcek, asumía plena y lógicamente (¡terrible lógica, desde luego!) lo que en este trabajo constituye un hilo conductor: la determinación doctrinal marxista de las expresiones totalitarias del socialismo. La jerarquía marxista, depositaria del "dogma", no podía sino anatematizar de "revisionismo", pecado capital del marxismo, la superación humanista de la "superación" marxista ("superación" esta última que había sido referida por Marx al socialismo utópico) que intentaba llevar a cabo Dubcek y su equipo.

La brutal represión soviética (y del Pacto de Varsovia), de agosto de 1968, haciendo jugar tenebrosamente el internacionalismo socialista<sup>319</sup>, dejaba una vez más al descubierto el verdadero alcance y la interpretación que el marxismo soviético da de los principios de "respeto mutuo de las soberanías, no de agresión, de no intervención, de igualdad y provecho recíproco, de coexistencia pacífica", a que la Unión Soviética se había comprometido, ya desde la visita que el

<sup>316</sup> Cf. *Ibid.*, p. 410.

<sup>317</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

<sup>318</sup> Cf. *Ibid.*, en general. En este sentido, el subtítulo del libro de Sik es, a la vez, expresivo y no corresponde exactamente al contenido: *La théorie marxiste-leniniste et la société industrielle moderne* (La teoría marxista-leninista y la sociedad industrial moderna).

<sup>319</sup> Que encaja en último término en la exhortación de Marx y Engels: "¡Proletarios de todo el mundo, uníos!". Cf. *Manifiesto*, p. 103. "En las luchas nacionales de los proletarios de diferentes países, éstos apuntan y enarbolan los intereses comunes de todo el proletariado, independiente de su nacionalidad". Cf. *ibid.*, p. 65.

primer ministro indio Nehru hiciera a Moscú en 1953, algunos meses después de la Conferencia de Bandung<sup>320</sup>.

Con mayor precisión, es necesario destacar el carácter marcadamente estaliniano del sistema político-económico que la experiencia checoslovaca de Dubcek tiene a superar. Gottwald primero, y Novotny, que continuó su labor desde 1953, habían logrado establecer en Checoslovaquia, bajo "una dirección comunista, prisionera de su culto de Stalin (y) de su devoción por la Unión Soviética"<sup>321</sup>, un régimen particularmente burocrático, totalitario y alienante<sup>322</sup>. Es este sistema el que Dubcek va a tratar de superar desde una inspiración humanista y con un programa de acción moderado, que, por esto mismo, y sólo en cuanto *programa*, podía ser considerado como relativamente "realista". Este programa, tal como fue adoptado por el Comité Central del Partido Comunista checoslovaco, el 6 de abril de 1967, con el título de "vía checoslovaca del socialismo", comportaba por lo menos dos instancias directamente atentatorias al "humanismo" socialista militante, o al marxismo mismo más ampliamente, y, en este sentido, a la propia coherencia político-doctrinal del partido que lo enunciaba: la separación clara entre los poderes del Partido y los del Gobierno (responsable frente al Parlamento)<sup>323</sup> y la posibilidad de llegar a acuerdos en que los partidos no comunistas que integraban el "Frente" pudiesen "expresar puntos de vista diferentes o contradictorios... en base a una concepción socialista"<sup>324</sup>. Se trataba por consiguiente de la posibilidad de establecer un pluralismo limitado. "El partido comunista —se decía en el programa— no quiere llevar a cabo su papel dirigente haciendo presión sobre la sociedad, sino sirviéndola con abnegación en vistas a su desarrollo libre, progresivo y socialista. El partido no debe imponer su autoridad: debe conseguirla sin cesar a través de sus actos... Su fin no es convertirse en administrador *universal de la sociedad*, de encadenar todas las organizaciones y de obstaculizar toda la vida social con sus directivas... La po-

<sup>320</sup> Cf. F. Fejto, *Chine/URSS. De l'alliance au conflit*, París, Seuil, 1973, pp. 61 y 62.

<sup>321</sup> Cf. F. Fejto, *Histoire des démocraties populaires*, p. 246 (Tomo II).

<sup>322</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>323</sup> Cf. *Ibid.*, p. 260.

<sup>324</sup> Cf. en *ibid.*, pp. 260 y 261.

lítica del partido debe evitar que los ciudadanos no comunistas se sientan vejados en sus derechos y en su libertad por el partido"<sup>325</sup>. Como lo hace notar Fejto, el Partido, sin renunciar "*a su papel dirigente, que es reafirmado como la garantía de un desarrollo socialista progresivo*", renunciaba así "*al poder monopolista y totalitario que había controlado desde 1949*"<sup>326</sup>. De esta forma, no hacía sino confirmar la nueva orientación, y la apertura político doctrinal tan radicalmente "revisionista", que Dubcek había ya enunciado desde antes de reemplazar a Novotny, en enero de 1967. El diario *Pravda*, de Bratislava, había publicado un artículo de Dubcek, el 31 de diciembre (víspera de la caída de Novotny), en que decía que Checoslovaquia estaba viviendo "un vuelco histórico, una transición hacia una cualidad nueva de la sociedad socialista... Debemos —dice Dubcek— declarar la guerra a todo tipo de presunción, a todo subjetivismo, excluir las tentativas de hacer valer la influencia del partido en la sociedad por métodos de represión y de dominación"<sup>327</sup>. Después de su elección, en un discurso radial del 10. de febrero (1968), Dubcek es aún más explícito, como lo señala Fejto: "El partido existe para el pueblo trabajador y debe vivir no por sobre ni fuera de la sociedad, sino como parte integrante de ella. La democracia —decía Dubcek— no es sólo el derecho y la posibilidad de expresar su opinión, sino también el que esta opinión sea asumida por el poder y que cada uno tenga la posibilidad de participar realmente en las decisiones"<sup>328</sup>.

A la apertura política se unía, en el proyecto histórico de la "reconversión" socialista que animó a la "Primavera de Praga", la apertura económica. Ota Sik (y su equipo), a quien le correspondió definir la nueva doctrina económica, apuntaba a crear "una economía con rostro humano" como pilar de un socialismo humanizado. Esta humanización económica podría definirse como la "maximización" de la libertad de iniciativa en el marco de una planificación democrática de la economía. En este sentido, Dubcek con Ota Sik y su equipo rechazan una planificación impositiva (dirigista) y centralista de tipo soviético, puesto que ésta no contribuye a ampliar la democra-

<sup>325</sup> Cit. en *ibid.* 260.

<sup>326</sup> Cf. *ibid.*

<sup>327</sup> Cit. en, *ibid.* p. 254.

<sup>328</sup> Cit. en, *ibid.*

cia, sino que, al contrario, lleva a violar los intereses de la mayoría gracias al aparato burocrático (de poder). Además, la pérdida de eficacia económica debida a esta planificación impositiva (dirigista) vendría a limitar simultáneamente el desarrollo individual y social del consumo.

