

**Lorenzo Peña**

**VERDADES COMO  
PUÑOS CERRADOS**

**(Colección de escritos políticos)**

---

Volumen I

---

**ESPAÑA ROJA**

---

**<<http://www.eroj.org>>**

**<<http://www.netlink.co.uk/users/er>>**

---

**<[eroj@eroj.org](mailto:eroj@eroj.org)>**

---

**Copyright © Lorenzo Peña 1999**

---

## **TABLA DE MATERIAS (del conjunto de la colección)**

### **Volumen I**

- Declaración de derecho de copia (Copyright)
- Prólogo
- Introducción: Verdades abiertas, puños cerrados (17-09-1999)

#### **Sección 1ª.— Escritos políticos de carácter general**

- Autobiografía política
- Rey reinando, con el mazo dando
- «España Roja» o «La Comuna Terráquea»
- El fascismo de la tiranía franquista en la pluma de un jurista ecuatoriano
- La monarquía hispana en los fastos de su quinto centenario
- La dictadura de la mafia
- Vigencia de las tesis de Lleñin sobre el imperialismo
- Algunas Facetas del Pensamiento Revolucionario de Ernesto Che Guevara

#### **Sección 2ª.— Estudios introductorios de carácter teórico**

- Estudio Introductorio al opúsculo de Fray Tomás Campanella *Alegato a Favor de la Comunidad de Bienes*
- Estudio Introductorio al *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels
- Introducción a «*Los Fundamentos del Leninismo*» de J. Stalin
- Estudio Introductorio al Opúsculo de Stalin *El marxismo y la cuestión nacional*
- Stalin y el materialismo dialéctico: Estudio Introductorio al Opúsculo de Stalin *Materialismo Dialéctico y Materialismo Histórico*
- Algunos Aspectos del Pensamiento Filosófico-Político de Lenin en 1914-1915

### **Volumen II**

#### **Sección 3ª.— Defensa del derecho de emigración e inmigración**

- Miguel Sánchez-Mazas Ferlosio, defensor de los derechos de los inmigrantes ilegales de color
- El derecho del individuo a circular libremente y a escoger su residencia
- El racismo, bandera de la burguesía
- ¡Abajo la ley de extranjería!

#### **Sección 4ª.— Defensa de la experiencia histórica del comunismo real y análisis de los defectos de la economía de mercado**

- Apuntes sobre la crisis del comunismo
- Consideraciones sobre el GULAG: En torno a un artículo de Javier Muguerza
- Un balance a contracorriente de la experiencia del comunismo real
- El desmembramiento de la URSS
- Yeltsin, verdugo del pueblo ruso
- Buenas y malas caras a Li Peng
- Miseria o esplendor de la economía de mercado

#### **Sección 5ª.— Defensa de los derechos de los pueblos oprimidos y agredidos por el imperialismo**

- Algunas reflexiones sobre el problema palestino
- Los acuerdos sobre Gaza y Jericó, gran victoria del pueblo palestino
- ¡Mayor solidaridad con los presos marroquíes!
- La ofensiva del integrismo
- El conflicto de Mesopotamia
- Nuevo crimen monstruoso del imperialismo yanqui
- Empieza a Tambalearse la Dominación Imperialista en África
- La ONU, ¿organización de paz?
- ¿Qué se les perdió a los yanquis en Somalia?
- Bombardeos humanitarios contra el pueblo de Somalia

#### **Sección 6ª.— La guerra de agresión imperialista contra Yugoslavia**

- Siete Motivos para Oponerse al Diluvio de Fuego y Destrucción que la NATO Derrama sobre el Pueblo Yugoslavo
- ¿Por quién doblan las campanas? Requiem por la Izquierda española
- ¡Por un 1º de Mayo de lucha contra el imperialismo yanqui, contra la NATO!
- La matanza de Korisa
- Kosovo bajo la bota del imperialismo y de los separatistas albaneses

#### **Sección 7ª.— Temas Latinoamericanos**

- La resistencia numantina del presidente Fidel Castro, o lo que pasaría si...
- Los encumbrados
- La cumbre de Isla Margarita y el derecho a una información veraz

## Volumen III

### **Sección 8ª.— Denuncia del proyecto de unión «europea»**

- El paneuropeísmo, de Viena a Maastricht
- ¿Amar a «Europa»? — Las dudas de un euroescéptico

### **Sección 9ª.— Discusiones en torno a la situación y las tareas de las fuerzas progresistas en España**

- Texto apostillado de la dirección de CC.OO.: Acuerdo patronal-sindicatos
- El 1º de mayo en Madrid
- Acotaciones al «Manifiesto fundacional del Partido Democrático de la - Nueva Izquierda (Madrid. 25 Abril 1996)»
- El asalto pedeneísta y cómo resistirlo
- Comentario Crítico a la «Declaración de la Comisión Permanente de IU-CM para una reflexión crítica, clara y pública» (17-10-1996)
- El Aldabón: ¿Estar o no estar en el partido comunista de España?
- La ofensiva contra el Partido Comunista de España en Tres Cantos
- Glosas al Escrito de la Autodenominada 'Comisión de Garantías Democráticas de IU-CM' (abril de 1998)
- Aclaraciones sobre el contencioso de Tres Cantos
- Aclarar y oscurecer: comentarios a un documento de la Presidencia Regional de IU-CM de 25-02-1999
- Algunas Reflexiones sobre el Resultado de los Comicios del 13 de junio de 1999
- Comentario a la propuesta de resolución federal

### **Sección 10ª.— Temas ecológicos y defensa de los derechos animales**

- ¡Luchemos por la abolición de la tauromaquia!
- Verdaderos y Falsos Amigos del Peatón
- Por unos Presupuestos Encaminados a Mejorar la Calidad de Vida y Frenar el Deterioro del Medio Ambiente
- Reseña del libro *Esos asesinos que impunemente matan cada día a miles de personas: LOS AUTOMÓVILES*, de Justo de la Cueva

### **Sección 11ª.— Temas académicos, educativos y culturales**

- La censura del *establishment* en la sociedad capitalista
- Reseña de *Intellectual Suppression: Australian Case Histories, Analysis and Responses*, ed. por Brian Martin y otros

## Declaración de derecho de copia (Copyright)

Esta colección de escritos es, bajo los términos de la vigente ley española e internacional, propiedad intelectual del autor, Lorenzo Peña, quien por la presente se reserva todos los derechos que le reconoce la Ley salvo aquellos que explícitamente otorga a terceros en los párrafos que siguen.

1º.— Prohíbo que haga uso alguno de esta colección de escritos o de parte alguna de la misma quienquiera que persiga finalidades ideológicamente opuestas a las mías, y concretamente quien favorezca la discriminación racial, la supremacía de una comunidad étnica, la perpetuación del desorden establecido (capitalismo, economía de mercado) o la exclusión de los desfavorecidos, o que justifique las injusticias y la desigualdad social.

2º.— Prohíbo igualmente cualquier utilización de mis escritos para actividades ilícitas.

3º.— En los dos supuestos (1º) y (2º) prohíbo acceder a parte alguna de la colección, así como leer, descargar, citar, reproducir, almacenar, copiar o imprimir escrito alguno de los aquí contenidos.

4º.— 1.— Permiso —siempre que concurra una u otra de las tres circunstancias indicadas a continuación— la fiel reproducción total o parcial de esta colección de escritos o de cualquiera de los mismos, entendiéndose por ‘reproducción’ la impresión o la copia electrónica —incluyendo la conversión a otro formato—, y la difusión o el despliegue de tal copia.

2.— Quien efectúe tal reproducción contrae con ello el deber de poner cuidado para que el resultado refleje fielmente la versión original, o sea para que no desfigure el contenido reproducido ni altere la forma de tal suerte que dé lugar a confusión o a error sobre las ideas que he formulado en mis escritos o sobre las palabras con las que las he expresado. Sin embargo, ese deber no significa sino el de actuar de buena fe y con una diligencia normal, no acarreando responsabilidad por casos fortuitos, como puede ser un funcionamiento imprevisible de los dispositivos electrónicos.

Las tres circunstancias aludidas son:

(1ª) Cuando se haga, de buena fe, un uso no abusivo de los derechos que otorga la ley y que permiten la cita, literal o no, de párrafos o pequeños extractos para fines de enseñanza, estudio, crítica, información, investigación o similares, con tal que se mencionen clara y expresamente el nombre del autor, ‘Lorenzo Peña’, y el lugar del cual se toma la cita (la colección de ensayos *Verdades como puños cerrados*, <[www.eroj.org](http://www.eroj.org)>);

(2ª) Cuando, desplegándose ostensiblemente, en lugar destacado, el nombre del autor y la fuente, se reproduzca íntegra y literalmente alguno de los artículos (capítulos) de esta colección junto con una sucinta atribución del derecho de copia (Copyright) a su autor, Lorenzo Peña.

(3ª) Cuando, mencionándose el nombre del autor y reconociéndose la fuente, se reproduzcan (aun con modificaciones) partes de alguno de estos escritos en algún documento de orientaciones ideológicas similares a las mías y que persiga fines encaminados a la igualdad y libertad de los seres humanos y al bien común.

5º.— Salvo en la 1ª y en la 3ª de las circunstancias recién enumeradas —y según los términos ahí formulados y ajustados a derecho— prohíbo la reproducción no literal, la paráfrasis y la reelaboración de cualquier parte de mis escritos. Aun en los dos casos en los cuales la permito, ello es bajo la condición de que se haga un uso no abusivo de tal permiso; es abusivo, en particular, atribuirme ideas que no he defendido o presentar las que sí he defendido con formas o matices que me son ajenos. Ha de quedar siempre claro qué es lo que viene de mi pluma y refleja mis puntos de vista y qué es lo que ha variado por obra de quien hace la presentación o la paráfrasis.

6º.— Permiso la libre traducción a cualquier idioma de cualquiera de estos escritos siempre que, en lo demás, se respeten —de buena fe y de manera no abusiva— las otras condiciones de la presente Declaración y que quede bien claro el nombre del traductor, así como algunas señas suyas (p.ej. un buzón genuino de correo electrónico), dejándose neta constancia de que el autor no ha revisado la traducción ni ha asumido responsabilidad por la misma.

7º.— En cualquiera de los casos en que, bajo las indicadas condiciones, permito la reproducción total o parcial de estos escritos, lo hago de modo gratuito, sin reclamar a cambio ninguna compensación o contraprestación, ni pecuniaria ni de ningún otro tipo (salvo el cumplimiento de las condiciones aquí estipuladas). Pero quien efectúe la reproducción es libre de exigir el pago de un precio por las copias que él fabrique, siempre que quede perfectamente claro que en ese precio no está incluida ninguna regalía a título de derechos de autor.

