

Cuadernos del Sur

Número 8 ■ Octubre de 1988

Tierra  fuego
del

CUESTIONES MARXISTAS DISPUTADAS *

*Entrevista de V. Mikecin
con Adolfo Sánchez Vázquez*

¿Qué significa en tu opinión la tesis comúnmente admitida de que el pensamiento de Marx es un pensamiento de su época?

Si parafraseando a Hegel decimos que todo pensamiento es el pensamiento de su época expresado en conceptos, esto se aplica justamente a Marx. Su pensamiento sólo puede entenderse en estrecha relación con su tiempo, es decir, históricamente. Pero ¿de qué tiempo se trata? Marx piensa ante todo la realidad capitalista de su época: incipiente, en Alemania; inmadura, en Francia; y desarrollada en Inglaterra. ¿Significa esto que Marx, como teórico del capitalismo, queda anclado en el siglo XIX? Sabemos que ésta es una de las objeciones más fuertes de sus adversarios ya que, de ser válida, lo anularía como teórico del capitalismo y de la revolución. Pero el pensamiento marxiano no se deja encerrar en esta división de siglos. Marx es sobre todo el pensador que pone al descubierto la estructura fundamental del sistema capitalista, las contradicciones antagónicas entre el capital y el trabajo asalariado, el secreto de la explotación capitalista, y todo ello sin desconocer las peculiaridades del capitalismo en nuestro tiempo, rebasa el marco de su época. En este sentido pertenece a un período histórico y social que todavía no ha recorrido totalmente su ciclo. La época teorizada por Marx no aprisiona su pensamiento. Pero, ciertamente, su relación con su tiempo tiene que ser reconsiderada desde nuestra época. Y, al hacerlo, tendremos que reconocer que en el pensamiento marxiano coexisten lo que sobrevive y lo caduco, lo que rebasa su tiempo y lo que hoy tropieza con límites insuperables.

¿Se trata de un pensamiento superior respecto a otras corrientes filosóficas e ideológicas?

Se trata, en verdad, de un pensamiento superior en el sentido que interesa específicamente a Marx: el de la transformación radical del mundo del hom-

* Reproducido de Cuadernos Políticos N° 42 - México - 1985

bre, de la que es elemento esencial el análisis de las posibilidades, objetivamente fundadas, de esa transformación. En este sentido, sin negar el papel de otras corrientes del pensamiento, ninguna aporta una contribución comparable a la de Marx. En esta contribución reside su superioridad. Y no es casual el hecho generalmente admitido de que en toda la historia del pensamiento no se encuentre una teoría que haya tenido una influencia práctica tan extensa y profunda como la de Marx. Para encontrar algo semejante, habría que salir del marco propio del pensamiento conceptual, racional, y buscarlo en doctrinas religiosas, como las de Cristo, Mahoma o Buda. Ahora bien, en un plano propiamente filosófico no ha habido ni hay en la actualidad un pensamiento que pueda comparársele.

¿Significa esto que se trata de un pensamiento insuperable de nuestro tiempo (como decía Sartre en su Crítica de la razón dialéctica)?

No creo que pueda hablarse de un pensamiento insuperable, entendiendo éste en su justo sentido: como un pensamiento cuyas verdades sean absolutas (como sucede con las proposiciones matemáticas o lógico-formales). Ahora bien, como pensamiento de nuestra época y, por tanto, de una realidad y una praxis históricas, el pensamiento de Marx no puede dejar de ser negado y superado. ¿Qué quedará del pensamiento marxiano —basado en el paradigma de la producción—, cuando se llegue a una sociedad superior, en la que domine —como se dice en *El Capital*— como esfera propiamente humana, la de la libertad, justamente la esfera que está más allá de la necesidad del trabajo, de la producción material? ¿No tendrá que ser superado ese paradigma teórico de la producción puesto que lo será por la propia realidad? Sin tener que esperar a ese futuro todavía lejano, hay que reconocer hoy día que una serie de tesis de Marx han sido y han de ser superadas. Naturalmente, el grado de superabilidad del pensamiento marxiano es histórico también. Pero en tanto que la explotación y enajenación inherentes al capitalismo se mantengan, el pensamiento de Marx como pensamiento de la emancipación y desenajenación sigue siendo irrebasable. Lo es también en el sentido de Sartre en cuanto que hoy no es posible pensar y actuar socialmente sin referencia a Marx. Pero nada de esto significa que sea asimilable a un corpus irrebasable de verdades absolutas. Sólo un pensamiento —como el teológico— que por su propia naturaleza rechaza medirse con la realidad puede pretender ser insuperable. Lo cual no quiere decir que ignoremos que cierto marxismo, dogmático, contrario al pensamiento de Marx, se considere a sí mismo irrebasable.

¿Qué aspectos del pensamiento de Marx pueden retenerse como más vitales y más fecundos para un análisis actual?

En primer lugar, está la revolución que opera en la historia de la filosofía al concebir el mundo no sólo como objeto a transformar, sino también al transformar la función misma de la teoría al integrarla como momento esencial de la actividad práctica, transformadora, revolucionaria (o *praxis*). En segundo lugar, está su concepción materialista de la historia que ha permitido fundar y desarrollar las ciencias sociales e históricas y, con ello, proporcionar las categorías y el método necesarios para los análisis concretos que han de permitir fundar las acciones objetivas y racionales de los hombres. En tercer lugar, tenemos el descubrimiento de las leyes del modo de producción capitalista y con ellas el secreto de la explotación del trabajo asalariado, lo que ha permitido elevar la conciencia y organización de las clases trabajadoras. En cuarto lugar, el haber mostrado el papel de la enajenación en la sociedad moderna que hoy se confirma plenamente al extenderse de la esfera de la producción a la del consumo con la consiguiente manipulación de las necesidades hasta en los estratos más íntimos y profundos del individuo. Con base en estos descubrimientos, tenemos en quinto lugar la fundamentación de la necesidad y posibilidad históricas del tránsito a una sociedad superior o “asociación libre de productores” en la que los hombres sean los verdaderos dueños de su destino. Finalmente, sigue aún más viva que nunca la exigencia de someter a una crítica incesante –como pensaba y lo hacía Marx– todo lo existente, incluyendo por supuesto en nuestra época lo que se piensa y se hace en su nombre. Estos aspectos del pensamiento marxiano hay que considerarlos vigentes y fecundos para todo análisis social en nuestro tiempo y, en consecuencia, para elevar la conciencia y la acción en toda transformación revolucionaria de la realidad. No es casual que los revolucionarios de América Central se apoyen hoy en estos aspectos más vitales del pensamiento de Marx.

¿Cuáles son hoy día los puntos (tesis, conceptos) caducos, inadecuados o superados del pensamiento marxiano con respecto a las exigencias de nuestro tiempo?

Hay ciertamente aspectos del pensamiento marxiano que, medidos con la vara de nuestro tiempo, resultan caducos, inadecuados o superados. Y forzosamente ha de haberlos si se considera su carácter histórico, su atención sobre todo al desarrollo del capitalismo europeo. Algunos de esos aspectos fueron corregidos ya por el propio Marx o pueden corregirse a partir de su pensamiento. Otros, siendo caducos e inadecuados, los mantiene hoy cierto marxismo contra la realidad misma, razón por la cual es importante mostrarlos para ser fieles a Marx (no a su letra sino a su espíritu). Entre esos aspectos caducos inadecuados o superados, podemos citar: primero, el tributo que Marx rinde a la filosofía hegeliana de la historia al postular cierta racionalidad universal