Las políticas, o los medios a través de los cuales esto se llevaría a cabo, se refieren en particular a la revalorización de las funciones del mercado y de las funciones empresariales, así como, complementariamente, a darle al consumidor la posibilidad de determinar, a través de una demanda organizada y eficaz, las calidades y cantidades de bienes que el sistema de producción debería poner a su disposición.

Es, en todo caso, en base a unos y otros planteamientos (políticos y económicos) que Dubcek pretenderá "practicar una política centrista" capaz de hacer el equilibrio entre la "izquierda" comunista, conservadora y pro-soviética, y la "derecha" comunista, radical en sus exigencias de reforma del "sistema"<sup>329</sup>. Pero a medida que Dubcek se "ganaba la confianza del país, más perdía la de los soviéticos y los de su campo"<sup>330</sup>, a pesar de la ausencia en Checoslovaquia "de resentimientos profundos, de hostilidad aguda frente a la Unión Soviética"<sup>331</sup>.

Lo cierto es, sin embargo, que la "Primavera de Praga" estaba de alguna forma condenada por las dos "contradicciones" mayores que caracterizaban y comprometían su ideal: la "contradicción" entre un proyecto *nacional de humanización socialista* y el proyecto y "praxis" socialistas internacionales administrados por Moscú; y la "contradicción" entre las motivaciones y valores auténticamente humanistas que marcaban e impulsaban el proyecto y su inserción política comunista. Esta segunda "contradicción" tendía, de hecho, a resolverse en un predominio del primer término con la exclusión, o por lo menos la neutralización "funcional", del segundo (el Partido Comunista).

<sup>329</sup> Cf. *ibid.*, p. 258.

<sup>330</sup> Cf. *ibid.*, p. 259.

<sup>331</sup> Cf. *ibid.* p. 270. Hay aquí una importante diferencia (entre otras), en relación al caso polaco: en Polonia hay hoy un repudio popular de todo lo soviético.

La primera "contradicción" iba, sin embargo, a absorber a la segunda (evitando su desarrollo natural) al poner fin simplemente al proyecto de *superación* ética y política dirigido por Dubcek. Hacía más de cien años ya que Marx había apuntado a demoler intelectual, ética y políticamente a los "utópicos" y, con ellos, a toda expresión cristiana de la moral, como para que sus epígonos pudiesen permitir un replanteo tan evidentemente "negativo", que llevara a cuestionar la "racionalidad científica" y la "verdad" histórica que habían sido tan fehacientemente afirmadas. El anatema venía desde muy lejos en el tiempo: es el anatema de Marx y Engels en el *Manifiesto*, para quienes el comunismo debe eliminar "las verdades eternas —es decir, la libertad, la justicia...—, toda religión y toda moralidad, en vez de establecerlas sobre una nueva base"<sup>332</sup>, o el anatema de Marx contra un Proudhon (entre muchos otros), cuya "referencia a lo trascendente, a lo eterno (y esto se da ya virtualmente al afirmar los valores morales en su contenido propio)..., aparece al marxista como la peor de las imposturas, o como la encarnación de la traición"<sup>333</sup>.

El anatema soviético-comunista, que condenaba el triunfo del "revisionismo" en Checoslovaquia<sup>334</sup>, tenía, sin embargo, un alcance práctico mucho mayor que el de su fuente marxiana. Disponiendo de la política de su ideología, tenía también los medios de su política, como para impedir la realización de lo que había sido designado como "un nuevo modelo de sociedad socialista profundamente democrático y adaptado a las condiciones checoslovacas"<sup>335</sup>. Por una vez, el *slogan* tan manoseado por los marxistas: "tienen el gobierno pero no el poder", correspondía a la realidad. Una vez más era preciso un acto vandálico (pero de vandalismo político-ideológico-militar, es decir, el peor de los vandalismos), la invasión soviético-comunista de Checoslovaquia de agosto de 1968, para apreciar en su verdadera naturaleza el alcance del "internacionalismo proletario" que ya Marx y Engels habían predicado en el *Manifiesto Comunista*, y que luego Lenin, prolongando políticamente a sus maestros, había precisado sin

<sup>332</sup> Cf. *Manifiesto*, p. 78.

<sup>333</sup> Cf. H. Chambre, op. cit., p. 290. El paréntesis es nuestro.

<sup>334</sup> Cf. F. Fejto, *Histoire des démocraties populaires*, p. 257 (Tomo II).

<sup>335</sup> Cf. el Programa del Partido Comunista del 6 de abril de 1976. Cit. en, *ibid.*, p. 261.

ambigüedad al declarar que "en comparación con 'la cuestión obrera', la cuestión nacional tiene una importancia subordinada" y que "ni un sólo marxista puede, sin romper absolutamente con los principios del marxismo y del socialismo, poner en duda el que los intereses del socialismo ocupan un nivel más elevado que los intereses del derecho de los pueblos a la autodeterminación"<sup>336</sup>.

Con el aplastamiento de la "Primavera de Praga", y la instalación en el poder de los agentes de Moscú (y aún de la policía política soviética, la K.G.B.)<sup>337</sup>, se destruía también la esperanza de un pueblo subyugado, que, creyendo en lo casi prácticamente imposible, había ya comenzado a liberar la "energía" acumulada en la opresión y la humillación. La violencia "institucionalizada", en mayor (Stalin) o menor (Tito) grado común a los regímenes marxistas, había empezado a ser minada (si no superada) por la libre discusión y el debate en grupos, estimulante de la imaginación proyectiva<sup>338</sup>. Verdadera revolución de los espíritus que *amenazaba* (para los "fieles" comunistas) convertirse en una revolución cultural, social y política, muy diferente a la que dos años antes, en China, había sido etiquetada de "gran revolución cultural proletaria". La "Primavera de Praga" fue una pre-revolución, mucho más revolucionaria (en cierto sentido) que la llamada "revolución cultural" china, en la misma medida en que lo que en una era cuestionamiento al menos virtualmente radical del *status quo* y del "sistema" a partir de la reacción natural y espontánea (y aún contenida, en su impulso y dinamismo) de la "base", es decir, efectivamente del pueblo, en la otra no era sino agitación elitaria promovida desde la cúspide del poder (Lin Piao y el mismo Mao) con el fin de afianzar el "sistema" y el *status quo*. Así, si el primer proceso es efectivamente revolucionario, el segundo es propiamente *reaccionario*.

"La Primavera de Praga", historia inconclusa, desembocó en la "tragedia checoslovaca"<sup>339</sup>. Tragedia tanto mayor, cuanto que la "marca" humanista, y una cierta restitución histórica de la verdad,

<sup>336</sup> Cit. en, W. Leonhard, op. cit., p. 74.

<sup>337</sup> Cf. *Europa Vicet*, (Frankfurt), No. 4-5, julio-octubre de 1977, p. 1.

<sup>338</sup> Cf. F. Fejto, *Histoire des...*, pp. 254 y 255 (Tomo II).