8º.— Son irrevocables los compromisos y las obligaciones que contraigo en virtud de la presente Declaración, afectando a todos los escritos aquí recopilados y a la propia recopilación o colección, tanto en su presente versión como

en cualquier eventual versión o reelaboración futura. Por consiguiente, son perpetuos e irrenunciables los derechos adquiridos por otras personas en virtud de la presente Declaración.

12 de septiembre de 1999

## Prólogo

---

Copyright © Lorenzo Peña 1999

---

Esta colección de tres volúmenes reúne la mayoría de mis escritos políticos del período 1987-99, o sea unos 12 años. No todos. Entre los escritos que he dejado fuera de esta recopilación están los siguientes: (1) los que escribí en otros idiomas (francés o inglés) y no han sido traducidos al español; y (2) aquellos que o bien son obra de algún colectivo (aunque hayan sido elaborados a partir de un borrador o manuscrito mío) o bien han sido redactados en el desempeño de alguna tarea de carácter organizativo.

Por otra parte, han sido excluidos los escritos lógicos y filosóficos de carácter académico. No siempre resultaba fácil determinar, con arreglo a esa pauta, cuáles incluir. Y es que la clasificación de unos escritos como ‘políticos’ es —como casi cualquier otra— una clasificación que coloca lindes tajantes donde en la realidad hay transiciones, zonas fronterizas, paso gradual.

En muchos de mis escritos de la vertiente más filosófica vienen abordadas cuestiones de filosofía política y social; por lo tanto podrían haberse incluido aquí. Y también unos cuantos de los ensayos aquí reproducidos abundan en consideraciones de tipo teórico y, en particular, filosófico.

Sin embargo, he seguido un criterio para trazar una línea de demarcación, en virtud de la cual han venido seleccionados sólo ciertos escritos para figurar aquí: el criterio es un compromiso entre estos cuatro:

- (1) ¿En qué medida tiende el escrito de que se trate a estar dirigido a un público más amplio que el susceptible de enfrascarse en discusiones filosóficas que —sin ser de suyo áridas ni abstrusas ni inabordables para el profano— suelen desanimar al no avezado por el esfuerzo de concentración que requieren para seguir bien el hilo de argumentos que a menudo resultan sutiles a quien no tiene costumbre de tales debates académicos?
- (2) ¿En qué medida predomina en el escrito de que se trate una temática política y no de otro tipo (no filosófica general, ni ontológica, ni filosófico-jurídica, etc)?
- (3) ¿En qué medida se trata de un escrito emancipado de los constreñimientos —a veces excesivos— del rigor académico (sin caer nunca —¡espero!— en el ensartamiento de asertos gratuitos, e.d. en la dogmatización especulativa carente de argumentos)?
- (4) ¿En qué medida el escrito tiene un interés general? (Esto me ha llevado a dejar fuera una serie de artículos sobre la Universidad y las instituciones investigativas en España.)

Con arreglo a ese cuádruple criterio ecléctico, he seleccionado los escritos adjuntos. Casi siempre los he dejado inalterados, reproduciendo íntegro y exacto el texto original (indicando en cada caso cuándo y dónde se publicó, difundió o desplegó el texto). En algún caso he corregido lo que me han parecido erratas, pequeños errores de sintaxis o puntuación o de grafía. Una o dos veces en todo el libro he introducido alguna pequeña modificación o algún añadido para actualizar el texto.

Estos artículos no pretenden constituir un todo sistemático y puede que ni siquiera formen un conjunto coherente. Creo que se desgaja una línea de pensamiento social y político; mas ni permanece inalterada durante todo el período ni está forzosamente exenta de incongruencias.

Digo ‘incongruencias’, no ‘contradicciones’. Que hay contradicciones lo sé, y son deliberadas. Justamente la línea filosófica y lógica que he tratado de seguir a lo largo de los últimos decenios (y en verdad desde siempre) reconoce contradicciones en las cosas; y, por lo tanto, al reflejar esas cosas verídicamente, nuestro pensamiento ha de contener contradicciones.

Si algo es sólo hasta cierto punto favorable al avance histórico, entonces en alguna medida es y también en alguna medida no es favorable a dicho avance; así pues, es una verdad decir que es y no es favorable a ese avance. Al decir que lo es, decimos media verdad; al decir que no lo es, decimos la otra media. Y, con Antonio Machado, podríamos recordar: ‘Dijiste media verdad / Dirán que mientes dos veces / si dices la otra mitad’.

Las incongruencias son otra cosa. Son supercontradicciones. Es incongruente decir algo y, a la vez, hacer una afirmación totalmente incompatible con ese algo; una afirmación que no sólo niegue lo que se ha dicho, sino que lo niegue por completo. P.ej., es incongruente sostener que una acción sea y, a la vez, no sea en absoluto favorable para el progreso. Que (hasta cierto punto) sea y a la vez (hasta cierto punto) no sea, ¡bien! Mas que lo sea y no lo sea en absoluto, eso desborda lo comprensible, lo aceptable.

Pero muchas veces incurrimos, no ya en contradicciones asumibles —y que puede que se funden en las propias contradicciones de las cosas—, sino también en esas supercontradicciones que son incongruencias. Lo hacemos por insuficiencia de atención y por exceso de complejidad de los problemas. Puede pasarle al autor de esas páginas igual que a cualquier otro.

Si me hubiera puesto a limar los textos reproducidos, podría haber detectado ya sea incongruencias reales (que habrían entonces tenido que depurarse, teniendo en cada caso que optar y decantarme), o bien incongruencias aparentes (que hubieran merecido aclaración oportuna para despejar la apariencia y prevenir la confusión del lector).

No me ha parecido que valiera la pena. Ni estoy seguro de que fuera lo conveniente. ¿No es mejor que, en vez de que el autor vaya guiando los pasos del lector de esa manera, sea el lector mismo quien decida por sí, en cada caso, si hay sólo contradicción o auténtica incongruencia (supercontradicción)? (Y, de encontrar contradicción, si ésta está justificada o no.)

Si la clasificación de un escrito como político plantea problemas, iguales o mayores los suscita su subclasificación. Las secciones en que he dividido la compilación tienen una finalidad orientativa y aproximada, sin el afán de ofrecer ni una división objetiva o natural (menos aún la más natural) ni, por supuesto, un deslindamiento exacto. Trátase tan sólo de una de las maneras de clasificar para facilitar la lectura, por haberse hallado ciertas similitudes temáticas entre unos y otros artículos.

De nuevo hay que recordar que no ha presidido este trabajo de compilación ningún ánimo de sistematicidad. No se trataba, pues, de tomar ese material disperso para reelaborarlo en función de unas líneas metodológicas, de unas pautas de estructuración temática. No, nada de eso. Se ha tratado, simplemente, de conjuntar unos escritos que estaban sueltos y desparramados, a fin de que, juntos, puedan servir (¡espero!) para incentivar reflexiones críticas sobre un amplio cúmulo de cuestiones sociales y políticas.

Las reflexiones y consideraciones compiladas aquí constituyen modestas aportaciones al debate de ideas y a la denuncia de los males de nuestra sociedad. Son aportaciones personales. Pero su mérito (el que tengan) no es personal. Sería contrario a las ideas que vengo defendiendo atribuir, ya sea al autor de estas páginas ya a cualquier otro, el mérito radicalmente original de ninguna elaboración de ideas.

Somos una especie social; nuestra labor es colectiva. El individuo humano hace lo que hace sólo como parte de una gran empresa colectiva. Por un lado, sólo nos permite dar pasos adelante el cúmulo de información, reflexión y conceptualización que hemos heredado y que hemos adquirido en la sociedad. Por otro, aun esos pasos son menos individuales, menos personales, de lo que solemos pensar. Aun esos pasos ulteriores los suele dar el individuo gracias a miles de estímulos de su interacción con el medio social.

Constituiría una infidelidad por mi parte a esas ideas que profeso sobre la cultura humana arrogarme una originalidad radical. Es más, mi deseo es que estos escritos sean lo menos originales posible, que sean mirados por muchos como verdades de Pero Grullo. Tan de Pero Grullo que a menudo espero que pueda darse asentimiento a mucho de lo que dicen independientemente de las preferencias o los prejuicios doctrinales de cada quien.

Lo que pasa es que las verdades de Pero Grullo son también, frecuentemente, cuando se dicen, verdades como puños; y lo son justamente porque muchas veces no nos atrevemos a decirlas, ya que a los de arriba no les interesa que se digan.

Madrid, 11-09-1999

## **Introducción:**

### **Verdades abiertas, puños cerrados**

---

Copyright © Lorenzo Peña 1999

---

Dícese que hay que juzgar a cada cual por lo que de hecho haga, y no por lo que crea hacer o haber hecho.

El aserto no es válido sin limitaciones, porque también la intención cuenta. No tratamos igual a quien nos da un golpe a sabiendas y con malicia que a quien lo hace por error, por un movimiento imprudente o por una circunstancia fortuita.

Mas sí es cierto que tampoco cabe atenerse únicamente a las intenciones ni desentenderse de la obligación que, viviendo en sociedad, tenemos de comportarnos con cierto cuidado para que nuestras buenas intenciones no se queden en meros deseos.

Conque es verdad (siempre que se matice) que hay que juzgar a los individuos y a los grupos más por lo que hacen que por lo que dicen hacer, sin que sirva para caracterizarlos atenerse a la opinión que ellos tengan de sí mismos. El criterio preferente de caracterización correcta (aunque no el único) es lo que efectivamente se hace. (Repito, eso sí: matizándolo, porque también cuentan las intenciones, aunque sea menos.)

Cuando un autor ofrece al público un cúmulo de escritos, el lector ha de juzgar lo que se le ofrece, no desde la opinión que tenga de sí mismo el autor, ni desde la intención que éste estampe en sus prólogos o dondequiera que sea, sino desde el dato objetivo de lo que efectivamente se está brindando, desde la valoración objetiva de las ideas ofrecidas, en los distintos ámbitos (su corrección o verdad, su relevancia, su pertinencia, su adecuación para servir como guía o pauta en determinadas tareas, etc).

Es, pues, secundario que el propio autor quiera aclarar sus intenciones, su línea, en un prólogo o en una introducción. A menudo esas auto-aclaraciones pueden sonar a intentos de encauzar la lectura, a casi un abuso de autoridad para imponer determinadas interpretaciones del texto presentado.

Pero eso no excluye que el autor ofrezca una cierta auto-caracterización. Lo que sucede es que ésta no ha de prevalecer sobre cualesquiera otras consideraciones ni prohibir interpretaciones diversas de aquella que brinda el autor.

Los escritos engarzados en esta colección son, cada uno, hijo de su padre y de su madre. Han surgido en momentos distintos, por impulsos distintos, y no se han escrito siguiendo ningún plan.