que se ejecuta sobre todo en Europa, como centro de la historia, frente a los "pueblos sin historia", y que encarna una clase social particular (ayer la burguesía; hoy el proletariado). Esta concepción que une a su universalismo cierto finalismo (la marcha inexorable de la historia hacia un fin), y que el propio Marx corrigió en los últimos años de su vida en su correspondencia con los populistas rusos, reaparece en cierto marxismo contemporáneo que postula unas leyes universales de la historia que garantizarían la marcha inevitable hacia el socialismo. Este aspecto del pensamiento de Marx es a mi modo de ver uno de los más inadecuados. Tampoco es aceptable hoy la confianza de Marx en el potencial revolucionario de la clase obrera occidental y, por tanto, en su inmunidad al virus ideológico burgués; este optimismo de Marx no se ha justificado, sobre todo en los últimos decenios. De modo análogo, la sobreestimación del papel de las fuerzas productivas hoy resulta cuestionable ya que por un lado, no toma en cuenta suficientemente su tremendo poder destructivo y, por otro, entraña cierto economicismo que, durante largas décadas, ha dominado en el marxismo. Son notables igualmente las limitaciones del pensamiento marxiano —explicables tras los excesos imaginativos del socialismo utópico— en la caracterización de la sociedad futura y, sobre todo, en los problemas de la transición que Marx sólo concibe —coherente— como transición del capitalismo al comunismo y no como transición al socialismo, que es justamente lo que ha planteado la experiencia histórica. Finalmente, la prioridad del dominio de clase hace que en el pensamiento marxiano se desdibuje la existencia de otras formas de dominación —nacional, racial, sexual o étnica— que cobran gran importancia en nuestra época: Cierto es también que hay toda una serie de exigencias actuales a las que sería ocioso e injusto tratar de encontrar respuesta en Marx, por la sencilla razón de que no podía ni tenía por qué darlas en su tiempo. Por ejemplo, el problema de la acumulación originaria (del que Marx se ocupó con respecto al capitalismo) no existía ni podía existir para él en el socialismo, tomando en cuenta lo que entendía por período de transición al comunismo.

¿En dónde se siente más el estancamiento del pensamiento marxista?

Cuando se habla de estancamiento del pensamiento marxista, conviene fijar sus límites. Ha habido largos años —sobre todo bajo la égida del stalinismo— no ya de estancamiento sino de verdadera esclerosis. Lo que pasaba por pensamiento marxista era sólo la adhesión formal a Marx que ocultaba la justificación ideológica de una práctica política. Esta situación cambia —en grado menor en los países socialistas, mayor fuera de ellos— en la década de los sesenta. Es entonces cuando se siente la necesidad de recuperar la teoría marxista y de enriquecerla para hacer frente a nuevos y grandes problemas: cambios en la naturaleza del capitalismo, del imperialismo y del Estado bur-

gués, revolución científico-técnica, amenaza de guerra nuclear, irrupción en el escenario histórico de los pueblos del llamado Tercer Mundo, naturaleza de las sociedades del “socialismo real” y de las nuevas revoluciones (yugoslava, china, vietnamita, cubana, nicaragüense), estrategia revolucionaria en los países capitalistas desarrollados, etcétera. La recuperación y el enriquecimiento de la teoría marxista, no obstante las esperanzas suscitadas por el XX Congreso del PCUS, siguen tropezando con graves obstáculos en los países socialistas. La condena del “pluralismo” ahoga toda posibilidad de confrontación seria de ideas (con la excepción de Yugoslavia). Sin embargo, el pensamiento marxista ha logrado desarrollarse en Occidente, en algunos países del Tercer Mundo y, en ocasiones, escapando al rígido control, en los países socialistas en los más diversos campos: filosofía, materialismo histórico, economía, teoría política, estética, teoría de las ideologías, etcétera. Se establece así un claro contraste entre este florecimiento y el estancamiento de ayer (y de hoy en las regiones en que sigue reducido a la simple justificación ideológica de una práctica política burocratizada). Ahora bien, no obstante lo que se ha recuperado y avanzado en el terreno teórico en estos dos últimos decenios y medio, hay que reconocer: primero, que el pensamiento marxista se halla a la zaga con respecto a las exigencias que antes hemos señalado de la realidad actual; segundo, que este auge de la teoría (pese a sus limitaciones) no se encuentra justamente vinculado con la práctica: con los movimientos políticos y sociales y, en particular, con los partidos que se consideran marxistas, o marxistas-leninistas. La teoría se desenvuelve en muchos casos por el cauce de un marxismo académico y los partidos a su vez se muestran, en muchos casos, indiferentes a la teoría o se conforman con una papilla teórica compatible con las exigencias inmediatas de un pragmatismo político. Pero, en verdad, tanto si la teoría se aparta de la práctica como si ésta deja de enriquecerse con ella, el marxismo se ve afectado negativamente, puesto que sólo existe propiamente en la unidad de una y otra. Ahora bien, el problema no tiene una solución fácil, porque si la práctica revolucionaria necesita de la teoría para desarrollarse, la teoría sólo puede alcanzar su significado práctico, revolucionario, en relación con la actividad práctica, revolucionaria de las masas. Por tanto, la falta de esta práctica no puede dejar de limitar —e incluso estancar— a la teoría.

Ante tantísimas “definiciones” del pensamiento marxiano y marxista, ¿en qué consistiría la diferencia específica de este pensamiento? Una de estas definiciones afirma que el pensamiento marxista es el pensamiento de la revolución.

Yo creo que lo que lo caracteriza es ser ante todo un pensamiento emancipatorio. Sin partir de esta premisa fundamental no puede entenderse el pensa-

miento marxista. Pero, siendo fundamental, no basta para distinguir al marxismo, pues doctrinas emancipatorias han existido desde hace siglos. Sin remontarnos a los viejos proyectos de salvación de las religiones, basta recordar las doctrinas socialistas y comunistas contra las que él reaccionó justamente por su utopismo. El segundo rasgo esencial, y éste sí es distintivo, es que su contenido liberador se funda en una teoría de vocación científica, racional que descubre la necesidad histórica y la posibilidad de la realización del proyecto emancipatorio marxista. Ciertamente, la teoría no funda la inevitabilidad o fatalidad, pero sí la posibilidad y viabilidad, de que ese proyecto se realice, dadas determinadas condiciones que toca a la teoría esclarecer. Y, en tercer lugar, se trata de una teoría que no se limita a dar razón, a interpretar la realidad, a mostrar la necesidad y posibilidad del cambio social sino que por su función práctica se integra en ese proceso de realización, en estrecha unidad con la práctica. De estos tres rasgos son los dos últimos los que distinguen específicamente al pensamiento marxiano y marxista de cualquier otro (idealista, científica, religioso, reformista, utópico o humanista abstracto). Ahora bien, en cuanto que la sustancia de esta definición está en el momento práctico, transformador del mundo, es decir, revolucionario, es legítimo definir ese pensamiento como pensamiento de la revolución.

Pero al decir revolución, ésta no debe ser reducida a la pura y simple revolución política, a la cuestión de la toma del poder, etcétera. Marx habla por ello de la revolución social que engloba la totalidad de la vida del hombre; esto es: todo el ser social.

Aclaración muy pertinente. Ciertamente, ya desde sus trabajos de juventud, Marx estableció claramente esta distinción al afirmar que no podían confundirse la emancipación política y la emancipación social, humana. Más tarde precisa esta distinción al delimitar las relaciones entre revolución política y revolución social. Ambas son indisociables, pues para Marx la revolución política (como toma del poder político por la clase obrera) sólo es el primer paso o condición necesaria para iniciar la revolución social, entendida como cambio radical de toda la estructura social. La revolución que se reduce a su contenido político no hace más que conservar en otra forma la enajenación propia de todo poder estatal. Ahora bien, la revolución política sólo puede contribuir a superar esa enajenación y a desembocar, por tanto, en una verdadera revolución social, si al mismo tiempo el nuevo poder político prepara las condiciones para su propia extinción. Ya la experiencia histórica de la Comuna de París, a través de las medidas adoptadas por el nuevo Estado, le había permitido a Marx ver cuál es el tipo de Estado que lejos de cerrar, abre el paso a una revolución social. O también —dicho con palabras del propio Marx: se trata de la diferencia entre la “revolución social que conserva

su alma política” (que mantiene y refuerza el Estado) y la “revolución política cuya alma es social” (o sea: aquella cuyo Estado prepara las condiciones, con su gradual extinción, para que la sociedad sea dueña de su destino). Las revoluciones de nuestro tiempo que conservan su “alma política” y con ella la absorción de la sociedad por el Estado, reafirman la necesidad de la distinción marxiana entre una y otra revolución, y de reservar la expresión de “revolución social” para aquella que cambia todo el ser o estructura social.