<sup>339</sup> Cf. *Ibid.*

amenazaban con vencer la mentira "institucionalizada" a partir de la instauración de una "tercera vía". Aceptar que el "comunismo no tiene nada en común con la idea humana del socialismo"<sup>340</sup>, y que por ello tenía profundo sentido (más de lo que seguramente muchos de sus animadores sospechaban) "la pretensión de Dubcek de dar al socialismo *figura humana*"<sup>341</sup>, era inaceptable para quienes por definición y postulado encarnan de una u otra forma la verdad y el humanismo. Ni hay otro (ni puede haberlo!) verdadero humanismo que el que se construye en la fidelidad a Marx, ni los "hechos son lo que son", sino lo que el dogma determina que deben ser. Es así como para el manual soviético sobre *Fundamentos del marxismo-leninismo*, socialismo y agresión son dos "conceptos que se excluyen mutuamente"<sup>342</sup>; la justicia como la verdad son postulados como siendo inherentes al socialismo marxista, o, más exactamente, este último es *per se* su fuente y el *locus* de su realización. Por lo mismo, para los comunistas rusos, el ímpetu y movimiento espontáneos del pueblo en favor de Dubcek que siguieron a la invasión<sup>343</sup>, constituían "una prueba más de la existencia de la *subversión*, de la *contra-revolución*", que la ideología marxista-leninista les permitía lógicamente detectar en Checoslovaquia. A partir de aquí, la ocupación militar y política va a tener por función "normalizar" la situación y, para ello, reponer en el poder a los "fieles". Sólo así se podía, con una cierta apariencia de regularidad, volver a controlar la necesaria inversión del proceso que debería llevar a reconstruir las estructuras totalitarias que habían sido minadas durante los siete meses de la "Primavera de Praga".

En todo caso, al poner atajo brutalmente a una experiencia libertaria que amenazaba minar desde dentro<sup>344</sup> la ortodoxia y la "ortopraxis" marxista, los soviéticos (y con ellos todos los ortodoxos satélites o dependientes) no sólo advertían a sus súbditos de las consecuencias lógicas de cualquiera eventual desviación que comporte cuestionar

<sup>340</sup> Cf. O. Sik, op. cit., p. 23.

<sup>341</sup> Cf. F. Fejto, *Histoire des démocraties populaires*, p. 262 (Tomo II).

<sup>342</sup> Cit. en W. Leonhard, op. cit., p. 91.

<sup>343</sup> Cf. F. Fejto, *Histoires des...*, p. 270 y siguientes.

<sup>344</sup> Desde los marxistas reconvertidos al "sentido común", no desde el marxismo doctrinal y práctico.

significativamente "la verdad de la historia", sino que de alguna forma perfeccionaban el modelo<sup>345</sup> mismo de lo que se designará en adelante como la "corrección fraterna" (!). En este sentido el neostaliniano Leonid Brejnev se encargará de enunciar los principios de una "doctrina" que constituye un indudable aporte *al marxismo*, en cuanto ella hace explícito lo que estaba ya implícito (o virtual) en su "teoría-praxis" desde el mismo Marx (!).

¿Cómo sintetizar la estructura de la "doctrina Brejnev" sobre el particular? En el caso de Hungría, a pesar del apoyo popular a la Revolución, se podía invocar la necesidad de sofocar una insurrección. De hecho, se invocó además como justificación la "tesis" de la "agresión indirecta" así como la del "peligro contra-revolucionario". En uno u otro caso era necesario luchar "contra las fuerzas oscuras de la reacción"<sup>346</sup>. Complementariamente se recurre a la burda ficción de haber tenido que responder a un "llamado de auxilio" por parte del Gobierno legal de Budapest, el cual sin embargo, a través de su Presidente del Consejo, Imre Nagy, no sólo va a denunciar la invasión que realizan los soviéticos con sus blindados, sino que, más aún, va a desenmascarar el sentido inmediato de la operación, "cuyo objetivo —dijo Nagy— era el derrocamiento del gobierno democrático legal de Hungría"<sup>347</sup>.

En el caso checoslovaco la justificación opera también en base a las argumentaciones ante-referidas, al punto que el llamado que hacen a la población las "cinco potencias" invasoras, el 24 de agosto de 1968, afirma que "los contrarrevolucionarios que intrigan para tomar el poder... están alentados y apoyados por los imperialistas", y que las conquistas soviéticas están amenazadas por "los insistentes ataques de la reacción interna e internacional"<sup>348</sup>. Sin embargo, todo este bagaje de falacias mitificadas va a ser como subsumido en la "tesis" de la "acción directa", enunciada por Brejnev durante el 5o. Congreso

<sup>345</sup> Cuyo núcleo originario fue el aplastamiento de la Revolución húngara de 1956.

<sup>346</sup> Cf. Revista *Tiempos Nuevos*, donde por primera vez se enuncia la "tesis" de la "soberanía limitada", en 1959. Según cita, en *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 16, abril de 1980, p. 12.

<sup>347</sup> Cit., en *Ibid.*

<sup>348</sup> Según cita, en *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 16, abril de 1980, p. 12.

del Partido Comunista Polaco, el 11 de noviembre de 1968: "Una iniciativa como la de otorgar ayuda militar a un país hermano —decía— para eliminar la amenaza que pesa sobre el orden socialista, es una medida excepcional impuesta por las circunstancias. Sólo puede suscitarla la acción directa de los enemigos del socialismo dentro y fuera de las fronteras de ese país, acción que acarrea una amenaza contra los intereses comunes del campo socialista"<sup>349</sup>. También aquí (como en el caso húngaro), se recurre complementariamente a la ficción del "llamado en auxilio", para defender la causa del socialismo: "La Unión Soviética y los países aliados —se anuncia el 22 de agosto de 1968— han respondido al llamado de los dirigentes del partido y del gobierno checoslovacos que reclamaban un apoyo en favor del pueblo hermano" (!), y dos días más tarde se reafirma haber dado respuesta "al grito de auxilio que nos han dirigido los dirigentes del partido y del Estado checoslovacos, fieles a la causa del socialismo"<sup>350</sup>.

En todo caso, es este "modelo" el que es preciso tener presente al considerar la actual situación polaca en su condicionamiento externo. No hay duda que las condiciones en Polonia están hoy dadas para una intervención militar al estilo de las realizadas en Hungría o Checoslovaquia. Pero tampoco hay duda que, por un lado, el contexto externo es hoy menos permisivo para los comunistas soviéticos, y que, por otro, como se lo ha señalado en otra parte, la intervención soviética en Polonia ha comenzado ya<sup>351</sup>. No sólo los soviéticos (y algunas comparsas de Alemania Oriental y de Checoslovaquia por ejemplo)<sup>352</sup> han multiplicado las advertencias y amenazas a medida que la prueba de fuerza entre *Solidaridad* y el Gobierno se ha ido

<sup>349</sup> Cit., en *ibid.*

<sup>350</sup> Cit., en, *ibid.*, p. 13. Es de notar aquí que aún quien se va a prestar finalmente para la implementación del nuevo "orden" (y lo que se designará como "normalización"), Gustav Husak, declara el día 28 de agosto de ese año ante el Congreso del Partido eslavo "que ninguno de los miembros de la delegación checoslovaca en las negociaciones de Moscú —la cual, sin embargo, incluía a seis o siete personalidades sospechadas de colusión con las cinco potencias ocupantes— había firmado el llamado de auxilio invocado por el Kremlin". Cf. *ibid.*

<sup>351</sup> Lo que no quiere decir que deba necesariamente traducirse por una ocupación militar.