Unos son de carácter más teórico (aunque de éstos casi todos son, no la propuesta de teorías, sino contribuciones a la lectura y al estudio de obras de autores del pasado: Campanella, el Che Guevara, Lleñin, Stalin). Otros son mucho menos teóricos y más centrados en cuestiones, si no de detalle, sí menos generales que los grandes temas teóricos.

El más antiguo de estos escritos es de 1987. Y el más reciente es esta misma introducción.

¿Están escritos desde alguna teoría general? Sí y no.

Lo están, en la medida en que el autor, a lo largo de estos 12 años, ha profesado (y sigue profesando) una teoría filosófica, expuesta en otros lugares. Aunque es difícil resumirla en pocas líneas, voy a dar de ella en seguida una mini-caracterización. Y, claro está, al hacer apreciaciones sobre cuestiones de teoría política o valoraciones sobre temas políticos, quien lo haga no puede dejar de estar influido por el conjunto de sus concepciones del mundo, entre ellas sus puntos de vista filosóficos.

Pero no lo están, en la medida en que —con arreglo a la metodología de la tendencia filosófica en la que se inscribe su autor (la filosofía analítica)— se abordan los problemas de una manera que dependa lo menos posible de presupuestos teóricos y sistemáticos.

De ahí que, a diferencia de lo usual en los textos izquierdosos de los 60 (por poner ese ejemplo), o de lo acostumbrado en la prosa «francesa» y posmodernista, en mis escritos políticos se trate de —hasta donde quepa— poner entre paréntesis presupuestos teoréticos generales y escribir ofreciendo argumentos que puedan convencer, si no a todo el mundo, sí a una amplia gama de personas —al haber reducido al mínimo posible lo que se da por sentado, o lo que viene postulado a título de premisas dejadas sin demostración.

Desde luego, eso no quiere decir que se dé en todos los artículos reproducidos el mismo conjunto de afirmaciones dejadas como premisas sin demostrar. Por eso, un artículo puede convencer a unos y otro a otros. De lo que se trata es de, en cada caso —y en la medida de lo posible—, proponer razonamientos cuya aceptación no presuponga la profesión de teoría alguna —hasta donde la autorice la propia índole de la tarea abordada y del tema considerado—.

Eso significa que —en la medida en que haya tenido éxito en la puesta en práctica de tal metodología— cada escrito ha de apreciarse, en buena medida, en sí mismo, por cuánto logre convencer.

(Naturalmente, eso tiene límites. Hay también en esta compilación algunos escritos que tienen buenas dosis de arenga, o, si se quiere, de panfleto. Pero espero que aun mis arengas conserven siempre un grado de argumentatividad.)

Así pues, si es verdad, en buena medida, que los artículos aquí reunidos no están escritos desde una teoría general (sino que siempre, en cada caso, se esfuerzan por brindar argumentaciones asumibles por personas que partan de diferentes teorías), sin embargo también es verdad que, en cierta medida, sí están escritos desde una teoría general, porque el autor ha mantenido esa teoría general a lo largo de este período (no sin variaciones, claro está); y esa teoría, junto con los datos del caso y ciertas premisas auxiliares, lo han llevado, como conclusión, a juzgar verdaderas las diferentes tesis que se ofrecen en estos artículos (tanto las de carácter más general cuanto las de índole particular).

Lo que sucede es que por diversos caminos se puede llegar al mismo sitio. No es cierto que haya un único camino. Si la concepción filosófica de quien esto escribe junto con datos de información y ciertas premisas auxiliares llevan, en un razonamiento correcto, a determinada conclusión, eso no impide que a la misma conclusión se pueda llegar desde otras premisas teóricas, con otras premisas auxiliares o incluso partiendo de informaciones divergentes de la que maneja el autor.

Precisamente por eso conviene tratar de que los argumentos que uno presente sean aceptables independientemente de las premisas teóricas. Sin embargo, el cuadro de conjunto que se ofrece con todos estos posicionamientos sólo cobra su perfil definido y sólo se ve en su auténtica y plena significación cuando se sitúa en el horizonte de la concepción global del autor.



La idea filosófica básica que anima la concepción filosófica subyacente del autor de estos ensayos es la de la gradualidad: casi todas las determinaciones (todas las usuales) son de grado, admitiendo más y menos. Las fronteras entre las cosas, entre las que tienen una cualidad y las que carecen de ella, no son líneas tajantes, sino franjas anchas, en las que se pasa paulatinamente de un lado al otro.

Esa visión gradualista sirve para superar miles de dificultades que parecían insalvables en las metafísicas del antigradualismo. Requiere adoptar una lógica distinta de la usualmente enseñada (básicamente la de Aristóteles), una lógica que admita la verdad de ciertas contradicciones. Porque lo que se halla en la franja fronteriza de una cualidad, posee y, en alguna medida, no posee esa cualidad.

Aplicada a las cuestiones político-sociales, esa concepción por sí sola no dicta qué preferencias hayan de tenerse, ni constituye —ella sola sin más— una pauta suficiente de racionalidad práctica. Mas sumada a ciertos principios razonables, a ciertos criterios de racionalidad práctica frecuentemente adoptados, sí sirve para deshacer muchísimas confusiones, arrinconando los falsos dilemas del todo o nada que llevan a querer encasillar a la fuerza cualquier cosa, sea del color que sea, en el blanco o en el negro (de donde se sigue que, como eso en la práctica conduce a aberraciones y conclusiones monstruosas, quienes practican esa técnica tengan que estar rediseñando a fondo cada día su imagen de la realidad y sus planes para el futuro).

He dicho ya que no es la mera adopción del gradualismo lo que permite llegar a conclusiones correctas acerca de nuestras tareas prácticas o de la valoración de las situaciones y los problemas de nuestra sociedad. Hace falta algo más. Ese algo más es una concepción básica de las tareas. Pero el gradualismo siempre es útil. Sea cual fuere la visión que tenga uno de la sociedad y de los objetivos por alcanzar, lo seguro es que siempre será mejor el resultado al que llegue si se examinan las cosas bajo la óptica gradualista y si se razona con una lógica de la gradualidad.

Lo principal de la racionalidad práctica es partir de unos objetivos y tener una información con arreglo a la cual sean alcanzables tales objetivos por tales medios, no siéndolo en cambio por tales otros medios; de donde se razonará (según cierta lógica) para extraer ciertas conclusiones sobre lo que uno ha de hacer.

La racionalidad práctica tiene varias facetas, mas una de las más importantes es la normativa. No puede haber sociedad, ni humana ni no humana, sin normas. Tal vez de esa afirmación haya que excluir a las sociedades de insectos, en las que predomina el comportamiento instintivo, sin que haga falta, por lo tanto, coordinar las actividades de los miembros mediante órdenes. Sea eso así o no, las sociedades de animales superiores (incluidos los humanos) sólo pueden existir si se coordinan las actividades voluntarias de los individuos obedeciéndose las órdenes de una autoridad.

Las normas son las regulaciones socialmente vigentes sobre qué se puede hacer y qué no se puede hacer. Son los mandatos vigentes de la autoridad.

Pero tal aserto ha de ser doblemente matizado.

En primer lugar, porque la primera y (a lo largo de la historia) la principal autoridad —aquella de la cual emanan más regulaciones o normas— es el propio colectivo al que van destinadas esas regulaciones por la vía de los preceptos consuetudinarios. Éstos no tienen momento de promulgación, ni plasmación en tablas o escritos, ni autor particular definido; el establecimiento de una norma consuetudinaria es indeslindable de su aplicación o ejecución. Cada acto que, en una sociedad cualquiera, efectuamos a tenor de la costumbre establecida —y a la que nos sentimos vinculados— contribuye a afianzar la costumbre y a hacerla más

vinculante, para nosotros y para los demás. No hay frontera precisa en esto. Se promulga anónimamente cumpliendo. Se manda obedeciendo.

En segundo lugar —y aunque en menor medida— eso se aplica también a los promulgamientos de la autoridad. Ninguna autoridad tiene poder para imponer normas si no es asumiendo como mandato suyo las regulaciones consuetudinarias de los colectivos sobre los que ejerce esa autoridad e imponiendo preceptos que, en líneas generales, sean compatibles con la normativa consuetudinaria.

Los mandatos que choquen contra las regulaciones consuetudinarias se estrellan contra un muro y tienden a quedar inoperantes.

Somos una especie social. El hombre es un ser natural, como nuestros cercanos parientes el chimpancé y el babuino. Especie social, la naturaleza no nos ha hecho para vivir aislados. La madre naturaleza no nos ha dotado de recursos para ser Robinsones Crusoes. Pereceríamos.

El hombre existe por naturaleza en sociedad y siempre ha existido en sociedad. No hay diferencia entre sociedad y estado. Son lo mismo. Una sociedad humana, en la medida en que sea independiente, es un estado.

Sin un sistema de regulaciones normativas y sin una autoridad que promulgue tales normas no hay sociedad (o, lo que es lo mismo, no hay estado). Llámese a esa autoridad ‘gobierno’ o no, eso no cambia nada.

Mas no son las sociedades completas (estados) las únicas que tienen autoridades y regulaciones. Las tiene cualquier colectivo humano mínimamente organizado. Hasta las organizaciones delictivas tienen que atenerse a unas normas, a algunos estatutos, a la autoridad de algunos dirigentes, respaldada por sanciones a los eventuales infractores.

La necesidad de que exista alguna autoridad no determina cómo se implanta ésta. La necesidad de autoridad sólo determina la imposibilidad de que persista la sociedad sin una dirección revestida de poderes de regulación y de sanción. Depende ya de cada sociedad y de cada situación y coyuntura histórica cómo se establezcan las autoridades. A lo largo de la historia —y, por lo que vemos, en la vida social de nuestros próximos parientes, otras especies sociales de mamíferos superiores—, en general es por la violencia. Un individuo, un grupo de individuos, tal vez respaldados por amplios sectores de una clase social (o tal vez no), asaltan el poder, atacando a quienes los han precedido en el ejercicio de ese poder y suplantándolo.

Que tenga que haber una u otra autoridad (que la naturaleza haya hecho que no pueda haber sociedad sin que unos manden y otros obedezcan) no determina, claro está, ninguna necesidad de que en particular sean éstos los que manden y aquellos los que obedezcan. Por eso, en la vida social de los colectivos humanos, como en la de otras especies emparentadas con la nuestra, a menudo ejercen el poder hoy individuos o grupos que estaban sometidos o dominados ayer.