En la concepción de Marx de la primera fase de la revolución el sujeto revolucionario de masas es el proletariado (la clase obrera); ¿es sostenible y válida hoy (y en qué sentido) esta tesis de Marx?

Para responder a esta importantísima cuestión no hay que atenerse literalmente a los textos de Marx sino atender ante todo a la experiencia histórica. Algunos han pretendido liquidar la cuestión afirmando lisa y llanamente que el proletariado es una invención de Marx, lo cual no es totalmente falso si se quiere decir que inventa o construye su concepto, entendiendo con él la clase social constituida por los individuos (obreros) que para subsistir se ven obligados a vender su fuerza de trabajo. Pero, ciertamente, es falso, si se dice —y es lo que se quiere decir— que el concepto marxiano de proletariado no responde a la realidad. Ahora bien, cualesquiera que sean sus modalidades específicas desde Marx a nuestros días, el proletariado existe efectivamente justamente porque existe el capitalismo con su terrible realidad. Una vez precisado esto, abordaremos la cuestión del proletariado como sujeto revolucionario, según Marx. En un sentido u otro, con uno u otro fundamento, lo cierto es que Marx ha visto en el proletariado al sujeto revolucionario por excelencia. Primero trató de fundar esta tesis filosófica e históricamente en sus trabajos de juventud; más tarde, en su madurez, la fundamentó por la posición que el obrero ocupa en el sistema de producción capitalista. Pero considerar la naturaleza revolucionaria de la clase obrera exclusivamente por su posición económica, es caer en un economicismo que el propio Marx trató de superar al mostrar que la clase obrera sólo se constituye propiamente como tal a través de un proceso histórico de luchas, aunque su condición de *clase en sí* se halle determinada en definitiva por su posición económica. Ahora bien, Marx no se ha limitado a sostener la naturaleza revolucionaria de la clase obrera, sino que la ha convertido en el sujeto único revolucionario (*Manifiesto*) aunque en escritos posteriores (particularmente en aquellos en los que analizó la experiencia revolucionaria del 48 en Francia), ha reconocido el papel revolucionario de otras clases (y especialmente, la de los campesinos). Pero mientras que estas clases pueden actuar revolucionariamente en ciertas circunstancias históricas, la clase obrera es para Marx por su posición económica, histórica

y social la única clase revolucionaria. Reconsiderando esta tesis a la luz de la experiencia histórica de nuestro siglo puede afirmarse que la clase obrera es *potencialmente revolucionaria* y que una serie de experiencias históricas (revoluciones rusas de 1905 y 1917, revoluciones europeas —alemana y húngara— de los veinte, huelgas generales posteriores en Italia, España, Francia, etcétera) demuestran que ese potencial se realiza en ciertas condiciones históricas. Pero la experiencia demuestra también que, durante los últimos decenios, en los países capitalistas más desarrollados —Estados Unidos, Inglaterra, Alemania Federal—, ese potencial no se realiza y, por el contrario, se produce cierta integración de la clase obrera en el sistema capitalista. Esto puede explicarse por diversos factores que Marx no tomó —o no pudo tomar— en cuenta: la influencia de la elevación del nivel de vida en su desmovilización revolucionaria y la penetración de la ideología burguesa —particularmente a través del reformismo socialdemócrata— en la clase obrera, etcétera. En consecuencia, la tesis marxiana de la clase obrera como sujeto revolucionario no puede aceptarse en términos absolutos a menos que se acepte una determinación directa de la política por la economía, o de la conciencia de clase por la posición económica. La validez de esta tesis es relativa si se tiene presente que el potencial revolucionario de la clase obrera— si bien no puede desaparecer mientras subsista el antagonismo fundamental entre capital y trabajo asalariado, inherente al sistema capitalista— sólo puede realizarse temporalmente, en condiciones históricas y determinadas.

¿Se puede hablar de nuevos sujetos de la revolución socialista, ya sea en los países capitalistas altamente desarrollados, ya sea en los países del llamado Tercer Mundo?

Si la tesis marxiana de la clase obrera como sujeto revolucionario debe ser reducida a sus justos límites (como clase potencialmente revolucionaria), la tesis de su centralidad o exclusividad revolucionarias no puede considerarse hoy válida, si es que alguna vez lo fue. Así lo confirma la historia real. Incluso en las revoluciones proletarias nunca tuvo ese papel exclusivo, incompartido. En la Revolución Rusa de 1917 el proletariado sólo pudo cumplir su papel revolucionario en alianza con los campesinos y en la Revolución China, tras el fracaso de la revolución proletaria de 1927, el sujeto revolucionario central fueron los campesinos; en la Revolución Cubana (a la que la clase obrera se incorporó tarde) se contaban entre los sujetos revolucionarios los estudiantes y la pequeña burguesía. En la actualidad, en los países capitalistas desarrollados, particularmente en los europeos, han surgido nuevos sujetos que si bien no luchan claramente por una perspectiva socialista se definen como anticapitalistas: son los movimientos feministas, nacionales, ecologistas y pacifistas. Estos nuevos sujetos no se identifican con un partido

determinado ni tienen un determinado carácter de clase, pero en cuanto que responden a antagonismos engendrados por el capitalismo son también sujetos políticos revolucionarios en la lucha anticapitalista. Como movimientos que son rebasan —en su acción— los límites de clase y partido. Esto, que constituye su fuerza, constituye también su debilidad ya que carecen de la cohesión y estabilidad tan necesarias en la lucha revolucionaria. En cuanto a los países del Tercer Mundo, las luchas actuales —en Centroamérica por ejemplo— demuestran que el sujeto revolucionario no es la clase obrera, sola o en alianza con los campesinos, sino que es un bloque o frente amplio de obreros, campesinos, intelectuales, estudiantes, comunidades indígenas que forman —sin un significado populista— el pueblo en armas. Al igual que los movimientos sociales de los países capitalistas desarrollados, este sujeto rebasa los límites de clase, pero a diferencia de ellos tiene su expresión política organizada (como el FMLN en El Salvador o el FSLN en Nicaragua). Este nuevo sujeto revolucionario es el que libra la lucha popular contra el imperialismo que explota a la nación y contra la oligarquía que —como testaferro del enemigo exterior— explota internamente al pueblo (en El Salvador) o pretende volver a explotarlo (en Nicaragua). Puede hablarse, por tanto, con base en la experiencia de nuestro tiempo, de nuevos sujetos en la lucha anticapitalista tanto en los países altamente desarrollados como en los países del llamado Tercer Mundo.

¿Qué consecuencias tiene todo esto para la forma-partido? ¿Cómo afecta sobre todo a la teoría leninista clásica del Partido?

Es bien sabido que Marx consideraba que el protagonista revolucionario fundamental era la clase; sin embargo, no dejó de subrayar por ello el importante papel de los partidos obreros —así en plural— en la lucha por el socialismo y, dentro de ellos, el papel de los comunistas por su superioridad teórica y práctica frente a los demás partidos, como se dice en el *Manifiesto*. Pero es bien sabido también que la teoría del partido revolucionario fue elaborada por Lenin, particularmente en *¿Qué hacer?*, y que sus principios organizativos —dejando a un lado en este momento las aberraciones stalinistas— son los que han dominado siempre en el movimiento comunista mundial y siguen dominando en gran parte todavía. Sin embargo, no obstante la pretensión de universalidad teórica y práctica de la teoría leninista del partido, esa pretensión es hoy menos válida que nunca. Tres limitaciones fundamentales, de origen, la invalidan. En primer lugar, su dependencia de las circunstancias históricas concretas en que surgió; segundo, la separación entre teoría y práctica en que reposa, ya que entraña la dualidad del que sabe (el partido) y de las masas necesitadas de ese saber que sólo puede ser llevado a ellas desde fuera, desde el partido; tercero, el predominio del centralismo sobre la de-

mocracia interna; su verticalidad y monolitismo que impiden respectivamente la participación de la base en la elaboración y control de las grandes decisiones, la circulación horizontal de ideas e informaciones y el libre juego de tendencias (no de fracciones) dentro del partido. Como demuestra claramente la experiencia histórica de más de medio siglo, esta forma-partido impide las justas relaciones entre la dirección del partido y la base, y entre el partido y las masas. Pero la forma-partido sigue siendo necesaria a condición de que tanto sus dirigentes como el partido en su conjunto comprendan, como decía Marx, que los "educadores también deben ser educados". Lo cual significa igualmente: que el partido no puede considerarse como un fin en sí mismo sino como un medio en las luchas de clase o populares. Ello significa también que por ser un instrumento inseparable de cierta estrategia, no puede existir una forma-partido universalmente válida para todos los tiempos y todas las situaciones históricas.