<sup>352</sup> "La anarquía en Polonia amenaza a todo el campo socialista", declaraba el checo Gustav Husak durante el XVI Congreso del P.C. Checoslovaco, en presencia de Brejnev (!). Cf. *Le Soir*, 7 de abril de 1981, p. 3. Cf. además, *La libre Belgique*, 22 de mayo de 1981, p. 6.

desarrollando, sino que aún el mismo Brejnev concedió significativa y graciosamente una última oportunidad a los comunistas polacos, desde la tribuna del XVI Congreso del Partido Comunista Checoslovaco (abril de 1981)<sup>353</sup>. Al mismo tiempo la amenaza se hacía palpable a través de las maniobras conjuntas de los países del Pacto de Varsovia en territorio polaco... las cuales fueron prolongadas de los ocho días inicialmente previstos a tres semanas. Sicológicamente esto no puede no impactar en la población polaca, la que recuerda la similar situación que precedió a la invasión de Checoslovaquia el 20 de agosto de 1968<sup>354</sup>. Más recientemente, el Comité Central del Partido Comunista soviético envió una carta "extremadamente severa", al Comité Central del Partido Comunista polaco —publicada luego por el órgano oficial del Partido Comunista soviético, el diario *Pravda*—, urgiendo a cambiar rumbo y a tomar medidas drásticas contra las tendencias "contrarrevolucionarias del Partido" y los "extremistas" de *Solidaridad*<sup>355</sup>.

¿Qué es lo que fundamenta una tal reacción? Lo que sucede hoy en Polonia no puede explicarse sino como una impulsión social desde la "base" movilizadora por el ansia de libertad y de justicia. ¡Nada más peligroso por supuesto para el sistema totalitario, el que por definición está asentado en la injusticia institucionalizada y en la represión político-policia de las libertades en su ejercicio normal y legítimo!. El "sindicato" *Solidaridad* es en Polonia, y para todo el mundo marxista, el clamor de la libertad y la justicia, y, en este sentido, un "cáncer" para todo el sistema totalitario marxista. Pero, ¿cómo hacer frente a un "sindicato" con 10 millones de miembros (en una población de 33 millones de habitantes), con una participación significativa de militantes comunistas (1 millón sobre los 3 millones de miembros del Partido), y un líder cuya habilidad y carisma no encuentran contrapeso normal en la contra-parte gubernamental?

<sup>353</sup> Cf. *L'Express*, No. 1553, 18 de abril de 1981, p. 54. En el encuentro polaco-soviético del 5 de diciembre (1980), los comunistas soviéticos consideraron que el Partido y el pueblo polacos eran capaces de superar por sí solos las "dificultades", y para ello le ofrecen un "firme apoyo fraterno". Cf. *L'Express*, No. 1548, 14 de marzo de 1981, p. 56.

<sup>354</sup> Cf. *L'Express*, No. 1553, abril de 1981, pp. 54 y 55.

<sup>355</sup> Una carta similar había sido enviada a los dirigentes checoslovacos cuatro días antes de la invasión.

*Solidaridad* no enfrenta en realidad al Partido sociológico (que ha sido "internalizado" allí a nivel de su base...) sino al Partido ideológico refugiado en la burocracia política gobernante, incapaz de controlar un dinamismo que la desborda por todos lados. "Desgraciadamente para el Kremlin este Partido, como la inmensa mayoría de la población polonesa, está ya ampliamente contaminado por un virus poco apreciado por el hermano mayor soviético: el virus de la democracia". Es así como en muchos lugares todos los problemas del Partido se discuten en comisiones de base, las que eligen delegados "encargados de hacer llegar con la mayor naturalidad las reivindicaciones de la base hasta la cúspide", aún si esto no es del agrado de la burocracia dirigente, la que sólo accede a regañadientes a tolerar "las reivindicaciones esenciales de la base"<sup>356</sup>.

Así, ante un Partido doblemente debilitado: por su propia división interna, y por la doble militancia de un tercio de sus miembros, *Solidaridad* cuenta con el espacio interno permisivo y adecuado a su operatividad, aún si reducido ostensiblemente por la "tutela" externa soviética. Hasta ahora ha sido posible, a pesar de todo, preservar el dinamismo libertario, alimentado y reconfortado por la fe, y ciertamente *por esto mismo*. "Mi fuerza, mi coraje, yo los tengo por mi fe. Yo creo que María es la reina de Polonia", dice Lech Walesa, quien va a la misa todos los días. Esta es como la primera de las actividades en Polonia; allí "todo comienza por una misa"<sup>357</sup>. Exactamente al revés de lo que ha sucedido en el Occidente "capitalista", en Polonia se va (van, los marxistas) del marxismo a la fe, en una verdadera revancha de la fe, más allá del desquite del sentido común<sup>358</sup>.

Esta función de la fe se ha expresado en la relación misma entre *Solidaridad* y la Iglesia. La función realísta moderadora del Cardenal Primado, Stephan Wizchinsky<sup>359</sup>, así como la del mismo Papa ("el Papa polaco"), no ocultan su apoyo vital al movimiento,

<sup>356</sup> Cf. *L'Express*, No. 1553, abril de 1981, p. 54.

<sup>357</sup> *L'Express*, No. 1545, 21 de febrero de 1981, p. 48.

<sup>358</sup> También en el plano puramente político, la relación entre marxismo y democracia se ha invertido allí.

<sup>359</sup> El Cardenal Wyzchinski, Primado de Polonia; se reunió con el Primer Ministro, el General Wojciech Jaruzelski en vísperas de la huelga anunciada por *Solidaridad* para el 31 de marzo (1981) Cf. *La Libre Belgique*, 27 de marzo de 1981, p. 4.

tanto en su dinamismo propiamente libertario como en sus métodos mismos. Entre estos, el recurso a la huelga (general y parcial) aparece como el arma de mayor impacto, tanto más cuanto que la misma frecuencia con que ésta aflora manifiesta que más allá de la crisis social lo que ocurre es una verdadera insurrección nacional.