Antes de llegar a serlo, el gobernante ha sido gobernado (salvo los que nacen reyes, como Alfonso XIII). Puede haber accedido al poder o bien cumpliendo las normas del poder que lo ha precedido (habiéndolo recibido así por herencia, elección, cooptación o nombramiento), o bien por haberlo asaltado, o por haberlo recibido de otros que lo asaltaron para él (un distinguo un poco artificial, pero que puede tener cierto fundamento en ocasiones). Cuando, por lo menos, no lo ha asaltado (ni se ha beneficiado inmediatamente del asalto de otros), tiene una legitimidad de origen relativa. Sus títulos se retrotraen a los de su predecesor. Pero tiene a su favor un título más del que carecía su predecesor: la transmisión pacífica, consuetudinariamente validada, y en la que puede presumirse la buena fe.

Mas es, en cualquier caso, secundaria esa legitimidad de origen, grande o pequeña, genuina o espúrea, convincente o dudosa. La principal base de legitimidad del gobernante consiste en el cumplimiento de sus obligaciones de tal. Y esas obligaciones estriban, básicamente, en cumplir y hacer cumplir el pacto social. ¿Qué es el pacto social?

Es el compromiso que quienquiera que ejerza el poder —ya sea habiéndolo asaltado, ya sea habiéndolo recibido de manos de sus predecesores según las reglas de transmisión vigentes en el momento de la sucesión— contrae con los gobernados. Oblígase por ese pacto el gobernante: a velar —mediante sus promulgamientos y su acción de gobierno— por el bien común de la sociedad y, por lo tanto, el de los individuos que la componen, no imponiendo obligaciones discriminatorias o sacrificios arbitrariamente distribuidos; a respetar las normas consuetudinarias; en suma, a mostrarse a la altura de lo que la generalidad de los gobernados se cree con derecho a exigir y esperar del gobernante. A la vez ese pacto obliga a los gobernados a acatar al gobernante (por muy usurpador que sea).

La razón de que el gobernado contraiga ese pacto con el gobernante de turno, sea el que fuere, es que la sociedad tiene que existir y necesita que haya una autoridad; en las condiciones imaginadas —cuando alguien se ha enseñoreado de la supremacía en la sociedad— no hay alternativa viable, para que haya autoridad, sino que siga ejerciéndola quien de hecho la ostente, cualquiera que sea el título originario de su poder.

Además, aunque no sea uno libre de pertenecer o no a la sociedad, por el mero hecho de ser miembro de ella y de beneficiarse de esa pertenencia (y, por ende, de beneficiarse de la protección, todo lo insuficiente que sea, de la autoridad establecida) contrae una obligación, por un pacto implícito, de no atentar contra la sociedad; obligación que, en las circunstancias imaginadas, se quebrantaría si desacatara uno la autoridad.

Lo anterior no significa que sean indiferentes los modos o procedimientos de acceso al desempeño de las funciones de autoridad. Uno de los deberes del gobernante es respetar la norma consuetudinaria; y una regla consuetudinaria (si es que no se trata de un principio básico de cualquier ordenamiento) es la de que el propio gobernante se abstenga de conculcar los preceptos que él mismo promulga o que mantiene en vigor. En la medida en que se respete esa norma se está en un «estado de derecho». Los gobiernos arbitrarios, los que no son **de derecho**, vulneran sus propias reglas.

Ahora bien, una parte de la normativa vigente es la que regula precisamente cómo se accede a las funciones de autoridad. La usurpación es una grave conculcación de esa parte de la normativa vigente. Y, aunque luego el usurpador proceda a abrogar retroactivamente la norma precedente, obviamente lo que no puede es justificar su propia posición de poder desde los procedimientos vigentes y vinculantes a tenor de su propia legalidad. No puede ocultar ni borrar su ilegalidad de origen.

Por otro lado, la evolución de las expectativas sociales, del derecho consuetudinario, va también forzando a que se descarten procedimientos de acceso a funciones de poder tales como la herencia, la cooptación, el sorteo o el nombramiento a dedo. Subsisten, sí; en las monarquías persiste la herencia de sangre; algunos tiranos nombran sucesor en su testamento. Pero esos métodos tienden, en nuestro tiempo, a ser paulatinamente reemplazados por la elección o por la selección profesional (caso, éste último, del poder judicial); tal selección puede verse como una cooptación, en cierto modo, pero tiende a ser regulada por órganos emanados de la elección.

El resultado no es lo que se proclama. Se proclama ‘democrático’ y en el fondo no lo es, o sólo en muy pequeña medida. En las sociedades capitalistas, quienes manejan los hilos del poder, quienes, bajo cuerda, hacen y deshacen gobiernos son los círculos de los más ricos.

Democracia sería poder del pueblo, y no es eso lo que se da. Hasta, en estricto rigor, tal vez ni siquiera pueda darse, porque significaría que los mismos fueran gobernantes y gobernados.

La «democracia» que se da hoy, en general, es la llamada ‘democracia representativa’. Sería menos incorrecto llamar a ese sistema uno de elección popular. En general al pueblo, a los gobernados, no se le deja intervenir para nada en los asuntos de gobierno, salvo a la hora de emitir un sufragio. Sufragio que es un cheque en blanco. Los elegidos no se comprometen a nada. O, mejor dicho, no contraen, en virtud de los procedimientos del sistema (pseudo)democrático ningún compromiso con sus electores.

Pero cualquier gobernante —sea cual fuere el procedimiento, justo o injusto, de su acceso al poder— contrae con los gobernados el ya mencionado pacto social (implícito). Respetar o no ese pacto es lo que determina principalmente su grado de legitimidad. El origen es lo de menos. El gobernante que se atenga al pacto es, pues, legítimo; o sea posee genuina autoridad en la medida precisamente en que cumpla sus obligaciones dimanantes del pacto.

Pero el pacto es precario y endeble. Son, desde luego, difusos los límites de las obligaciones, y está sujeta a apreciaciones subjetivas la determinación de en qué medida se respeten o no. En la medida en que incumpla el pacto una de las partes, la otra empieza a estar justificada para no sentirse ligada. Cuando el gobernante atenta gravemente contra el bien común, vulnera grave y reiteradamente las normas consuetudinarias, impone sacrificios arbitrarios y privilegia a unos a expensas de otros, entonces, cuanto más tenga conductas así, más justificados están los gobernados para la desobediencia, la conjuración e incluso la rebeldía.

Además, en cualquier caso, el gobernado no está obligado a cumplir ese pacto más que en la medida en que la autoridad tenga efectivamente poder para establecer el orden. Si le surgen competidores que desafían su supremacía, con serias posibilidades de derrocarlo o desplazarlo, entonces, y en esa medida, el subordinado cesa de estar vinculado por ese pacto de obediencia con el gobernante.

Todo eso es cuestión de grado. Cuanto mayor sea el grado en que el gobernante haya accedido a su supremacía asaltando violentamente el poder o tomándolo por astucia o engaño, más exiguo es su derecho a exigir acatamiento del gobernado, y más dependiente la validez de sus pretensiones de mando de que al menos cumpla el pacto social. En la medida en que incumpla el pacto social, pasa el gobernado a adquirir (en mayor o en menor medida, según las circunstancias) un derecho de desacato e incluso de insurrección o revolución violenta.

Varía, por otro lado, con la evolución histórica, cuán vinculantes sean unas u otras normas consuetudinarias y, por supuesto, cuáles sean éstas en cada situación histórica. Cambian las costumbres. Y a menudo entran en contradicción unas con otras. A veces está arraigando una nueva costumbre, o al menos la costumbre de no contentarse con ciertas prácticas, por muy tradicionales que sean.

Así, p.ej., cuando cambia la mentalidad social en asuntos importantes, una serie de prácticas ancestrales, consagradas por el uso, por la rutina, pasan a estar en conflicto con las expectativas de aquellos grupos de la sociedad que mejor reflejan el cambio de mentalidades y el espíritu de los tiempos. En tales períodos de cambio de opinión pública, una serie de prácticas sólidamente implantadas van dejando de valer como regla consuetudinaria. Y, en esos casos, la legitimidad del gobernante estribará en ajustar sus mandamientos, no a las viejas prácticas que están siendo desacreditadas, sino a las expectativas que consuetudinariamente están comenzando a arraigar en la sociedad de unas prácticas nuevas.

A esa dinámica responden las grandes transformaciones sociales súbitas como la abolición de la esclavitud, de la servidumbre y de los privilegios feudales (medidas de la Revolución francesa tomadas, las tres, en el corto lapso 1789-1793), o las medidas revoluciona-

rias llevadas a cabo en Rusia en 1917-18 (nacionalización de la tierra, confiscación de todas las grandes fortunas, estatalización de los principales medios de producción).

Pero a veces la transformación no es tan revolucionaria y repentina como pueda parecer a primera vista. A menudo vino precedida de una cierta evolución de reformas parciales e inaugura un dilatado período de superación de las prácticas nominalmente abolidas, prácticas que de hecho se conservan en parte, en la vida real, durante un tiempo más o menos prolongado, aunque sea sufriendo una erosión o un desgaste paulatino por carecer ya del respaldo legal.



Hay principios sin los cuales no es posible ningún sistema normativo, ni bueno ni malo. En la medida en que se descarten o socaven tales principios, deja de haber regulación normativa y, por lo tanto, tienen que desaparecer la sociedad o el colectivo. Se podrán conculcar o desestimar esos principios, mas no se pueden abandonar nunca del todo sin destruir la estructura del sistema normativo y, con ella, la cohesión social.

Uno de esos principios básicos (de derecho natural, pues) es el principio de libertad o de no-coacción (principio de respeto a los derechos ajenos): está prohibido impedir lo que sea lícito.

Naturalmente hay muchos grados de conformidad y de disconformidad con ese principio, y muy a menudo viene violado por las mismas autoridades. Sin embargo, la sociedad sólo tiene estabilidad —y la propia autoridad sólo recibe reconocimiento y acatamiento— en tanto en cuanto se respete y se haga respetar ese principio.

Pierde el detentador del poder legitimidad —derecho a ser obedecido— cuando, habiendo otorgado permiso para obrar de cierto modo, coacciona luego a quienes le están sometidos para que no obren de ese modo, o consiente que otros lo hagan. En cada colectivo (humano o no) tiene que haber un margen de lo que le es dado hacer al individuo, margen que esté protegido de interferencias ajenas, incluso las de la misma autoridad.

Otro de esos principios es el del bien común: cada uno (incluyendo la propia autoridad) tiene la obligación de contribuir al bien común (el bien común de la sociedad o del colectivo de que se trate).

Hay, desde luego, concepciones divergentes del bien común. Y es una noción en buena medida indeterminada, como casi todas las que tienen significatividad para la vida colectiva y la racionalidad práctica social.

El bien común no puede ser nunca el de unos particulares a expensas de otros. Ni el de una entidad colectiva que tuviera una finalidad propia divorciada de las finalidades de los individuos. El bien común es el bienestar de la sociedad, y por lo tanto acarrea el bien particular de cada individuo en la medida de lo posible, y salvando tan sólo los sacrificios que sean necesarios y que se distribuyan sin arbitrariedad.