El problema clave del periodo de transición es, sin duda alguna, el problema del Estado. Sobre esto, ya sea en el pasado o el presente, reina una verdadera confusión en la teoría marxista. La praxis enseña que en la mayor parte de los países que han seguido la vía de la transformación socialista, el "Estado socialista" se refuerza, mientras que –según las enseñanzas del marxismo de Marx y Engels– debía comenzar a desaparecer. ¿Qué piensas acerca de todo esto?

Ciertamente, la falta de una teoría elaborada del Estado en Marx ha dado lugar a una confusión y contraposición de interpretaciones, particularmente en torno a los problemas de las relaciones actuales entre Estado y sociedad civil, autonomía del Estado, estrategia revolucionaria frente al Estado democrático-burgués, etcétera. Pero, con todo, no obstante las carencias de Marx y Engels y de las actuales concepciones marxistas del Estado, ciertos rasgos esenciales de él propuestos por Marx y Engels y adoptados por Lenin (en

El Estado y la revolución) mantienen su vigencia. Estos son: 1] el Estado es siempre un Estado de clase (por tanto, su autonomía por grande que sea, es relativa); 2] el Estado es también siempre (aunque no se reduzca a esto) un aparato coercitivo y, como tal, es la esfera de la "no libertad"; 3] la conquista de la libertad en una sociedad superior exige que el Estado traspase sus funciones a la sociedad (autogestión cada vez más generalizada); es decir, que se extinga o desaparezca gradualmente. Y 4] en la fase de transición, el Estado socialista lejos de reforzarse como tal debe preparar las condiciones de su desaparición. Ahora bien la experiencia histórica demuestra que los "Estados socialistas" lejos de preparar su extinción, se han reforzado como Estados. Justamente en torno a esta cuestión reina la mayor confusión. Si se tienen presentes las enseñanzas de Marx, particularmente las que conta-

giaron con su libertarismo al Lenin de *El Estado y la revolución*, ¿hasta qué punto puede aceptarse ese reforzamiento del Estado que suele justificarse por las circunstancias concretas que han seguido a la conquista del poder: agresiones externas e internas constantes por parte del capitalismo? Tales agresiones sirvieron de base a Stalin para considerar —refiriéndose expresamente a Engels— que la tesis marxista clásica de la desaparición gradual del Estado había perdido su validez. Pero la justificación no se detiene ahí, sino que se considera necesario reforzar el Estado en todas las esferas —económica, política, cultural— hasta que la sociedad civil entera acaba por ser absorbida por él. Ahora bien, admitida la necesidad de reforzar al Estado para asegurar la existencia de la nueva sociedad frente a sus enemigos, particularmente externos, ¿por qué ese reforzamiento ha de significar también la exclusión de la democracia y de la autogestión, necesarias para preparar su eventual desaparición? ¿Es forzoso que lo uno niegue a lo otro? Tal es el problema que se plantea hoy a la teoría y a la práctica del socialismo. Creemos que no puede hablarse de una verdadera sociedad socialista si no se atiende a esta dialéctica, hasta hoy inevitable, de reforzamiento y debilitamiento gradual del poder estatal, al ampliar la democracia real y la autogestión. Creo que en ella pensaban Marx y el Lenin de *El Estado y la revolución* al conjugar en la fórmula de “dictadura del proletariado” bien entendida la dictadura (el reforzamiento del Estado en cuanto tal) y la democracia para la mayoría (que entraña el debilitamiento gradual del Estado en favor de la sociedad).

*Hoy, sobre todo en Occidente, tiene lugar una recuperación o animación de la ideología de derecha, de las ideologías y teorías conservadoras, etcétera. Existe un intento de fundar estas ideologías en descubrimientos científicos (por ejemplo, en el campo de la biología, de la antropología física). Se impugna con argumentos “nuevos” la teoría marxista del valor-trabajo. La Iglesia Católica elabora su propia antropología (véase la Encíclica del Papa Wojtila “*Laborem exercens*”) acusando al marxismo de crudo materialismo y economicismo y de infravalorar la personalidad humana, etcétera. En general, se hace un ataque sutil al materialismo histórico, al marxismo. ¿Puedes hacer un breve comentario sobre este fenómeno?*

Trataré de hacerlo centrando mi atención en dos de las cuestiones que estás planteando: la recuperación de la ideología de la derecha y los ataques al marxismo. Ambas cuestiones no pueden ser desligadas puesto que el ataque —burdo o sutil— al marxismo es un componente esencial de la ideología (vieja o nueva) de la derecha. En cuanto al intento de fundarla en la ciencia, y particularmente en la biología, no hay nada nuevo. Recuérdese a este respecto el empeño en fundar biológicamente, en el siglo pasado, las diferencias raciales humanas y, en particular la posición social inferior de los negros y pobla-

ciones aborígenes. En los Estados Unidos se pretendía justificar con ello la esclavitud negra y las matanzas de indios. Por supuesto, todo esto carecía de validez científica. Como no la tiene hoy el intento de apoyarse en la sociobiología para dar cuenta de las diferencias y desigualdades sociales entre los individuos con base a sus diferencias genéticas. Ahora bien, por importantes que sean los factores biológicos que se conocen, la pretensión de atribuir a ellos la división y jerarquización sociales, así como las relaciones de dominación entre clases, razas y sexos, carece de fundamento científico. La "nueva derecha" al hacer suya la tesis de la sociobiología y de cierta antropología física de que el comportamiento social de los hombres está determinado por los genes no hace más que defender el status social de la clase dominante con los argumentos remozados —pero no por ello menos falsos— del biologismo del siglo pasado. En cuanto a los ataques al marxismo como componente esencial de la ideología de derecha y neoconservadora, hay que distinguir los burdos argumentos —como los de crudo materialismo, negación de la personalidad humana, etcétera— que se repiten desde hace más de siglo y medio, argumentos —si así puede llamárseles— que ayer manejó la Iglesia que se alineó con el fascismo en la lucha contra el pueblo español y que hoy, bajo Wojtila, se alinea con el imperialismo yanqui, en la lucha contra la Revolución Sandinista. Pero cierto es también que se hacen ataques más sutiles al marxismo tratando de convencer de la imposibilidad de realizar su proyecto de emancipación y, por tanto, de la inutilidad de todo esfuerzo revolucionario, dada su carencia de fundamento racional, objetivo. Otros ataques —como los de los "nuevos filósofos"— no sólo rechazan la plausibilidad del objetivo emancipador, sino también el carácter mismo del marxismo como pensamiento liberador. Todos estos ataques tienen un denominador común: se trata de desmovilizar a los que luchan por el socialismo. En consecuencia: no deben ser confundidos con las críticas honestas que, dentro del marxismo o incluso fuera de él, se hacen a su teoría y a su práctica, con la sana intención de remover los obstáculos que se interponen en la realización de su proyecto emancipador.

¿Qué piensas sobre la relación entre los aspectos científico e ideológico del marxismo? Tengo presente la vieja controversia en el marxismo de la Segunda Internacional (sobre todo en el austromarxismo) y la polémica reciente, especialmente en el marxismo soviético y en el estructuralismo althusseriano, así como —en parte— en el marxismo italiano y tal vez en México. A mi modo de ver, el marxismo no es ciencia en el sentido tradicional positivista, ni es la ciencia de los positivistas. Pero tampoco es una pura y simple ideología o teoría de la revolución. Sólo artificialmente podemos separar en el marxismo los dos aspectos: científico e ideológico. El marxismo "aplicado", como nuevo método que investiga determinados aspectos del ser social, se desen-

vuelve como determinada ciencia (por ejemplo, la sociología). Pero al mismo tiempo es la teoría de la emancipación y por ello es inseparable de su lado ideológico o de valor.