¿Cuál es el alcance posible de esta insurrección? Podría decirse que este es el de la transformación social en los límites de la preservación de la institucionalidad política socialista. Pero la pregunta que se plantea entonces es si es posible contener la dinámica y la lógica de aquella transformación<sup>360</sup> y preservar así una especie de caparazón sin contenido propio. A pesar de toda una retórica en sentido contrario, lo único cierto es que la naturaleza del gran impulso renovador que afecta a la sociedad polaca así como la intencionalidad misma de sus agentes, lleva de suyo a un cambio político radical, a una verdadera revolución. "Lo que queremos es otro régimen", dice un soldador de una refinería de petróleo; en Bielsko Biala (provincia del sur de Polonia), "durante once días miles de obreros ocuparon ciento veinte fábricas. ¿Por qué? ¿A causa de los salarios? ¿De la extensión de la jornada de trabajo? No, nada de eso; los obreros pedían la deposición de los responsables locales del Partido y de la Administración". Por otra parte, "en Lodz, diez mil estudiantes ocupan los edificios universitarios y las grandes escuelas. ¿Qué piden? La reforma del servicio militar, de la enseñanza de idiomas (quieren menos ruso), de los cursos ideológicos, y la supresión de las permanencias obligadas en medio de los obreros. En una palabra, piden la reforma o la supresión de todo lo que contribuye a la soviétización del hombre polaco". En otro plano, por último, un sacerdote oficiante en una misa constata: "Nuestro país vive acontecimientos que van a trastornar completamente nuestra existencia, la cual ha estado fundada hasta ahora en la mentira, en un lenguaje ajado cuyas palabras caen como hojas muertas barridas por el viento de la Historia"<sup>361</sup>. Es un hecho que "en Polonia, situada en pleno corazón del Imperio soviético, es el sistema comunista mismo el que ha fracasado"<sup>362</sup>. Las huelgas, en general, han servido allí de verdadero plebiscito mostran-

<sup>360</sup> La duda de los soviéticos, *en este sentido*, es fundada.

<sup>361</sup> Cf. *L'Express*, No. 1545, 21 de febrero de 1981, p. 48.

<sup>362</sup> Cf. *Le Soir*, 31 de marzo de 1981, p. 3.

do “de qué lado vota el pueblo”, y dejando al descubierto hasta qué punto el equipo dirigente, alienado y aislado, no sigue en el poder sino gracias a los imperativos ideológicos y políticos administrados por Moscú.

En todo caso, si la “reforma social” en Polonia no va más allá de una reforma política limitada al Partido<sup>363</sup>, no será precisamente porque la dinámica libertaria no conducía más allá, sino porque los factores exógenos y parasitarios a la sociedad “profunda” (para emplear una expresión no siempre inequívoca) habrán reprimido su impulso natural. Más que un modelo, el “caso” polaco es un verdadero cáncer en el corazón del mundo comunista. A mediano o largo plazo la metástasis podría llevar a éste a su destrucción, y es esto lo que moviliza hoy a los Brejnev o a los Suslov, para intentar extirpar el mal.

Diferente es, a este respecto, el caso de la evolución que se ha vivido en China después de la muerte de Mao. Lejos de tener el condicionamiento inter-estatal negativo común a Polonia y a las otras “democracias populares”, China, que no *depende* de la Unión Soviética, se permite hacerle frente, al tiempo que logra acordarse con los Estados Unidos para protegerse mejor del enemigo común. Así, sin tener que “pedir permiso”, o mendigar la tolerancia, los chinos desde la muerte de Mao (septiembre de 1976), han iniciado un proceso de de-maoización junto con adoptar una política especialmente pragmática tanto en el plano externo (en el cual ya se daba un cierto pragmatismo) como en el plano interno mismo. En este sentido, la apertura a Occidente (a Estados Unidos muy particularmente, pero también a Inglaterra, por ejemplo), ha ido de la mano con la renuncia a la ilusión de la auto-suficiencia. Al mismo tiempo, debe decirse que la de-maoización es en China la condición del pragmatismo. La primera es simbolizada de alguna forma en la denuncia y en el juicio seguido a la “banda de los cuatro” (entre los cuales Jiang Quing, la esposa del mismo Mao); el segundo se expresa simbólicamente en la política de las “cuatro modernizaciones”.

La denuncia de “los cuatro” va unida al rechazo de la “Revolución cultural” como estilo del dinamismo social deseable, o, dicho en otra forma, el desprestigio de aquella “repercute sobre los dirigentes cuyo ascenso se liga al papel que jugaron en ella”<sup>364</sup>. Según el *Diario del*

<sup>363</sup> Cf. *Le Soir*, 2 de mayo de 1981.

<sup>364</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 4, abril de 1979, p. 14.

*Pueblo* (de Pekin), “la Revolución Cultural había caído en manos de un puñado de renegados, de agentes secretos, de complotadores y de contrarrevolucionarios de dos caras que ejercen una dictadura fascista”<sup>365</sup>. El gran agente de esta campaña, la que supone al mismo tiempo desacralizar a Mao Tse Tung, ha sido, desde julio de 1977 (fecha de su vuelta al Gobierno) Deng Xiaoping<sup>366</sup>, quien pudo mantener a raya —y luego prácticamente descartar del poder— a Hua Kuofeng, sucesor inmediato y designado de Mao, y en cierto grado “guardián de la ortodoxia”<sup>367</sup>.

Deng Xiaoping se ha lanzado abiertamente contra el “gran Timonel” (Mao), al punto que hacia mediados de enero de 1979 declaraba que “hasta el Movimiento de las Cien Flores (1956) la política del Presidente Mao era fundamentalmente justa; después de la campaña anti-derechista (1957) y del Movimiento de las Tres Banderas Rojas (1958) ya no tenía sino siete dedos válidos, de los diez; los otros tres estaban enfermos; después, mientras más hacía más empeoraba la situación, y en el momento de la Revolución Cultural, todos sus dedos estaban corrompidos”<sup>368</sup>. Por último, hacia septiembre de 1979 el juicio de Deng Xiaoping se hace aún más lapidario: “Antes de la liberación, grandes méritos —dice; después de la liberación, errores; a partir de la Revolución Cultural, crímenes”<sup>369</sup>.

Aunque la de-maoización debió en un momento moderar su ritmo, debido al reflujo de “una cierta ortodoxia marxista”<sup>370</sup>, ella ha per-

<sup>365</sup> Cit. en, *ibid.* Para la “Revolución Cultural”, cf. Edgard Snow, p. 458, en especial, y Harry Hann, *El Imperio de los 700 millones. Encuentro con la China de hoy*. Barcelona, Ed. Juventud, 1967, pp. 332-351, en especial.

<sup>366</sup> Visto como “el artesano del ‘deshielo’, el más demócrata de los nuevos dirigentes, y el ala que marcha hacia la ‘liberalización’”. Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 4, abril de 1979, p. 14.

<sup>367</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 22, octubre de 1980, p. 7. Hua Kuofeng, acusado de maoista, acaba de ser relevado de la presidencia del P. C. chino en la última sesión plenaria del Comité Central (29 de junio de 1981). Su sucesor, Hu Yao-bang, no sólo es un moderado sino que ha sido un detractor del pensamiento y la política de Mao. Fue también una de las víctimas de la “Revolución Cultural”.

<sup>368</sup> Cit. en, *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 20, agosto de 1980, p. 15.