Mas la noción de bien común evoluciona. Suele pensarse que la concepción tradicional o clásica del bien común es la del mantenimiento del orden público y de la paz social, así como la defensa del territorio frente a estados extranjeros. Esa visión es sin duda la autoimagen del estado liberal decimonónico. Obedecía a la concepción básica del liberalismo (y del neoliberalismo), la cual distingue lo que llama ‘sociedad civil’ de lo que llama ‘estado’. La sociedad civil serían los individuos uno por uno, dispersos, o agrupados en asociaciones privadas; el estado sería la sociedad organizada políticamente. Ésta se limitaría a esas funciones

de milicia y policía y dejaría todo lo demás, la vida real, a la libre y privada iniciativa de los individuos, o sea de la «sociedad civil».

Por diferentes motivos esa noción de «sociedad civil» ha sido heredada, desde sus precedentes en el siglo XVII (Grocio) hasta la economía política burguesa (Adam Smith etc) y, por razones en parte diversas, Hegel. Y ha alimentado todas esas tesis del liberalismo y el neoliberalismo.

Pero, en primer lugar, es falsa esa dicotomía. No hay dos entes: uno, la sociedad desorganizada, atomizada, la mera suma o serie de los individuos o de las asociaciones privadas, y otro la propia sociedad políticamente organizada (el estado). Hay ahí un solo ente colectivo: la sociedad, políticamente organizada, o sea el estado, la cosa pública.

Similarmente, si consideramos una comunidad vecinal, no hay dos entes: uno la comunidad como tal, dotada de una organización y unos órganos directivos, y otro la «sociedad civil comunitaria» o serie de los individuos dispersos. Lo único que hay es la comunidad más sus miembros, no ese absurdo tercero en discordia que sería un cúmulo desorganizado.

En segundo lugar —y en parte por eso— nunca el estado se ha limitado a esas funciones. Es imposible. Tenemos hoy documentos sobre la legislación en Mesopotamia de hace 44 siglos y sabemos que ya entonces (y desde luego también en el siglo XIX) el poder público tenía que rebasar esos angostos límites en dos sentidos.

El primer sentido en que el estado ha rebasado siempre los límites marcados por la ideología liberal es al asumir prestaciones de servicio público. ¿Puede haber una sociedad sin caminos, sin vías públicas, sin espacio público? Sólo eso impone ya unas enormes prestaciones, una regulación de expropiaciones, servidumbres, cargas, unos cuantiosos fondos para afrontar tales gastos.

Y a eso se suma en el siglo XIX la construcción de ferrocarriles, adjudicada por concesión a compañías privadas, pero que, por ese régimen de concesión, ya actúan como agentes del propio estado y bajo su dirección.

Lo que sí es verdad es que, aunque nunca el estado limitó las prestaciones de su servicio público a ese mínimo (las vías públicas), aunque ya en la antigua Mesopotamia era sólo el estado el que asumía otras obras públicas de envergadura (como los regadíos), en nuestro siglo se ha ido incrementando más y más el volumen de lo que tiene que asumir el estado: obras hidráulicas, puertos y aeropuertos, servicios postales, educativos, sanitarios, instalaciones de ocio y recreo, mercados, servicios de distribución básicos (agua, luz, gas etc). De nuevo, aun bajo las privatizaciones neoliberales, tiene que ser el sector público el que asuma eso, porque el sector privado, cuando se apodera de parte de esos bienes públicos, es como concesión, para llevarse ganancias y, en general, no asumir los gastos, que siguen en buena medida corriendo a cargo del estado, o sea de la sociedad.

El segundo sentido en que siempre ha rebasado el estado los límites que se marcó, sobre el papel, el estado liberal es al intervenir en los asuntos de los particulares, regulando contratos, compraventas, donaciones, testamentos, relaciones familiares, vínculos laborales.

No puede el estado desentenderse y dejar todo eso al albur de las voluntades de los ciudadanos, porque no puede haber tales relaciones sin un marco que determine qué se puede y qué no se puede contratar o acordar, qué cláusulas son válidas y cuáles no; y además no son posibles los contratos si el estado no interviene para hacerlos cumplir o, alternativa y supletoriamente, para obligar al eventual infractor del contrato a compensar a la otra parte. Pero, al establecer una reglamentación, el estado toma partido. Favorece unos intereses u otros, al prestador o al deudor, al asalariado o al patrono, al cónyuge en posición de fuerza o al que está en posición de debilidad; etc.

El anarquismo fue un fruto de la ideología liberal. Partía de esa dicotomía del pensamiento liberal entre sociedad civil y estado y veía a éste como la organización de la violencia: policía, cárceles, milicia. Y quiso suprimir eso, ese parásito, para que sólo quedara la «sociedad civil», o sea los particulares tomados uno por uno —o agrupados tal vez en sindicatos, cooperativas de producción autogestionadas etc. ¿Cómo se regularían las relaciones entre esas asociaciones privadas? Si son varias, tendrán relaciones entre sí, y habrá de haber una normativa que regule tales relaciones o contrataciones, que prescriba esto, prohíba aquello, y eventualmente intervenga. (A menos que se piense que ya se las arreglarán los individuos y los grupos unos con otros, por las buenas o por las malas.) Si, por el contrario, se piensa en una asociación de todos, habrá de ser obligada la pertenencia a la misma, y en ese caso será lo mismo que el estado supuestamente abolido.

Si todo lo que quiere decir el anarquismo es que esa sociedad organizada y dotada de una autoridad central estará exenta de violencia porque todos cumplirán espontáneamente las normas (haciendo así inútiles y superfluas las cárceles, la policía y hasta las leyes penales), eso, claro, es predecir una conducta humana de color de rosa, predicción que no se basa en ninguna inducción, en ninguna experiencia ni de la sociedad humana ni de las sociedades de nuestros parientes cercanos de otras especies de mamíferos. La predicción es, a buen seguro, falsa. No es que sea simplemente utópica. Utópico puede ser un proyecto realizable en sus grandes líneas aunque hoy por hoy no realizado en parte alguna. No, la predicción anarquista tiene todos los visos de ser, lisa y llanamente, irrealizable e incompatible con la naturaleza humana.



Así pues, nunca se ha limitado la concepción vigente del bien común a lo que imaginan el liberalismo y el anarquismo. Pero sí han ido cambiando las expectativas arraigadas en la sociedad de qué sea el bien común. Y hoy nuestra concepción del bien común es mucho más fuerte que en otros tiempos. Hoy exigimos que todos los miembros de la sociedad participen de los bienes que produce la propia sociedad.

Hasta donde alcanza la actual conciencia social, eso sólo llega a proclamar los derechos sociales: derecho a una vivienda; derecho a recibir información veraz; derecho al descanso; derecho a la educación y la cultura; derecho al cuidado a la salud; derecho a un empleo (o sea una colocación que cumpla una doble función: desde su desempeño, el empleado puede hacer su propia contribución al bien común; y, como retribución por ella, recibe bienes para asegurar y mejorar su nivel de vida); etc.

La conciencia social de nuestros días todavía no ha dado un paso ulterior: el de exigir que sea igualitaria la participación en el bien común, e.d. que no sólo se satisfagan (en la medida de los recursos sociales) esas demandas básicas, sino que el excedente se reparta equitativamente en función de parámetros como el esfuerzo de cada uno para el bien común, o las necesidades de cada quien, o cualesquiera otros criterios que no sean el de la propiedad privada ya establecida.

Un paso en esa dirección lleva a rechazar la propiedad privada, o sea al comunismo. El bien común, si se concibe con espesor, conlleva el comunismo.

El comunismo es la ausencia de propiedad privada, o sea consiste en que todo sea colectivamente de todos. Mas la propiedad no es una relación simple. El derecho de propiedad es en realidad un cúmulo de derechos separables. En la sociedad capitalista o de economía de mercado —igual que en las sociedades con clases privilegiadas que la han precedido— las relaciones de propiedad son múltiples, no siempre coincidentes, y desde luego graduables y graduadas.

La abolición de la propiedad privada no es, así, el reemplazo del todo por la nada. Ni en la sociedad de propiedad privada se da tal todo, ni su supresión acarrea una nada de tenencia particular y privativa de cosas.

En primer lugar, aun en la actual sociedad la normativa consuetudinaria y hasta la legal han ido evolucionando, de suerte que hoy someten los derechos de propiedad a restricciones importantes (al menos en teoría): la propiedad ha de estar subordinada a una función social, ha de usarse y disfrutarse sin abusar; y siempre dando a los bienes poseídos, en la medida de lo posible y de lo socialmente deseable, un uso provechoso para el bien común. Naturalmente en la práctica las autoridades, a sueldo de los magnates capitalistas, no hacen respetar esas obligaciones más que en pequeñísima medida. Mas está dado un gran paso al haberse reconocido tales obligaciones sobre el papel.

En segundo lugar, aun en grupos que lo tienen todo en común hay distribución del uso, estando protegidos por la normativa que regula la vida del grupo los derechos de uso dimanantes de tal distribución. Así, en el seno de una familia que tenga todos sus bienes como patrimonio familiar colectivo, se adjudica a cada miembro de la familia el uso y el consumo de tal parte de la comida, de tal habitación, de tal prenda de vestir, habiendo una norma consuetudinaria —sin la cual no perviviría el grupo familiar— de respetar y proteger el reparto —equitativo o no, ése es otro asunto—, una vez decidido; de modo que no se permita a un miembro de la familia arrebatarle a otro su trozo de pan o su camisa. Mas tales derechos individuales son limitados y —salvo con relación a los bienes consumibles— esencialmente reversibles si hay razones (de bien común) que lo determinen.

Es, pues, infundado alegar contra el comunismo que sería una sociedad en la que un colectivo asfixiante dejaría sin nada al individuo, o que lo individual se sacrificaría a lo general, lo privado a lo público, o que nadie tendría nada y, por lo tanto, sería una situación de pobreza total. Y es que no. Todos lo tendrían todo colectivamente, lo que es tener, o sea en propiedad. Mas esa propiedad común también sería un título limitado, que coexistiría con el derecho de uso y disfrute particular y privado de cada individuo sobre la porción de bienes que, según criterios de equidad, se decidiera colectivamente asignarse; eso sí, tales derechos de uso y disfrute también tendrían (como siempre tienen, en cualquier sociedad) sus límites; serían derechos esencialmente revocables por razones objetivamente válidas (no por capricho ni para favorecer a otros).

Es tan alto el grado de racionalidad de esta solución comunista que uno puede asombrarse de que tenga todavía tan mala prensa y de que no hayan prosperado los estados en que se organizó la vida social en un sentido que se orientaba hacia una estructura así y que ya en buena medida comportaba la puesta en práctica de tales principios (aunque fuera una puesta en práctica deficiente, con errores, con desviaciones).