Totalmente de acuerdo contigo. Ahora bien, aunque este modo de concebir la unidad de los aspectos ideológico y científico está claro en Marx, en la tradición marxista no siempre se ha visto con la misma claridad esa unidad. Tú te has referido, en relación con este problema, al marxismo de la Segunda Internacional. En él ciertamente se daba un cientifismo (o absolutización del aspecto científico) que difícilmente se trataba de conciliar con su aspecto ideológico, que se entendía como un socialismo ético de inspiración kantiana. Pero, desde la publicación de los *Manuscritos del 44*, la unidad volvió a quebrarse, sólo que esta vez con sacrificio del aspecto científico, al absolutizarse el momento ideológico, humanista. Esto se pone de manifiesto sobre todo en las décadas de los cuarenta y cincuenta, en las interpretaciones existencialistas del joven Marx. Cuando ya parecían superadas las viejas concepciones científicas, resurgen en la década del sesenta en parte como reacción frente a la inflación "humanista" extendida a partir del XX Congreso del PCUS. Se separan entonces radicalmente los aspectos ideológico y científico del marxismo para dar una prioridad absoluta a su científicidad. Es lo que sucede en Italia con el marxismo de Galvano della Volpe y en Francia con el estructuralismo althusseriano, cuyas olas rebasan marcos y fronteras hasta llegar, por supuesto, a México. Para Althusser y sus discípulos el marxismo se define ante todo por su carácter científico, razón por la cual lo consideran un "antihumanismo teórico". El humanismo socialista sólo se reconoce como ideología, es decir, separado radicalmente del marxismo como teoría científica. Todo esto viene a enturbiar el sentido mismo del marxismo como fundamento racional (aspecto científico) de su objetivo emancipador (aspecto ideológico). Ahora bien, tanto si se pierde su legitimación científica (lo que sucede no sólo con la inflación "humanista" antes señalada, sino también con el *Dia-Mat* soviético) como si se pierde de vista su aspecto ideológico o de valor (al entender el marxismo en forma científica, positivista) se desune lo que Marx había unido firmemente. Pero sobre esta unidad conviene insistir aunque sea brevemente. Marx hace a la vez ideología y ciencia: ideología en cuanto que el contenido emancipatorio de su pensamiento expresa intereses, ideales o esperanzas de clase, y entraña por tanto ciertos juicios de valor. A este momento ideológico corresponde su proyecto de transformación revolucionaria del capitalismo para llegar a una nueva sociedad: comunista, en su fase superior; socialista, en su fase inferior, de transición. Marx hace ciencia en cuanto que analiza el sistema económico-social que aspira a transformar lo que entraña asimismo una crítica del capitalismo y el esclarecimiento de las condiciones que hacen necesaria y posible (no inevitable) su transforma-

ción. Ahora bien, al estudiar científicamente el capitalismo no lo hace en sentido positivista (separando hecho y valor) sino en función de un proyecto emancipatorio que tiene por valioso. De ahí que concibiera *El Capital* como un estudio científico pero a la vez como un arma crítica y revolucionaria o, con sus propias palabras: como un proyectil arrojado a la cabeza de la burguesía.

¿En qué sentido la filosofía marxista es una filosofía materialista? ¿Qué significa para Marx la defensa del materialismo? ¿En qué consiste el materialismo marxiano comparado con el materialismo tradicional?

La filosofía marxista (o más exactamente: marxiana) es materialista porque postula, como clave explicativa del hombre, de la sociedad y de la historia, la prioridad de la existencia material humana y de sus actividades productivas. Se trata de un materialismo centrado en la transformación material de la naturaleza mediante el trabajo humano, transformación en la que los hombres conocen el mundo y transforman su propia naturaleza. Esta prioridad de las condiciones materiales de existencia del hombre en sociedad no tiene nada que ver con la prioridad ontológica de la materia en sí con respecto al espíritu, de la que habla cierto marxismo, siguiendo a Engels, como "problema fundamental de la filosofía", ni con la prioridad gnoseológica (en el terreno del conocimiento) que el realismo tradicional –y cierto marxismo– atribuye al mundo real con respecto a la conciencia que lo refleja. La defensa del materialismo significa para Marx sostener, frente al idealismo, que las ideas y los conflictos sociales tienen su fundamento último en las condiciones y actividades materiales de los hombres. Y significa igualmente frente al materialismo tradicional que la relación del hombre con el mundo es activa, práctica. Resulta pues que el materialismo marxiano es, ante todo, práctico o praxeológico; es decir, un materialismo centrado en la praxis como actividad transformadora del mundo (natural o social) que es a la vez objetiva y subjetiva, material y consciente. Esta significación práctica o práctica es la que lo distingue del materialismo tradicional que, al ignorar el papel central de actividad práctica, material, admite la prioridad de la materia en sí con respecto al espíritu, o del ser en sí (la materia) con respecto al pensamiento.

¿Por qué has preferido llamar a la filosofía marxiana filosofía de la praxis y no materialismo dialéctico?

La razón es ésta. Aunque Marx no utilizó nunca ninguna de estas dos expresiones, la primera responde más exactamente que la segunda a la médula del pensamiento marxiano. Antes hemos dicho que se trata de un materialismo centrado en la praxis –como lo manifiesta claramente en las

Tesis sobre Feuerbach – en tanto que al materialismo dialéctico le interesa sobre todo –como a la ontología tradicional, prekantiana–, el ser en sí, la materia, aunque a diferencia del materialismo metafísico anterior presente a ésta dialectizada. En cambio, a Marx no le interesa el ser en sí sino el ser mediado por la actividad humana, el ser constituido *en y por* la praxis. Pero no se trata sólo de un cambio de objeto (el ser como praxis) sino de un cambio radical en el modo de hacer filosofía (como elemento teórico de la praxis, puesto que –según Marx– “de lo que se trata es de transformar el mundo”). Por esta doble naturaleza de la filosofía marxiana de justifica plenamente que la concibamos y llamemos filosofía de la praxis y no materialismo dialéctico.

¿Qué has añadido a la concepción de tu libro de 1967 Filosofía de la praxis?

Aunque manteniendo la tesis fundamental originaria del marxismo como “filosofía de la praxis”, en la nueva edición del libro, de 1980 – a la que corresponde la versión serviocroata en Yugoslavia– he introducido algunos elementos nuevos y revisado otros con el fin de acentuar y fundamentar con mayor firmeza el papel central de la praxis. Desde esta perspectiva he reconsiderado –en un nuevo capítulo– la obra teórica y práctica de Lenin, lo que me ha llevado a reafirmar sus inegables méritos en ambos terrenos, pero también a desmistificar su aportación en otros: teoría del partido y posición ambivalente en filosofía. En otro nuevo capítulo (“Conciencia de clase, organización y praxis”) he tratado de establecer las diferencias entre Marx y Lenin en torno a la conciencia de clase y el partido y, con este motivo, he examinado críticamente la teoría leninista de la conciencia exterior a la clase y llego a ciertas conclusiones actuales acerca del partido. En la nueva edición reconozco la importancia de la contribución de los filósofos yugoslavos, particularmente los del grupo “Praxis”, contribución que en 1967 no tuve la oportunidad de conocer.

¿Cómo ves la relación entre el pensamiento de Marx y las diversas (y a veces opuestas) orientaciones del marxismo o en el marxismo de hoy?