<sup>369</sup> Cit. en *ibid.*

<sup>370</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 7, julio de 1979, p. 18. Cf. además, *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 4, abril de 1979, p. 14, y *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 20, agosto de 1980, p. 15.

mitido ya una liberación indiscutible de la vida social y política en China; "es necesario dejar que la gente diga lo que tiene que decir", declaraba Deng Xiaoping hacia fines de noviembre de 1979<sup>371</sup>, y el 16 de marzo del mismo año ponía en guardia contra quienes pretendieran ahogar "el espíritu de iniciativa de las masas", y "frenar su entusiasmo"<sup>372</sup>. Más recientemente, Hu Yao-bang, el nuevo presidente del Partido, ha anunciado una importante ampliación de la participación en la toma de decisiones al interior del mismo Partido Comunista chino.

En otro plano, la "liberalización" se ha manifestado también en la forma como los estudiantes han expresado su protesta contra los "guardianes de la ortodoxia". Los mismos que antes habían animado la "Revolución Cultural" hoy encabezan la denuncia contra prácticas atentatorias a los derechos humanos, invocando a Sun Yat Sen a Rousseau, y aún al mismo Cristo<sup>373</sup>.

Este dinamismo, que puede considerarse en cierto sentido como un impulso espontáneamente democrático, es la contradicción misma de aquel que generara la "Revolución Cultural". Podría decirse que lo que hoy se vive en China refleja también hasta qué punto esta "revolución" engendró un verdadero trauma colectivo; y no es tampoco casual que quienes hoy lideran lo que nos parece en buena medida como un desquite del sentido común sean las víctimas más conspicuas de esa movilización francamente demencial (la "Revolución Cultural") que animaron Lin Piao, con sus "guardias rojas", la "banda de los cuatro" y el mismo Mao<sup>374</sup>.

Es también en esta perspectiva donde se debe situar el llamado desafío de las "modernizaciones" así como, más generalmente, todo el actual dinamismo socio-económico en su orientación decididamente pragmática. No sólo se ha intensificado la explotación petrolera en vistas a la exportación y a la compra de bienes de capital en el extran-

<sup>371</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 20, agosto de 1980, p. 1.

<sup>372</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 20, agosto de 1980, p. 15.

<sup>373</sup> Sun Yat Sen fue el "padre" de la República china, en 1911.

<sup>374</sup> Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 149-153.

jero<sup>375</sup>, sino que, más profundamente, es toda la economía la que es reorientada con el fin de aumentar la oferta de bienes de consumo de origen agrario e industrial. Las orientaciones fundamentales de la política agrícola fueron definidas en dos documentos acordados por el Comité Central del P.C. Chino en diciembre de 1978, y fueron luego precisadas por la Asamblea Popular Nacional entre el 18 de junio y el 10 de julio de 1979. En ambos casos se acordó, entre otras cosas, "centrar toda actividad en la modernización económica, (y) acelerar el desarrollo agrícola..."<sup>376</sup>. Las medidas adoptadas para la agricultura se justifican no sólo dado la gravedad de la situación en ese campo<sup>377</sup> —como parece sugerirlo el diario *Le Monde*<sup>378</sup>—, sino simplemente como exigencia de un mínimo de racionalidad económica. En términos generales, se trata de estimular al mismo tiempo la actividad privada de los campesinos y la gestión relativamente autónoma de las 2.500 granjas estatales (que agrupan a unos cinco millones de trabajadores agrícolas), y el mercado de productos en base a ferias rurales (más de treinta y tres mil hacia fines de 1979)<sup>379</sup>. La inversión en el sector agrícola aumentó del 10,7% en 1978 al 14% en 1979<sup>380</sup>.

Pero, complementariamente, la nueva política económica (!) china<sup>381</sup> apunta al desarrollo de la industria (ligera) de bienes de consu-

<sup>375</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 4, abril de 1979, pp. 4 y 5 ("Financiar las cuatro modernizaciones").

<sup>376</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 11, noviembre de 1979, p. 10. Cf. además, *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 4, abril de 1979, p. 14.

<sup>377</sup> "Las superficies cultivadas han disminuido en 100 millones de *mus* entre 1957 y 1977, mientras que en el mismo período la población ha aumentado en 300 millones de habitantes; la ración promedio de cereales por persona es inferior a la de 1957; a más de 100 millones de campesinos les faltan cereales. En 1977, el ingreso anual promedio *per cápita* en los campos era de 60 *yüans*...". Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 11, noviembre de 1979, p. 10. Un *mus* equivale a 0.007 hectáreas. La situación descrita arriba es herencia, por supuesto, del "gran Timonel" (Mao Tse Tung).

<sup>378</sup> En su edición mensual en español; común por lo demás a la de su matriz parisina. Véase el artículo de Patrick Tissier, en el No. 11 de noviembre de 1979, pp. 10 y 11.

<sup>379</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 11, noviembre de 1979, p. 10. Las granjas estatales pueden conservar hasta un 70% de sus ganancias. Cf. además, *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 24, diciembre de 1980, p. 3.

<sup>380</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 11, noviembre de 1979, p. 10.

<sup>381</sup> La que, a nuestro entender, tiene un carácter muy diferente a la que instauró Lenin hacia 1921 en una perspectiva puramente instrumental y en vistas a superar la mala

mo en desmedro de la industria pesada (!), la que siguiendo los cánones de la ortodoxia era considerada hasta hace poco como el pilar del desarrollo socialista<sup>382</sup>. En 1979 a la industria ligera se destinó el 5,8% de las inversiones de capital (contra 5,4% en 1978), y se prevé que éstas llegarán al 18% dentro de un plazo de tres o cinco años (es decir, hacia 1982-1984). Al revés, la inversión en la industria pesada baja del 54,7% al 46,8% de 1978 a 1979<sup>383</sup>; "tomar el acero como eje no debe servir para fijar arbitrariamente objetivos de producción desligados de la realidad —se dice en el *Diario del Pueblo*, de Pekin, del 24 de febrero de 1979—, ya que tales procedimientos llevan a modificar el equilibrio de la economía nacional"<sup>384</sup>.

En el campo de la industria en general se tiende a destacar el papel central (y simbólico...) de la empresa según el modelo de la empresa privada capitalista. Se trata aquí de reemplazar la gestión "administrativa" (léase político-ideológica...) por la gestión económica al estilo occidental o japonés. Con este objetivo se les ha otorgado a las empresas un importante poder de decisión (incluso en relación a los contratos de exportación), al mismo tiempo que se estimula a las más rentables (con entrega prioritaria de materiales, por ejemplo) y se instaura un sistema de promoción de los trabajadores<sup>385</sup>.

En general, las autoridades hablan de la necesidad de someterse a "leyes económicas objetivas", inspirándose para ello de la economía occidental "capitalista"<sup>386</sup>.

coyuntura. La actual política económica china valoriza sin duda el pragmatismo económico como algo permanente y estructural, en relación a cualquiera economía que pretenda ofrecer a los miembros de una sociedad niveles importantes de bienestar.