La causa principal es que, naturalmente, los sectores privilegiados de nuestra sociedad (los ricos) tienen interés en que la gente no quiera una sociedad así, y por ello han logrado desprestigiar y desacreditar a las sociedades en que —por imperfecta y parcialmente que fuera— se estableció una organización social así, u orientada hacia eso. Y, como los ricos controlan los medios de comunicación, que están a su servicio y a su sueldo, logran hacer y deshacer la opinión pública según sus deseos.

Pero eso tiene límites. Hay un efecto de desgaste y de erosión, en todas las cosas humanas y no humanas. Torres más altas han caído. Fortalezas inexpugnables han sido minadas o asaltadas.

El enorme poder del dinero, que compra, corrompe, hace y deshace voluntades y opiniones, y que maneja a sus anchas a la opinión pública, ese poder del dinero no es omnipotente. La opinión pública —por difícil que resulte verlo a simple vista— poco a poco

evoluciona en un sentido que, a largo plazo, no puede ya seguir siendo dictado por los acaudalados.

La conciencia social evoluciona. Poco a poco se van insinuando, por entre los poros y resquicios de la conciencia colectiva, las ansias de equidad, la exigencia igualitaria —por más torrentes de tinta que se vuelquen para tratar de desacreditarla, por más acusaciones gratuitas o desmesuradas que se lancen contra las experiencias que se han hecho a fin de acercan el establecimiento de una sociedad igualitaria. Y esas ansias acabarán prevaleciendo y deslegitimando un poder que mantenga la propiedad privada y la economía de mercado.

Cómo tendrá lugar entonces la transición a un nuevo poder, eso no lo sé ni lo sabe nadie. Sea como fuere, lo importante es que sabemos que eso tendrá lugar. Antes o después. Probablemente más antes que después. Antes, desde luego, de lo que se suele creer o temer.

No lo digo como profecía. Lo digo basado estrictamente en la inducción. Son enormes las razones objetivamente válidas para preferir el comunismo; frente a ellas resultan escuálidas y feas cualesquiera motivaciones que militen a favor del sistema de propiedad privada. Siendo ello así, basta con el nivel de exigencia ya actualizado en la conciencia social —que hoy no llega a la exigencia igualitaria, sino que se limita a la reclamación de los derechos positivos—, cuando el sistema vigente entra en conflicto con la satisfacción de tales reclamaciones; basta eso para estimular —por la vía a la que he aludido varias veces, el desgaste o la erosión— un paulatino descrédito de las ideas que apuntalan la vigente estructura social.

Con relación a la conciencia de la necesidad del comunismo no estamos hoy peor de como estaban a fines del siglo XVIII los adversarios de la esclavitud. Entonces eran apenas un insignificante puñado de bellas almas. Aparentemente sólo podían soñar una lejanísima abolición. Sin embargo, pocas generaciones después ningún país que se preciara de ser civilizado mantenía ese régimen de opresión, al menos oficialmente. (La monarquía borbónica española y la de los Braganza en Brasil fueron los últimos en resignarse a la abolición —respectivamente en 1880 y 1887—, varios decenios después de la emancipación de los esclavos en la casi totalidad de los países civilizados).

Podrían ponerse muchos otros ejemplos. P.ej., la abolición de la supremacía masculina (de la que, no cabe duda, persisten muchos restos, pero que legalmente casi ha dejado de existir en un siglo de reformas, habiendo dado ese proceso sus pasos decisivos entre 1880 y 1920). Naturalmente siempre se podrá discutir. Podrá alegarse que esos cambios han interesado a la burguesía y por lo tanto no han sido provocados por la evolución de la opinión pública (o que ésta fue a su vez causada por los intereses de la nueva clase dominante).

No voy a discutir todo eso aquí (mas sí a manifestar que soy sumamente escéptico respecto de tales asertos y me inclino a pensar que son lisa y llanamente falsos). Si de eso se quiere sacar la conclusión de que no hay base inductiva para predecir que las ideas comunistas van igualmente a granjearse la adhesión de la opinión pública en el transcurso de unas cuantas generaciones, entonces respondo que, desde luego, cualquier base inductiva es relativa; porque en una inducción se parte de experiencias de casos particulares y se generaliza a casos futuros sin que se dé nunca identidad total (dándose lo que uno estima mismidad de circunstancias o condiciones relevantes, pero sin poder demostrar que sean exactamente ésas y no otras las relevantes). Conque cualquier inducción tiene probablemente su tantico de conjetura. Es imposible demostrar, lo que es demostrar, que sea válido un razonamiento inductivo.

Mas, dentro de lo relativo que es, la experiencia histórica hace infinitamente probable nuestra actual inducción, nuestra conclusión de que, no tardando mucho (cien o 200 años, a todo tirar) resultará intolerable la pervivencia de las injustas instituciones capitalistas, y que la

única normativa que entonces se reputará conforme con las expectativas consuetudinarias de la época será la que proceda a abolir la propiedad privada y a establecer un sistema comunista.

Pero estos asertos no los hago dogmáticamente. Creo que son verdaderos. Creo que hay base inductiva para formularlos. Están basados en argumentos. Pero nuestros argumentos son falibles. Puedo estar equivocado. Los presento a título de verdades abiertas; tesis sujetas a rectificación y que rectificaré si se me brindan buenos argumentos para hacerlo.

Si son verdades como puños, de esas que, siendo de cajón, impactan porque no se atrevía uno a decirlas, eso dejo a otros que lo valoren y lo decidan.

Espero que así sea, y que resulten, no ya verdades como puños, sino como puños cerrados. Y es que, al proponerlas, quiero aportar mi granito de arena a ese cambio de mentalidades.

Al igual que no son neutrales las predicciones resultantes de sondeos electorales —por pulcramente hechos que estén—, sino que inciden en el propio fenómeno social que estudian, creo que las consideraciones que preceden (avaladas por el cúmulo de trabajos aquí reunidos) constituye un factor adicional que propicia el paulatino advenimiento de la nueva cultura comunista.

Madrid, 17 de septiembre de 1999

## **Sección 1ª**

### **Escritos políticos de carácter general**

# Autobiografía política<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

Mi primera concienciación política tuvo lugar cuando leí, a los 9 ó 10 años de edad, la novela de Pearl Buck *La buena tierra*.<sup>2</sup> Por confusamente que fuera, esa lectura, en el momento de pasar de la niñez a la adolescencia, me marcó, haciéndome descubrir los sufrimientos de los pobres, el hambre, la miseria; así como la crueldad y el egoísmo de los ricos, de los terratenientes; las lacras —¡tan recientes!— de la servidumbre, la prostitución forzada, la venta de hijos; la dureza implacable y cruel del colonialismo; las humillaciones a que sometió a naciones con una grandiosa cultura milenaria como la de China.<sup>3</sup>

Sin embargo, a pesar de que todo eso prendió fuertemente en mí, por entonces no constituyó ninguna razón motivadora de mi conducta, ni creo que ocupara ninguna parte amplia de mis pensamientos, salvo ocasionalmente. Fue unos dos años después —con la nacionalización del canal de Suez por Nasser en el verano de 1956— cuando realmente se perfila mi toma de partido contra los poderosos, contra las potencias imperialistas y capitalistas, contra las fuerzas del capital financiero internacional; representado en España por el verdugo y déspota vitalicio, Francisco Franco Bahamonde. En esa fecha se produjo mi adhesión a la causa comunista (ya en verdad esbozada desde un par de años antes). Tal adhesión pasó a constituir la razón de mi vida.

Claro que no fue ese acontecimiento el único que me marcó entonces. Unos meses antes habían tenido lugar las luchas estudiantiles en la Universidad de Madrid, más o menos antifalangistas; desde el balcón de mi casa en la calle de Guzmán el Bueno, casi esquina a la de Alberto Aguilera, en Madrid, pude presenciar una de aquellas manifestaciones —la que produjo la muerte de uno de los provocadores falangistas, víctima del arma de un compañero suyo. Así y todo, aunque mi actitud hacia aquellos acontecimientos era la de alguien que —en su fuero interno— detestaba al régimen y simpatizaba con cuantos lucharan contra él, sólo fue con la guerra de Suez cuando la preocupación política pasó a ser verdaderamente importante para mí.

Otro de los motivos que me empujaron a esa postura fue un sentimiento de protesta contra las crueldades, la matonería, las vejaciones, los malos tratos: desde aquellos que se infligían a los pobres toros en los anfiteatros franquistas hasta la férula matonil que imperaba en el propio centro de enseñanza en el que yo cursaba mis estudios y de la cual era yo víctima principal.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>. Escrita en septiembre de 1996, esta autobiografía (desplegada en las págs electrónicas de *ESPAÑA ROJA*) conserva, claro, su verdad en lo que se refiere al pasado, mas lo que dice en presente se ha quedado en parte desfasado. Véase una nota aclaratoria al final del ensayo.

<sup>2</sup>. Sorprenderá tal lectura a temprana edad. Los mayores siempre miran a los más jóvenes como excesivamente inmaduros; siguen viendo a los niños como bebés, a los adolescentes como niños, y a los mozos como adolescentes.

<sup>3</sup>. Unos años más tarde, la lectura de otro libro de la misma autora norteamericana (*El patriota*) confirmaría decisivamente mi orientación comunista.

<sup>4</sup>. Naturalmente, esa actitud tan marcada, a esa edad, me llevó a practicar muy deliberadamente una pauta de silencio, a censurarme constantemente. Unos pocos años después (ya había yo cumplido los 15) un compañero de clase (hijo, según él, de un latifundista canario) fue lo bastante perspicaz para

La revolución cubana —que triunfa a poco de cumplir yo los 14 años— no determinó mi orientación, puesto que ésta era ya independiente de ese triunfo. Mas sí me alegró y animó. Unos meses después, a fines de 1959, tuve mis primeros contactos políticos con una persona que militaba con el partido comunista o colaboraba estrechamente con él.

En 1960 ingreso en la Universidad de Madrid, y desde el primer momento entablo nuevos contactos así. En la primavera de 1961 llegamos a una minimanifestación en solidaridad con Cuba, y en repulsa a la invasión de Playa Girón. Mas es en febrero de 1962, a raíz de la detención del socialista Luis Gómez Llorente —a quien yo profesaba gran estima y simpatía, que no han desaparecido con el transcurso del tiempo—, cuando ingreso en el partido comunista.<sup>5</sup>

Empieza así una labor política que —desgraciadamente para mí— se tragó lo principal de mi tiempo entonces, haciendo que pasara a segundo plano el estudio. Fundación de la FUDE (Federación Universitaria Democrática Española) en la primavera de 1962; manifestaciones en solidaridad con los mineros asturianos en mayo de ese año. En octubre de 1962 soy nombrado miembro del comité interfacultativo de la FUDE (la máxima instancia de la organización); contactos con otras organizaciones estudiantiles antifascistas en Barcelona y Valencia; etc.