Hay evidentemente diversas tendencias en el marxismo de hoy. Todas tienen en común apelar a Marx y hacer hincapié –adecuada, deformadamente o absolutizándolo– algún aspecto del pensamiento marxiano. Hay, en primer lugar, una tendencia objetivista y, en cierto modo, economicista que se remonta al marxismo de la Segunda Internacional, prosigue en el de la Tercera y que, finalmente, se estabiliza en el marxismo soviético actual. Esta tendencia absolutiza los factores objetivos del desarrollo histórico, ciertamente

señalados por Marx, pero sacrifica a ellos la actividad subjetiva, práctica. En el terreno filosófico, esta tendencia se nutre del Engels del *Anti-Dühring* y del Lenin del *Materialismo y empiriocriticismo* y, sobre todo, de la codificación staliniana de las leyes universales de la dialéctica (incluyendo la de la naturaleza) de las que la historia sería un campo específico de su aplicación. Una segunda tendencia, que surge en la década de los treinta con la publicación de los *Manuscritos del 44* de Marx y que llega a las interpretaciones "humanistas" que florecen en las décadas de los cincuenta y sesenta y se extiende hasta nuestros días, absolutiza el componente ideológico, humanista del pensamiento marxiano a expensas de su carácter científico y, en cierta medida, de su contenido de clase, revolucionario. Una tercera tendencia deja a un lado los problemas ontológicos y antropológicos de las dos tendencias anteriores y se centra en una lectura epistemológica de Marx. El marxismo es definido, ante todo, por su "cientificidad" y la "práctica teórica" autosuficiente pasa a ocupar un lugar central. La teoría queda separada de la práctica real, y el aspecto ideológico se desvincula así del aspecto científico. Tal es la tendencia que impulsan Althusser y sus discípulos y que durante la década del setenta se extiende e influye tanto en los países europeos occidentales como en América Latina. Aunque no puede negarse la vinculación de estas tres tendencias con ciertos aspectos del pensamiento marxiano, al poner en primer plano respectivamente, los problemas ontológico, ideológico en sentido humanista abstracto y epistemológico, olvidan o relegan a un segundo plano lo que a nuestro juicio es esencial: la praxis como actividad teórica y práctica, subjetiva y objetiva. Justamente esto es lo que pone en primer plano la tendencia que hemos denominado "filosofía de la praxis" y que, a nuestro modo de ver, es la que hunde más profundamente sus raíces en el pensamiento marxiano. Ahora bien, tratándose en todas las tendencias que hemos señalado de interpretaciones diversas (e incluso opuestas) del marxismo, creo que todo marxista debe reconocer el derecho a su existencia sin que la defensa de una de ellas implique la condena inapelable o su exclusión pasando por encima de la libre crítica y confrontación de tesis y argumentos.

¿Qué piensas acerca del debate actual sobre la "crisis del marxismo"? Verdaderamente, cierto marxismo está en crisis. Pero, desgraciadamente, en crisis está nuestro movimiento, lo que se expresa también en el plano teórico.

Es uno de los debates entre marxistas en los que reina mayor confusión. No está claro qué se entiende por "crisis" del marxismo y, si se acepta su existencia, no se precisa qué marxismo o qué aspectos de él están en crisis. De la crisis se habla sobre todo en Occidente en tanto que en los países del Tercer Mundo y particularmente, en los países —como los de Centroamérica—

ca— que se ven obligados a librarse una lucha directa, armada, contra el imperialismo, no se habla de crisis y los revolucionarios se apoyan en el marxismo para elevar su conciencia y su acción; en los países socialistas y en general fuera de ellos en el movimiento comunista mundial que se atiene a un marxismo institucionalizado en ellos, tampoco se habla de crisis y se la considera simplemente como una invención de la burguesía. Y, sin embargo, son muchos los marxistas que piensan hoy que la crisis de cierto marxismo existe efectivamente. Ahora bien, ¿cómo caracterizarla? ¿Dónde localizar sus efectos? Para entendernos debemos precisar el significado de este término “crisis”. En un sentido general significa, con respecto a un proceso, cierta interrupción o paralización de su desarrollo normal que puede tomar un curso positivo, si se supera la crisis o, en caso contrario, agravarse hasta llegar a su liquidación. Ambas alternativas pueden darse sin que ninguna de ellas esté inscrita inexorablemente en la crisis. El marxismo en su desarrollo histórico ha pasado por una serie de crisis; así ha sido puesto en crisis por el reformismo de comienzos de siglo, el chovinismo de los partidos socialdemócratas nacionales al estallar la primera guerra imperialista y por el stalinismo durante las décadas del treinta al cincuenta. En todas esas crisis se paralizaba el marxismo en cierto aspecto esencial; respectivamente: su estrategia revolucionaria, su internacionalismo y su proyecto liberador. Ahora bien, en cuanto que el marxismo es, en estrecha unidad, una teoría y una práctica, toda crisis en él es a la vez teórica y práctica. Pero lo que pone en crisis al marxismo no radica tanto en su teoría que, comparada con su situación en las décadas anteriores a los sesenta, conoce un auge en todos los campos (filosofía, economía, política, historia, etcétera). Este florecimiento de la teoría es innegable, sobre todo en los países occidentales, aunque sus logros no han influido suficientemente en la práctica política. En términos propiamente marxistas, esto implicaría ya cierta crisis de lo que en el marxismo es fundamental: la unidad de la teoría y la práctica. Pero lo que pone en crisis al marxismo es la práctica, como sucedió en las crisis anteriores: al desviarse el movimiento real hacia el reformismo y el chovinismo; al construirse en nombre del socialismo una sociedad en la que el Estado y el Partido, al burocratizarse, niegan el proyecto liberador y reducen la teoría a una justificación de ese proceso de burocratización. En la actualidad, no obstante las revoluciones en la periferia (China, Yugoslavia, Vietnam, Cuba, Nicaragua) la combatividad esporádica de la clase obrera occidental y las luchas revolucionarias en el Tercer Mundo, el desarrollo del marxismo se halla amenazado: 1) por la imposibilidad hasta ahora de que las sociedades del “socialismo real” transiten *realmente* hacia el socialismo, lo que ha oscurecido la imagen del socialismo a los ojos de amplios sectores de la izquierda y del proletariado occidental; 2) por la ausencia en los países capitalistas desarrollados de una alternativa estratégica viable de los partidos que se consideran marxistas que

permite al proletariado avanzar hacia el socialismo, superando el bloqueo estratégico que representan la vía reformista de la socialdemocracia y la vía insurreccional de la tradición de la Tercera Internacional. En definitiva, lo que pone en crisis a cierto marxismo es la práctica que se desvía del proyecto emancipador, como el reformismo; que niega su esencia en las sociedades que se construyen en su nombre o que se muestra impotente para quebrantar los cimientos de la estructura capitalista en los países más desarrollados. Pero no se trata de una crisis global: el marxismo sigue inspirando la lucha revolucionaria en la periferia y sigue siendo necesario. Hasta hoy, ciertamente no ha surgido ninguna otra teoría que ofrezca una alternativa racional a la necesidad —más imperiosa que nunca— de poner fin al sistema capitalista y de construir una sociedad nueva sin ningún tipo de explotación ni dominación. Y si el marxismo es puesto en crisis por el movimiento real, sólo podrá salir de ella aferrándose a su proyecto emancipador, a su potencial crítico de todo lo existente (incluyendo lo que se hace en su nombre), y restableciendo la unidad de la teoría y la práctica, al fundar ésta sobre una base racional, objetiva, científica. Una salida favorable sólo se podrá alcanzar si se toma conciencia de la crisis, de su verdadero alcance, y si movidos por el proyecto emancipatorio se buscan —en el terreno de la crítica, de la teoría y la práctica—, los correctivos indispensables. Pero con la conciencia también de que, en el futuro, el marxismo nunca estará completamente a salvo de crisis, pues no hay un marxismo puro, incontaminado, inmune a ellas, sino un marxismo que se pone a prueba en cada fase del movimiento real. Las crisis forman parte de su intento de captar lo real y de encauzar su movimiento. Y contra ellas no hay —como demuestra la experiencia histórica— garantías definitivas o de antemano.

¿Podrías dar tu opinión en general sobre las tendencias principales de la investigación marxista en América Latina?