<sup>382</sup> Hacia mediados de 1979 se pretendía que la industria ligera alcanzara a la industria pesada (y aún la sobrepasara) en un período de 3 años (1982). Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español) No. 11, noviembre de 1979, pp. 10 y 11, y *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 24, diciembre de 1980, p. 3.

<sup>383</sup> Cf. *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 11, noviembre de 1979, p. 10.

<sup>384</sup> Cit., en *Le Monde Diplomatique* (en español), No. 4, abril de 1979, p. 14.

<sup>385</sup> Cf. *Ibid.*, p. 11.

<sup>386</sup> Cf. *Ibid.* También aquí el diario *Le Monde* insinúa críticamente (con su estilo particular de "recetario" para que otros hagan la revolución en que él cree, disimulado desde luego como una *aparición* de "ciencia", de "profundidad" y de "objetividad" al gusto de la *Intelligentsia* "progresista") la vuelta de China al capitalismo con la consecuente traición a la línea revolucionaria de Mao. Véase, además del artículo

La "intelligentsia" "progresista" no ha dejado de ver en esta revancha del sentido común que se está viviendo en China una vuelta al "capitalismo", y por consiguiente una traición a la Revolución y a la "verdad de la historia" (de que ella se siente depositaria y guardiana...). Es contra esta mitificación general de la realidad, y denunciando así mismo su fuente marxiana (en Marx), que una cierta izquierda francesa<sup>387</sup> ha reaccionado. No la izquierda de los Partidos... sino la que desde la inteligencia es capaz de apreciar la realidad en su textura propia (sin mitificación) y optar por valores y fines que reflejan el bien del hombre, y cuya realización efectiva corresponde a la "buena vida humana en la tierra" (Santo Tomás). Los "nuevos filósofos" se han hecho así los animadores de una "nueva izquierda", más allá de la que pudieran generar las desilusiones o desgarros internos de los partidos políticos. Maurice Clavel, Bernard Lévy o André Gluckmann<sup>388</sup>, inspirados ellos mismos por Soljenitsin (!), y luego de haber sido inspiradores en el "Mayo 68" francés, son los promotores hoy de una nueva forma de pensar la sociedad, y, por ahí, al menos indirectamente, de una nueva forma de convivencia social y política<sup>389</sup>.

## CONCLUSION

Con los "nuevos filósofos", pero sobretudo con Soljenitsin, con Raymond Aron y con Alain Besançon<sup>390</sup>, creemos que, a pesar de

de Tissier ya referido, los de Jean Daubier (en *Le Monde Diplomatique* —en español— No. 4, abril de 1979, p. 14, entre otros).

<sup>387</sup> Es un hecho que Francia, y más exactamente París, ha sido el laboratorio y el *locus* de todas las grandes ideologías desde Marx.

<sup>388</sup> Cf. del primero, *Dieu est Dieu. Nom de Dieu!* París, Grasset, 1976; del segundo, *Le testament de Dieu*. París., y del tercero, *Les Maitres penseurs*, ref. dada.

<sup>389</sup> Sólo pretendemos constatar un hecho aquí, el que nos parece comportar a la vez una revancha en profundidad del sentido común y una cierta ambigüedad en la perspectiva desde la cual la denuncia de la polución marxista de la sociedad es efectuada. Los "nuevos filósofos" vuelven en el fondo a la exigencia anarco-utópica de una sociedad (libre) sin Estado (Gobierno). En particular, tampoco compartimos el kantismo "militante" de Maurice Clavel (véase sobre todo en su libro: *Ce que je crois*. París, Grasset, 1975), aún si lo esencial de su denuncia (en *Dieu est Dieu, Nom de Dieu!*, en particular) nos parece tener la fuerza de la protesta en la verdad profunda, al estilo de un León Bloy. Véase también, *Deux siècles chez Lucifer*. París, Seuil, 1978.

<sup>390</sup> Cf. *Archipiélago Gulag*. Barcelona, Plaza Janes, 1974. De Aron además de lo ya referido, cf. *Démocratie et totalitarisme*. París, Gallinard, 1965. De Besançon, cf. *Court*

todas las variantes y desvíos, el pensamiento de Marx (operacionalizado por Lenin) es la fuente "responsable" de las expresiones históricas "socialistas" que al menos desde la Primera Internacional (1864) han venido tejiendo una protesta político-ideológica virtualmente totalitaria en su expresión estatal (y estatista...). Si es cierto que ni el régimen soviético, ni ninguno de los regímenes "socialistas" en general, han salido tal cuales "del cerebro de Marx o de Lenin... ni de un determinismo de los acontecimientos más fuerte que los hombres y sus intenciones"<sup>391</sup>, también es cierto que, de alguna forma, y en un sentido no determinista, "el Archipiélago Gulag estaba inscrito en el marxismo desde el comienzo por su dogma eminentemente metafísico de la inocencia y la felicidad natural del hombre, 'hombre genérico naturalmente social', de acuerdo con la tierra, alienado por la propiedad, devuelto a su esencia por la abolición o la apropiación colectiva de aquélla. Porque entonces, al advenimiento del socialismo, los menores defectos, pecadillos o divergencias de orientación, se convierten en monstruosidades metafísicas incomprensibles que exigen una Santa Inquisición Universal".<sup>392</sup>

Es todo esto lo que está diversamente en cuestión tanto en las nuevas "implementaciones" (Nicaragua, por ejemplo), como en el rechazo del sentido común. Allí donde unos hacen de Cristo el Juan Bautista de Karl Marx (los cristiano-marxistas), otros oponen Cristo a Marx (Walesa o Clavel). Allí donde unos justifican la "Inquisición" con la promesa del "Paraíso", otros delatan el "paraíso de la Inquisición", la mentira y la opresión<sup>393</sup>. Allí donde unos luchan por liberarse de la opresión totalitaria, otros luchan por implantarla a nombre de la liberación... y "movimientos que se dicen cristianos reducen

---

*Traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses.* Paris, Hachette, 1976, y, del mismo autor, *Les origines intellectuelles du leninisme.* Paris, Calmann-Lévy, 1977.

<sup>391</sup> Cf. R. Aron, *Plaidoyer pour une Europe décadente*, p. 162.

<sup>392</sup> Cf. M. Clavel, *Dieu est Dieu, Nom de Dieu!*, p. 109. En otra parte, este mismo autor constata que "el Gulag es exigido por la metafísica marxista, la que es ella misma una exigencia de la actitud existencial y fundamental de ese joven hegeliano, de Marx mismo en relación a Dios mismo". Cf. *Deux siècles chez Lucifer*, p. 229.

<sup>393</sup> Véase las importantes declaraciones del filósofo polaco Leszek Kolakowsky (expulsado del P.C. polaco en 1966, y de la Universidad de Varsovia en 1968), en *L'Express*, 30 de agosto al 5 de septiembre de 1980, pp. 97-103.

la noción de 'salvación' a la de 'liberación' en el sentido comunista"<sup>394</sup>, de la que, se lo quiera o no reconocer, la Unión Soviética se ha convertido en el agente promotor por excelencia desde la Revolución de Octubre de 1917.