Dimití por razones personales de ese comité en la primavera de 1963, tras haber participado en la planificación de una serie de actos de protesta, como un célebre pateo a un ministro —todavía activo en la vida política española hoy— en la Facultad de Ciencias Políticas. En ese período de la primavera de 1963 se producen desavenencias en la organización estudiantil del PCE en Madrid a propósito de cómo reaccionar ante el asesinato de Julián Grimau. Quienes luego formamos la línea dura —por decirlo así— estábamos en contra de reacciones demasiado arriesgadas, que no contaban con respaldo de masas, ni siquiera minoritario.

Llegamos así a la multitudinaria asamblea de Arrás en julio-agosto de 1963, en la que el PCE reúne en un curso-seminario-debate —que se prolonga durante varias semanas— a una muchedumbre de militantes de los sectores estudiantil e «intelectual» (como se decía entonces), junto con dirigentes del comité central del partido. Esa macro-reunión ha sido contada por otros (con mejor o peor fortuna, ya que no asistieron al encuentro). Deseo citar lo que dice al respecto el Sr. Gregorio Morán para hacer alguna puntualización menor.<sup>6</sup>

Si Carrillo —como es probablemente normal en él— se mostró diplomático y hábil (tratando de ganarnos con palabras y gestos juiciosos para quitar hierro a las divergencias), en cambio Claudín y Federico Sánchez nos trataron de una manera que a nosotros nos pareció altanera y áspera. Puede que estuvieran exasperados ante la perspectiva de que —justamente cuando ellos iban a iniciar una tentativa de viraje hacia la derecha—, asomáramos o saliéramos del cascarón unos mocosos, unos pipiolos, unos mancebos casi imberbes que pretendiéramos nada menos que cambiar hacia la izquierda el rumbo del partido —con esa pedantería y petulancia juveniles de empollones rojos que irritan profundamente al populachero y taurino (aunque de familia egregia) D. Jorge Semprún Maura, según lo manifiesta en su *Autobiografía de Federico Sánchez*.

---

adivinar la causa de mi retraimiento y de mi autoaislamiento. Su sexto sentido le decía, con razón, que yo era un rojo.

<sup>5</sup>. Mi ingreso se produjo a invitación de Chicho Sánchez Ferlosio y con el espaldarazo de Javier Pradera

<sup>6</sup>. En aquel encuentro mi nombre de guerra era 'Gregorio' (aunque nadie lo supo, en anti-homenaje al papa Gregorio XVI).

Paso, pues, a comentar sucintamente algo de lo que dice sobre esa reunión de Arrás D. Gregorio Morán en su libro *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España 1939-1985* (Editorial Planeta, 1986):

Asisten [al seminario de Arrás] cerca de un centenar de militantes del interior, profesores, estudiantes, profesionales del partido, miembros del Comité Central y del Comité Ejecutivo (Claudín, Semprún, Líster, Azcárate, Eduardo García, Horacio F. Inguanzo, Tomás García, Romero Marín...). La representación más numerosa es la de Madrid: Armando López Salinas, Pepe Esteban, Amandino Rodríguez Armada (el abogado de Julián Grimau), Antonio Rato, M<sup>a</sup> Luisa Suárez, los economistas Gallifa y Naredo, los pintores José Ortega y Ricardo Zamorano, el periodista Eduardo García Rico y estudiantes de las tres corrientes, la ortodoxa (Juan Francisco Pla), la revisionista (Ignacio Romero de Solís) y la maoísta (los hermanos Lorenzo y María Eulalia Peña). (p. 368)

...

Para mayor complicación, en la universidad de Madrid las preocupaciones de la organización estudiantil eran de otro orden. Allí, Lorenzo Peña, más conocido en la organización por «El Monstruo», en orden a sus monstruosas cantidades de libros devorados, exigía una vuelta a la ortodoxia estalinista y defendía el maoísmo. Además de responsable de la organización era la figura más prestigiosa. (p. 369)

No es verdad que fuera yo responsable de la organización. En el PCE nunca pasé de militante de base. Si algo contaba mi opinión, no fue por responsabilidad directiva en el Partido, sino unas veces por mi labor en la FUDE, otras por ser uno de los que planteaban discusiones ideológicas. Por otro lado, es obviamente falso que yo hubiera devorado monstruosas cantidades de libros. Verdad es que lo que leía trataba de pensarlo, reflexionando cuidadosamente sobre ello. Y yo naturalmente no exigía nada, ni menos una vuelta a una supuesta ortodoxia estaliniana. (Hablaré un poco más sobre este punto unos párrafos más abajo.)

Mencionando a Georg Lukács, hay que matizar lo que dice G. Morán (en otro pasaje de ese mismo relato) de que era nuestro autor preferido, siendo nuestras «biblias» sus dos libros *El asalto a la razón e Historia y conciencia de clase*. Eso es exagerado. El primero de esos dos libros sí fue para toda mi generación una importante obra de referencia. De ahí a decir como Morán que estábamos ‘imbuidos hasta la médula por los saberes neo-ortodoxos’ de Lukács hay, creo yo, alguna distancia.<sup>7</sup>

Es curioso que el mismo Morán, pocas páginas después (en la 376), dice lo siguiente de otro militante comunista de los que encabezamos aquella escisión, Paulino García Moya:<sup>8</sup>

Al salir de la cárcel marcha a Colombia y allí radicalizado con la lucha guerrillera y en relación con el profesor español de la Universidad de Quito, Lorenzo Peña, uno de los asistentes a Arrás, constituye uno de los grupos de comunistas hispanos que se convertirán, a partir de 1964, en otro de los sectores que se agrupan en el Partido Comunista de España Marxista-Leninista.

Es evidente que D. Gregorio Morán ha escrito su libro con apresuramiento, y no ha releído lo escrito. Este último párrafo contiene una extraña mezcla de inexactitudes con no-verdades. Yo, a mis 19 años, estudiante en Madrid, no era profesor en la Universidad de Quito. Llegaría a serlo mucho después, en 1974 —habiendo a la sazón abandonado la lucha política dos años antes; pero la última vez que vi a García Moya fue en París en 1966 —poco antes de

---

<sup>7</sup>. El otro de entre los dos mencionados libros de Lukács —su obra juvenil sobre historia y conciencia de clase— era un libro de cabecera de un compañero mío de la Facultad, y camarada del partido comunista, que también asistió al encuentro de Arrás y que, en general, suscribía nuestras posiciones, aunque participó poco en las discusiones y luego pronto se quedó al margen de todo.

<sup>8</sup>. Padre de D. Ramón García Cotarelo, hoy conocido como ‘Ramón Cotarelo’.

que lo detuviera la policía franquista en Madrid—<sup>9</sup> (y la primera vez había sido en París en 1964); Paulino había emigrado a Colombia, creo que hacia 1955. Lo que me pregunto es qué idea se habrán formado los lectores del libro de Morán, si es que se han fijado en esas págs: o había dos hombres llamados ‘Lorenzo Peña’, ambos asistentes a Arrás, ambos partícipes de la escisión «pro-china» que llevó a la formación del PCEm-I; o había uno solo, que era a la vez estudiante en Madrid y profesor en Quito.

Sea como fuere de tales detalles anecdóticos, el hecho es que a la salida de la asamblea de Arrás, decidimos en un principio seguir militando disciplinadamente en el PCE. Sin embargo, era difícil, casi imposible. Pronto volvieron a surgir motivos de fricción. El sector estudiantil estaba dominado por personas que, en aquella circunstancia, tenían posiciones más *pro-establishment* que incluso las que defendía aún en público D. Santiago Carrillo (personas que simpatizaban con las ideas de Claudín y Sánchez). Esas personas nos empujaron a que rompiéramos, porque aún esperaban poder prevalecer en el PCE y nuestra presencia la veían probablemente como un obstáculo para esos fines. No sé si esperaban que —una vez que hubiéramos saltado nosotros, y como reacción normal frente a los cismáticos—, la tendencia de la organización oficial fuera hacia el polo opuesto a aquel representado por los escisionistas —según suele pasar. Mas esa vez no se cumplió, por el momento, tal expectativa. Entonces, cuando también se escindieron ellos, trataron de atraernos (yo recibí un mensaje de D. Fernando Claudín). Pero era absurdo unirse sólo porque ni unos ni otros estábamos de acuerdo con D. Santiago. Éste último, por su parte, fue haciendo suyas, poco a poco, todas las propuestas de Claudín y Sánchez; sólo que algo más tarde, más solapadamente (empezó con un panfleto que hizo circular a poco de la expulsión de Claudín y que versaba sobre la política de «liberalización» del régimen).

Volviendo a nuestras discrepancias con la línea oficial del PCE, si bien un detonador de ellas fue el estallido público del conflicto ideológico chino-soviético —decantándonos nosotros por China y Albania—, las raíces del cisma eran muchísimo más hispano-céntricas (al menos por lo que hace a los estudiantes madrileños que nos adherimos en enero de 1964 al grupo que editaba en París *Proletario* y que entonces capitaneaba Antonio López Campillo, un exiliado trotskista que usaba el alias de ‘Martín Valdés’). Los motivos de desacuerdo eran básicamente dos. (1º) Recusábamos la reconciliación nacional. (2º) Rechazábamos el antistalinismo. Fuimos tildados de sectarios, extremistas y estalinianos.

El rechazo de la reconciliación nacional no significaba repudiar la consigna de amnistía para los presos y exiliados y de prescripción de todos los delitos, o supuestos delitos, de motivación política de la guerra y la posguerra, de uno u otro lado. Sólo significaba: en primer lugar, mantener que el régimen de Franco era ilegal, espúreo e ilícito, y que había de restaurarse la legalidad constitucional republicana; y, en segundo lugar, sostener que el Partido había de continuar en su labor de persuasión aduciendo los hechos de la guerra (no para pedir represalias, no para solicitar que se cortaran cabezas, sino para desenmascarar y denunciar la crueldad infinita de las clases acaudaladas y sus agentes políticos).