El marxismo en América Latina se ha enfrentado siempre a la necesidad de su aplicación a la realidad específica latinoamericana apoyándose en sus tesis fundamentales y metodología, pero en virtud de cierto eurocentrismo, del que nunca pudo desprenderse totalmente, esa aplicación se vio limitada durante largos años. Es verdad que hasta la década de los treinta, los marxistas latinoamericanos trataban de encontrar la especificidad de la revolución latinoamericana en su carácter antiimperialista y, a la vez, socialista. En esta orientación destacó sobre todo la obra de Mariátegui. Posteriormente, desde mediados de la década de los treinta hasta finales de los años cincuenta, se abandona la búsqueda de lo específico del desarrollo histórico-social y de la realidad de América Latina, y los marxistas latinoamericanos se atienden en general al marxismo eurocentrista de la Tercera Internacional. Este marxismo

se caracteriza por el trasplante mecánico de los análisis de Marx y Engels –en su versión staliniana– de la realidad europea a América Latina. Se hace así un uso acrítico de las categorías del feudalismo, papel histórico de la burguesía industrial, proletariado, vanguardia en sentido leninista, Estado burgués, revolución democrático-burguesa, etcétera. Ignorando el carácter específico del desarrollo histórico, del Estado y de la realidad económica y social, se habla del carácter feudal de la formación social latinoamericana. De modo análogo, ateniéndose al esquema “ortodoxo” de la evolución de los modos de producción, se habla de las etapas inevitables –entre ellas, la de la revolución democrático-burguesa– por las que ha de pasar América Latina. El resultado de esa desvinculación entre la teoría y la realidad, es el estancamiento del marxismo tanto en el terreno teórico como en el práctico-político. Con el triunfo de la Revolución Cubana en enero de 1959, que rompe prácticamente con toda una serie de modelos estratégicos y organizativos, se ponen en cuestión también los enfoques y categorías de la corriente marxista hasta entonces dominante en el continente latinoamericano. Con ese motivo, surgen o se refuerzan las tendencias marxistas que tienen por denominación común su alejamiento e incluso su ruptura con respecto al marxismo de inspiración soviética, aunque la influencia de éste se mantiene en casi todos los partidos comunistas latinoamericanos. Pero entre las viejas y nuevas tendencias destaca por su influencia práctica, revolucionaria, la que se inspira, al promover la lucha armada, en la estrategia de la Revolución Cubana. Desde la década de los sesenta, el marxismo amplía cada vez más su radio de acción: se multiplican las ediciones de la literatura clásica marxista, penetra en las universidades y da lugar a importantes contribuciones, sobre todo en el terreno de la economía política y de la teoría política y social al aplicarse el marxismo a la realidad específica de América Latina. Apartándose del enfoque eurocentrista tradicional, las investigaciones marxistas abarcan una amplia temática que incluye como cuestiones más importantes las siguientes: las etapas históricas del desarrollo social de América Latina desde el pasado prehispánico hasta el presente; las peculiaridades de la expansión capitalista en el continente; la originalidad del capitalismo latinoamericano; las causas del subdesarrollo en esta expansión mundial y de la dependencia respecto del imperialismo; la naturaleza de la revolución en América Latina; la correlación de clases y el problema del sujeto o sujetos de la revolución; la cuestión agraria; el significado del populismo; la caducidad de las soluciones democrático-burguesas y la necesidad de alternativas antiimperialistas y socialistas; la especificidad de los fenómenos supraestructurales (arte, religión, etcétera). Así, pues, todo el cuestionamiento provocado por la Revolución Cubana, así como el auge de las luchas armadas que se extienden por el continente hasta llegar a las de Centroamérica; amén de las derrotas del movimiento popular, particularmente en Chile, comocionan los planteamientos de la tradición marxista de la Tercera Interna-

cional y dan lugar a un replanteamiento de cuestiones básicas del marxismo no sólo en el terreno de la economía y de la teoría política sino también en el campo de la filosofía, la metodología y la teoría de la historia.

Tú te ocupas mucho del problema del arte desde el punto de vista marxista y has escrito muchas páginas sobre el arte y las interpretaciones, tanto de marxistas como de no marxistas, acerca del fenómeno artístico. ¿Cómo ves y aprecias las investigaciones sobre el arte?

Tanto por su cantidad como por su calidad las veo y aprecio favorablemente, pero a condición de que demos a esta expresión “investigaciones marxistas” un significado amplio y no el estrecho y dogmático que tuvo en los tiempos de la llamada “estética del realismo socialista”. La situación en este campo ha cambiado positivamente desde la década de los sesenta. A los nombres de los adelantados de la renovación de la estética marxista —Brecht, Lukács, Fischer, Lefebvre— hay que agregar toda una pléyade de investigadores que hoy no sólo se ocupan de las cuestiones clásicas —condicionamiento social de la obra artística, relaciones entre arte e ideología, o entre arte y política— sino de todo un complejo de problemas relativos al valor estético, a la forma, estructura o lenguaje del arte, entrando así en campos hasta ahora inexplorados por los estéticos marxistas. Personalmente, yo palpo este enriquecimiento de las investigaciones estéticas marxistas, al preparar actualmente la segunda edición de mi antología *Estética y marxismo*, publicada en 1970. La calidad de las investigaciones aparecidas en los países occidentales y en América Latina así como en los países socialistas en la medida en que se sujetan al rígido marco de la estética “realista-socialista”, me obligarán a renovar el material de la edición anterior en más de un 50 %. Pero ello se deberá no sólo a esta riqueza de las investigaciones estéticas en estos dos últimos decenios sino también al manejo, por mi parte, de un criterio marxista más amplio que permitirá incluir textos que no fueron incluidos en la edición anterior.

Comúnmente se habla de estética marxista, y, en el mayor de los casos, en el sentido “tradicional” de la Estética. Es mi opinión, y así piensan también muchos marxistas que se ocupan del arte, no es legítimo hablar de “estética marxista”. La posición de Lukács y, sobre todo, de tantos autores que parten de la filosofía del materialismo dialéctico se encuentra en quiebra (o sea: es errónea). ¿Qué piensas sobre todo esto?

Creo que la respuesta a esta cuestión dependerá de lo que se entienda por “estética marxista” y de lo que aporte Marx en este terreno. En él no encontramos en modo alguno un corpus teórico cerrado que pudiéramos llamar “estética marxista” o más exactamente “estética marxiana”. Lo que hallamos en Marx es un conjunto de ideas, referidas a cuestiones artísticas y literarias, dis-

persas a lo largo de su obra y que él fue elaborando en su tarea de entender y transformar el mundo. Por eso, al libro que escribí hace ya casi veinte años sobre este aspecto de su pensamiento, lo titulé *Las ideas estéticas de Marx*. Son ideas que contribuyen a entender el fenómeno estético en general y el artístico en particular, pero que en modo alguno constituyen una estética marxiana o marxista. Entre esas ideas están: la concepción histórico-social de la relación estética con el mundo y el arte; la formación histórica de los sentidos estéticos; el papel del trabajo en los orígenes del comportamiento estético y del arte; la positividad intrínseca de la creación artística frente a la enajenación del mundo moderno; la vinculación del arte a través de su función ideológica con las condiciones materiales de existencia y las posiciones de clase; la situación del arte (como trabajo productivo) y de la obra artística como mercancía en un modo de producción (el capitalista) que le es hostil; la dialéctica de la producción y el consumo (artísticos); la atención a la forma y a la especificidad del arte para afirmar su autonomía y supervivencia, no obstante su condicionamiento histórico-social; la relación del arte y la división social del trabajo; el papel del arte en la formación del hombre nuevo en la sociedad comunista, etcétera. Se trata de ideas que tienen un valor teórico para construir una estética que, por partir de y fundarse en la teoría de la historia y la sociedad del marxismo, así como en su metodología, podemos denominar legítimamente *estética marxista*. La estética lukacsiana y la de los autores que parten del materialismo dialéctico constituyen interpretaciones de la estética marxista que, a nuestro juicio son equivocadas por dos razones: la primera es que parten de una ontología materialista que, como antes hemos dicho, no toma en cuenta la categoría central de la praxis y, por tanto, el arte como forma específica de la praxis, es decir, como actividad práctica creadora; la segunda es que al concebir el arte como reflejo peculiar de la realidad y absolutizar el aspecto gnoseológico, se trata de una concepción estrecha y limitada del arte que no puede dar razón de toda la riqueza y diversidad de la experiencia estética y de la práctica artística a lo largo de su historia.

A mi modo de ver, en los textos marxistas sobre el arte se pueden distinguir dos líneas, concepciones o actitudes principales: una que llamo ontológica y otra que llamo gnoseológica. La primera –concepción ontológica– trata el arte como una forma específica de producción de una nueva realidad, con sus significados específicos; de acuerdo con ella, la obra artística no se reduce únicamente al conocimiento o representación verídica de la realidad (mimesis). La segunda –concepción gnoseológica– trata el arte como una forma de conocimiento (imaginativo, no mediante conceptos sino mediante imágenes) como puro reflejo o reproducción de la realidad (todo ello supervivencia del hegelismo). Considero que la primera concepción es más

afín al pensamiento de Marx, a su filosofía de la praxis. La segunda concepción, basada en la teoría del reflejo es contraria al pensamiento de Marx. ¿Qué piensas acerca de esto?