Refiriéndose a la "jornada de trabajo" y a la "rapacidad" capitalista tendiente a obtener una plusvalía cada vez mayor, Karl Marx, en el Libro Primero del *Capital*, habla de "Rusia como el liberador del mundo" que legalizó la relación servil bajo el pretexto de abolir la servidumbre" (!)<sup>395</sup>. Marx no sospechaba entonces (1867) hasta qué punto él contribuiría a "profundizar" "científicamente" esa legalización, así como la relación servil misma. A tal punto fue ésta "profundizada", que de simple servilismo se iba a poder convertir, gracias a Marx, en *opresión* totalitaria.

---

<sup>394</sup> Cf. *Ibid.*, p. 103.

<sup>395</sup> Cf. *Capital*. Moscú, Progress Publishers, 1965, p. 237.

## EPILOGO

### EL MARXISMO LATINOAMERICANO

En sus experiencias actuales<sup>1</sup>, el marxismo latinoamericano ha tenido fundamentalmente dos fuentes: una más bien política: el comunismo soviético; la otra más bien intelectual: la literatura neo-marxista de post-guerra y las Universidades europeas (la de París muy especialmente). La primera es político-ideológicamente originaria, la segunda es, si se quiere, tardía. Aquella ha como agotado su dinamismo y su capacidad inspiradora; ésta está tal vez en su cenit. Más aún: la segunda ha tendido de alguna forma a interpelar a la primera, y aun a veces a cuestionar su vigencia. En lo fundamental, sin embargo, no ha dejado de darse una cierta convivencia y convergencia, más allá de las oposiciones.

Podría hablarse aquí de una doble y complementaria expansión: la expansión política y la expansión ideológica. Es en ambas perspectivas que deben situarse la variedad de formas y planos en que se ha expresado el marxismo en América Latina, desde los partidos comunistas y Cuba a la guerrilla (rural y urbana) y la protesta universitaria, pasando por los otros grupos políticos marxistas (socialistas en particular), el sindicalismo marxista, la vía chilena hacia el socialismo<sup>2</sup>, Nicaragua, el "dependentismo" economicista y el "liberacionismo" político-teológico<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> En este sentido, la difusión de ideas marxistas en el origen de los movimientos obreros latinoamericanos, hacia fines del siglo pasado, nos parece sin gran impacto en la evolución ulterior a los años veinte. (Salvo algunos casos, como el del Partido Socialista chileno).

<sup>2</sup> Habría que agregar aquí la irrupción maoísta en los partidos comunistas (particularmente importante en Perú) y el trotskismo de la 4a. Internacional. Cfr. Robert J. Alexander, *Trotskyism in Latin America*. Stanford (Calif). Hoover Institution Press, 1973.

Si la expansión intelectual ha obedecido primero al dinamismo propio de la idea —y sólo en un segundo momento al dinamismo “misional” de los “iniciados” criollos—, la expansión política, al revés, se ha visto estratégicamente impulsada a partir sobre todo de 1955 (Conferencia de Bandung) en que el apoyo soviético a la “liberación” de las Colonias se va a ampliar progresivamente al apoyo general a cualquier movimiento de “liberación” que apunte, en el Tercer Mundo, a destruir el orden “burgués” y a cortar las cadenas del “imperialismo”. Este apoyo (y la consiguiente expansión que comporta) fue luego ratificado por la Unión Soviética en la Conferencia de El Cairo en 1957, así como por el XXI Congreso del Partido Comunista Soviético, en 1959<sup>3</sup>.

En este impulso, así como en todo el abanico de posiciones y formas en que se ha expresado el marxismo latinoamericano, ha habido hasta hoy (1981) una constante y, si pudiera decirse, un “permanente”: los partidos comunistas y su reivindicación (olímpica) de ser la encarnación de la ortodoxia y la vanguardia revolucionaria. Al mismo tiempo, no escapa a cualquier observador imparcial ni el estancamiento político del dinamismo comunista (no del dinamismo marxista considerado *in genere*) (!), ni sus tensiones internas y externas.

De hecho, luego del fracaso de la política de “frentes populares” (hacia fines de la década del 40, coincidente con la “guerra fría”), los partidos comunistas de América Latina, más que promover nuevas políticas o anticiparse a acontecimientos previsibles, no han dejado de operar como “cajas de resonancia” de Moscú, y, en el mejor de los casos, de acoplarse a la “novedad revolucionaria” (caso de la guerrilla en general) o al “carro de la victoria”, en Cuba hacia 1961 y hoy en Nicaragua.

En el mismo sentido, los comunistas latinoamericanos —por su “moscovismo” primario— no sólo han sido incapaces de “vibrar”... con los cantos de sirena del “eurocomunismo”, sino que han carecido del mínimo de imaginación para implementar su *aggiornamento* político y doctrinal. Los brotes “eurocomunistas” que han surgido débilmente entre las juventudes comunistas (la de Chile

<sup>3</sup> Cf. Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 171-174.

por ejemplo) no llegan en general a inquietar políticamente a los “guardianes de la ortodoxia”, responsables de la orientación partidaria y de preservar el cordón umbilical con Moscú. Por otra parte, aún si no es descartable la posibilidad de una estrategia propiamente comunista de guerrilla (urbana o rural), o simplemente terrorista<sup>4</sup>, las formas de apoyo comunista a la guerrilla (cuando se dieron) de los años sesenta parecen hoy superadas. Finalmente, frente a la “renovación” “cristiana” del marxismo, los comunistas casi ni se atreven a esgrimir el “dogma” para contrarrestar el manifiesto influjo de quienes le han dado al ideario de Marx un nuevo vigor. Podría decirse que los comunistas siguen atónitos este desarrollo toda vez que no se desentienden olímpicamente de él.

Las tensiones externas del comunismo no van más allá del campo que cubre la exigencia táctica o estratégica de salir del atolladero (Chile o Uruguay), o de establecer alianzas que los lleven a la larga a controlar el poder estatal sirviéndose de la ingenuidad de los “Compagnons de Route” (Compañeros de Camino).

A partir de esta exigencia, los comunistas se mueven hoy entre la “tentación” (!) violentista y la estrategia del “frente amplio” (según el modelo uruguayo), en la que los políticos de inspiración cristiana aparecen a menudo como aliados privilegiados (de circunstancia por supuesto...) (!).

A mediano o largo plazo, es probable que la “conducta” de los comunistas franceses en el Gobierno Mitterrand pueda ofrecer a sus congéneres latinoamericanos un modelo operacional, y acreditar al mismo tiempo, si no una vocación democrática (tan difícil de simular) (!), cuando menos una cierta racionalidad (y moderación) funcional<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Caso muy particularmente del Partido Comunista chileno que acaba de acordar una estrategia de violencia terrorista.

<sup>5</sup> Algo de esto se dio en Chile durante la Unidad Popular. Cf. Fernando Moreno, *Le Chili d'Allende: réalité et mythe*. En: “Panorama Démocrate Chrétien” (Roma), No. 4, 1973.