En verdad, la cuestión que me estás planteando es la de las corrientes principales en la estética marxista y cómo las valoro. Tú te refieres a dos. Una la que entraña con la concepción estética tradicional, desde Aristóteles, del arte como mimesis. En la estética marxista, cualesquiera que sean sus matices, es la corriente que ha predominado desde Plejánov a Lukács, su más alto representante. Su característica esencial es la de concebir el arte como conocimiento o reflejo verídico de la realidad, así como pensamiento mediante imágenes, a diferencia de la ciencia que refleja lo real por conceptos. Aunque esta concepción se exponga a un elevado nivel teórico, como en Lukács, y no puramente ideológico, como en la estética soviética, se trata a mi modo de ver de una concepción estrecha, limitada, ya que sólo fija la atención en una forma histórica de arte —el realismo— que cumple ciertamente una función cognoscitiva. Pero con ella descarta la amplia riqueza del arte —como el arte simbólico del Antiguo Oriente, el arte prehispánico o gran parte del arte contemporáneo— que obviamente no pueden reducirse al realismo. Yo no diría que esa concepción gnoseológica es contraria al pensamiento marxiano, pero sí que reduce ilegítimamente la visión estética marxista de la realidad artística. La otra corriente que mencionas y que llamas ontológica —yo la llamaría más bien praxeológica—, que concibe el arte como forma de producción de una nueva realidad, enlaza estrechamente con el lugar central que ocupa la praxis en el pensamiento marxiano. Y ésta es justamente la corriente en que me inscribo en estética y que he tratado de impulsar. Hay también otras dos corrientes importantes en nuestros días: una, sociológica, que centra su atención en las condiciones sociales de la producción, distribución y consumo de la obra de arte y no sólo en la ideología como mediadora de la relación arte-sociedad. Esta corriente reduce el enfoque estético marxista a una teoría social del arte con el riesgo de caer en un nuevo sociologismo, aunque no se pueden desdeniar sus aportaciones. Y, finalmente, está una vigorosa corriente que fija su atención en aspectos ignorados tradicionalmente por la estética marxista; el arte como forma, sistema de signos o lenguaje específico, tratando de aprovechar las aportaciones de la lingüística estructural, la teoría de la información y la semiótica. Todas las corrientes que hemos mencionado tienen por base algún aspecto relevante de la producción artística —o relevante en el arte de un período histórico determinado— y son fecundas en la medida en que no absolutizan ese aspecto (conocimiento, condicionamiento social o lenguaje) y no lo vuelven excluyente. Pero, en conclusión, de todas esas corrientes la que hemos llamado praxeológica —o concepción del arte como actividad práctica creadora específica— nos parece la más provechosa ya que puede englobar las aportaciones de ellas, pues al subrayar como esencial el aspecto

práctico-creador que cambia histórica y socialmente, puede constituir una estética marxista abierta a todo tipo de arte sin cerrarse en los valores, categorías e ideales de ninguno de ellos.

¿Cómo juzgas hoy la doctrina estética del “realismo socialista”?

La doctrina y la práctica del realismo socialista es en América Latina cosa de un pasado lamentable. No conozco hoy en nuestros medios a ningún teórico, artista o escritor que, considerándose marxista, se adscriba con sus ideas o con su obra a semejante “realismo”. Y esto se explica si se tiene presente que esa doctrina (justamente doctrina y no teoría) es sólo una ideología estética que nació en la década de los treinta en la Unión Soviética, ya en pleno stalinismo, para justificar el control y la reglamentación del arte y la literatura por el Estado y el partido. Es una doctrina que, al ser aplicada —como demuestra claramente la historia real— asfixia la libertad de creación ya que impone al artista o al escritor no sólo el contenido a formar sino la forma misma. El resultado —con las excepciones que confirman la regla— es que el “realismo socialista” entra en contradicción con el fin que proclama: reflejar la realidad desde una perspectiva ideológica socialista. Lo que se logra en verdad al ajustar la visión de lo real a una ideología estatal —no propiamente socialista— es, más que un verdadero realismo, un idealismo socialista. La estética marxista bien entendida no puede legitimar semejante doctrina estética que frena en la práctica el desarrollo artístico, incluyendo el de un auténtico realismo que contribuya a elevar la conciencia de las contradicciones y dificultades de una nueva realidad. La riqueza y variedad del realismo latinoamericano en las artes plásticas o en la literatura —de un Siqueiros, un Neruda o un García Márquez— habrían sido imposibles si se hubiera amoldado a los cánones de una doctrina estética como la del “realismo socialista”.

¿Qué puedes decirme en relación con las controversias sobre la tendenciosidad, el partidismo y la actitud clasista (posición de clase) del arte?

Si se considera la obra artística o literaria como una totalidad de la que sólo abstracta o artificialmente se puede separar la tendencia, el partidismo o la actitud clasista, es decir, su contenido ideológico —contenido que puede entrar en contradicción con lo que el autor piensa o siente (recuérdese la famosa contradicción que Marx y Engels advirtieron en Balzac)—, la tendencia, el partidismo o la actitud de clase hay que buscarlos en la obra, pero en la obra ya hechos forma. Por ello, sigue siendo válida la tesis engelsiana de que la tendencia debe desprenderse de la obra y no ser impuesta externamente a ella. En este sentido, el arte es por su propia naturaleza tendencioso, partidista o clasista, y puede servir —sin que agoten sus funciones en esa capacidad de servicio— a la política, pero a condición —como decía Gramsci— de que la sirva

como arte; o sea, que la tendencia política se desprenda de esa totalidad que es la obra.

Por último, para cerrar esta ya larga entrevista, ¿qué significa hoy ser marxista?

Difícil cuestión dadas las diversas interpretaciones del pensamiento marxiano y del marxismo en nuestros días. Pero intentemos una breve respuesta. Esta obliga a optar por cierta concepción de Marx y del marxismo. Nuestra opción, como lo hemos reiterado a lo largo de nuestro diálogo, es la del pensamiento marxiano y del marxismo como *filosofía de la praxis*. Ahora bien, ser marxista no puede significar simplemente ser adepto del pensamiento de Marx, adoptándolo incondicionalmente o en bloque. En primer lugar, porque se puede someter a crítica ciertos aspectos del pensamiento marxiano al considerarlos hoy falsos, inadecuados o superados sin dejar de ser marxista, o justamente por serlo. Pero incluso aunque esa adopción sea crítica y rigurosa, esto no bastaría para ser marxista (aunque tal vez sí para ser "marxólogo"). Y no basta porque Marx no fue sólo un teórico sino ante todo un hombre de acción o también: un pensador revolucionario que vinculaba la teoría, desde su posición ideológica, a un proyecto de emancipación de la clase obrera y, en definitiva, de la humanidad. Marx piensa, critica o investiga en función de un objetivo liberador, a cuya realización sirve el pensamiento. Se trata —como dice en la famosa *Tesis XI sobre Feuerbach*— de transformar el mundo y de contribuir a que se materialice el proyecto correspondiente no sólo con la teoría sino con la acción. Marx era ciertamente un pensador que contribuyó a esclarecer la realidad —particularmente la realidad del capitalismo—, pero a la vez, y en estrecha unidad con ello, era un hombre de acción, comprometido con la transformación de esa realidad sobre la base de su adecuada interpretación. Ser marxista significa pues, adoptar críticamente el pensamiento de Marx y extender esta actitud crítica —como él hacía— a todo lo existente. Pero es también vincular este conocimiento y esta crítica a un proyecto de transformación del mundo y contribuir a su realización. Ciertamente, hay quienes se consideran marxistas descartando algunos de esos tres aspectos (teórico y crítico, ideológico o emancipatorio, y práctico o revolucionario). Pero tal vez pensando en ellos, ya en su época, dijo Marx aquello de que "yo sólo sé que no soy marxista"