En lo tocante a Stalin, pedíamos únicamente que del pasado del movimiento comunista se hiciera un estudio histórico serio, que permitiera avanzar tanto en la explicación cuanto en la comprensión de lo sucedido, brindando un balance objetivo, sensato, sereno, equilibrado, racional; un balance por el cual también se inclina Lukács en su prólogo a la edición italiana de sus *Aportaciones a la historia de la estética*. Por entonces nuestras posiciones eran parecidas a las de Merleau Ponty en *Humanisme et terreur* —muchísimo más sutiles y hondas que las

---

<sup>9</sup>. La última vez antes de volver a verlo en España, el 18-05-1991, en Esquivias, un pueblo de la provincia de Toledo en el que se radicó tras su jubilación.

fáciles y ofuscadas alharacas de los estigmatizadores del «culto a la personalidad». Aquello a lo que nos oponíamos era a hacer de Stalin un chivo expiatorio. Ni Stalin había sido un semi-dió, un coloso o un titán —como lo habían pintado en 1950 quienes en 1964 eran antistalinistas— ni habían sido suyas todas las culpas; porque los méritos o deméritos de un individuo son siempre más limitados de lo que se piensa, y sólo resultan posibles por un complejísima concatenación de causas y circunstancias. En ese balance —y aunque aún no conocíamos la famosa fórmula china del 70%— queríamos que también se vieran los lados positivos de Stalin, no sólo los negativos. Mas no entraba en nuestros cálculos tomar el estilo, los métodos, las consignas de Stalin en 1920, 30, 40 ó 50 como pauta, para una situación que —si bien confusa y vacilantemente— veíamos como nueva e irreducible.

Otros han dado su versión de aquella escisión que nos alejó —a cuatro minúsculos grupitos— del PCE y que, al producirse la fusión de tales grupúsculos, dio lugar, en octubre de 1964, a la fundación del PCEm-1 (partido comunista de España marxista-leninista). En *Conversaciones con Manuel Gutiérrez Aragón*, Augusto M. Torres (Madrid: Editorial Fundamentos, 1985, p. 22) cita estas palabras del cineasta:

En Filosofía y Letras, en mi propia célula, había un personaje que se llamaba Lorenzo Peña. Era muy crítico respecto al Partido. A la dirección del Partido en Madrid les llamaba «los revisionistas modernos». Usaba una terminología que para mí era nueva y luego supe que era maoísta. Lorenzo Peña era una lumbrera política. Tenía las simpatías de la dirección y de Carrillo desde París. Era bastante deslumbrante políticamente. Yo creía que iba a hacer una gran carrera en el P.C. Una mañana vino un compañero a decirme que había habido una escisión en nuestra propia célula para fundar una corriente maoísta y la encabezaba Lorenzo Peña. Le pregunté: «¿Maoísta?». Y me contestó: «Sí, pro-china». Desde entonces siempre se llamaron los pro-chinos, que debía de ser una expresión francesa.

En cuanto a que, antes de la ruptura de diciembre de 1963, yo contara con las simpatías de la dirección del PCE —y las de Carrillo en particular—, desconozco de dónde lo saca mi buen amigo Manolo. Yo desde luego no me enteré de tales simpatías ni me las manifestaron de ningún modo. Sospecho que ésa era la manera de ver las cosas de los responsables —más o menos claudinistas— del área estudiantil del PCE en Madrid en el momento de la ruptura (otoño de 1963); responsables que tuvieron buena parte de la culpa, porque radicalizaron hacia la derecha la línea de la organización universitaria del PCE, cometieron una serie de irregularidades injustificables, actuaron con altanería, sin tacto ni diplomacia ni suavidad ni ganas de resolver las divergencias, ni aun siquiera de dar la impresión de que estaban abiertos a un debate sereno y dispuestos a rectificar si se los convencía (lo que siempre se dice —y al menos es una exhibición de buenos modales). Nos fuimos, pero nos empujaron a irnos.

Y, con relación a la denominación, nunca nos llamamos ‘prochinos’. Nos **llamaron** ‘prochinos’. Además, el apelativo no se aplicaba con toda justeza, dado que nuestra pequeña formación anduvo siempre en relaciones tensas y difíciles con la dirección del P.C. de China, la cual prefería a una mini-mini-mini-escisioncita de nuestro ya menguado grupo, porque les parecía más fielmente seguidora de su propia línea, viéndonos a nosotros como escasamente imbuidos del pensamiento de Mao Tsetung —y tal vez demasiado hispaco-céntricos, o patriotas si se quiere.

De entre los que formamos aquella organización, unos sentirían más simpatía hacia China y otros menos; la mía, enorme al principio —por esa ya mencionada iniciación en la conciencia política a través de la novela de Pearl Buck y la temática anti-imperialista—, fue disminuyendo, no sólo por lo malas que fueron las relaciones con los camaradas chinos y la tirantez de las reuniones con ellos en Pekín (para mí particularmente desagradables), sino por mi falta de entusiasmo —o más bien una oposición larvada, que las circunstancias no se prestaban a mucho más— hacia los despropósitos de la revolución cultural; aunque tal falta de

entusiasmo no conllevaba adhesión a la otra línea, la de Liu Shao-chi y Ten Xiao-ping; a posteriori se ha visto que a los de la revolución cultural no les faltaba razón al denunciar esa línea; mas sus métodos absurdos y locos no conducían a nada provechoso; y así salió.

Quede para otra ocasión hacer un balance detallado y argumentado de la asendereada existencia del un tantico hierático y fosilizado PCEm-I. Tuvo defectos tremendos. También tuvo virtudes y días de gloria; gracias a la absorción de otras disidencias del PCE, llegó en un momento a constituir una fuercita de cierta envergadura. Pese a sus muchísimas fallas y hasta a no pocos disparates, dio un aporte no enteramente desdeñable a la causa antifascista y anticapitalista.

Seguramente el mayor error fue el habernos dejado arrastrar a la escisión. Puede que lleváramos razón en muchas cosas; la orientación de D. Santiago Carrillo para el PCE se ha revelado mala, y los 6 lustros de su preeminencia en la dirección de ese partido han dejado una herencia amarga, desmovilizadora, un desarme moral, una claudicación ante las ideas de las clases dominantes, así como montones de divisiones y exclusiones muchas de ellas evitables. En los asuntos internacionales (China/Rusia), no se trata de ninguna oposición de negro y blanco: era un conflicto sumamente complejo en el que cada parte llevaba algo de razón (aunque los chinos supieron argumentar mejor sus posiciones, y desde el punto de vista teórico marxista sus tesis eran más sólidas). Aquello en que más razón llevaban los chinos es que, igual que con Carrillo en España, con Jruschov en Rusia hubo un desarme moral, que no se rectificó del todo con Brezhnev; y que la introducción de muchos mecanismos de economía de mercado fue paulatinamente restaurando buenas dosis de capitalismo y allanando así el terreno —no sólo en el plano ideológico, sino también en el de las relaciones y estructuras sociales— para el restablecimiento de la sociedad capitalista que ha ocurrido después de 1991. (Pero los chinos exageraron eso, a partir del verano de 1965, afirmando que el capitalismo ya estaba restaurado en la URSS, tesis absurda y cuya brutal falsedad nos tocó asumir a la trágala; claro que el haber comulgado con tamaño desatino fue un error nuestro. Nuestra posición era delicada y hubiera resultado insostenible si no nos adheríamos a esa nueva tesis china, ya que acabábamos de embarcarnos en la aventura naviera con ellos. De ese error se derivaron muchos otros.<sup>10</sup>)

Otro error —de bulto— fue elegir esa denominación de ‘marxista-leninista’, que nos ataba a las doctrinas de determinados hombres, contrariamente a la tradición de los partidos comunistas, los cuales, en sus denominaciones, nunca habían incluido advocación personal alguna. Claro que habían profesado el marxismo (¡un error!); pero al menos no habían erigido tal profesión en título o membrete organizativo; con lo cual se abría un pequeño resquicio a un desenganche (a una eventual secularización, por decirlo así, en la que se deje a la teoría lo que es de la teoría, y a la militancia política lo que es de la militancia política, pudiendo un mismo proyecto comunista basarse en mil diferentes posturas teóricas, muy alejadas por lo demás).

A quienes no saben nada de aquello (que son la abrumadora mayoría de los lectores potenciales de estas págs) tal vez no esté de más recordarles que el PCEm-I fundó en los años 70 un conglomerado que se llamó FRAP (Frente Revolucionario Antifascista y Patriota), cuyas acciones armadas —ferozmente reprimidas con un rosario de fusilamientos, los últimos de la tiranía franquista— fueron uno de los episodios más dramáticos que abrieron la transición. Cabe conjeturar si ésta no hubiera seguido otro rumbo —o tal vez ninguno— de no ser por la existencia de tal organización, por pequeña que fuera; si no fue el peligro de ese polvorín lo que llevó a la burguesía a legalizar al PCE y poner así punto final al sistema político franquista.

---

<sup>10</sup>. El ser humano tiene mecanismos para convencerse de la verdad de aquello que, en las circunstancias en que se encuentra, le resulta pragmáticamente duro, difícil o hasta inviable rechazar.

Como primer paso a la fundación de ese FRAP, recordaré aquí la formación del **Comité Coordinador pro FRAP** en París, en la cual participé junto con Álvarez del Vayo y otros, 3 de enero de 1971. En un folleto que se titula *FRAP, 27 de septiembre de 1975*, del cual figura como colectivo de autores un «Equipo Adelvec» (Madrid: Ediciones Vanguardia Obrera, 1985, pp. 26 y 27) se dice a este respecto:

Además de [Julio Álvarez del] Vayo, figura señera de la izquierda socialista del PSOE, ministro de Estado (Asuntos Exteriores) durante la República, Comisario General del Ejército Republicano y autor de numerosos libros y artículos de prensa, asistieron a la reunión Raúl Marco y Elena Ódena, del Secretariado del Comité Central del PCE (m-l), E. Zújar, del Comité Ejecutivo del mismo Partido, que posteriormente abandonó toda actividad política, y Alberto Fernández, correligionario del primero en el PSOE.

...

Allí quedaron perfilados los que serían los seis puntos programáticos generales del FRAP, reproducidos en la Introducción.

Al final de la reunión, Luisa Graa sirvió unos taquitos de queso con manzanilla española.

El tal Zújar de marras soy yo. Es verdad que posteriormente abandoné toda actividad política. ¡Vamos! Lo hice casi al salir de aquella reunión, como quien dice (exactamente 16 meses después de la constitución de ese comité).

Mas lo que la historia tenga que decir del PCEm-l no habrá de limitarse a ese período final, el del FRAP. Sería equivocado desconocer su actividad de los años 1965-70, que tampoco fue menospreciable, a pesar de la escasez de recursos, la inexperiencia, la visión a menudo irrealista y voluntarista de la dirección, y las aberraciones de los amigos chinos a cuyo remolque nos veíamos forzados a ir, aunque fuera frecuentemente a regañadientes.

En el PCEm-l aspirábamos a determinar qué era lo válido y qué era lo no válido en la herencia bolchevique o en la de la Internacional comunista; pero tal criba requería un cedazo o tamiz muy problemático; en el contexto de una línea política, una ideología y un programa, es sumamente problemático un intento de deslindar puntos válidos y no válidos; porque los primeros cambian de sentido, de relevancia y de tenor al abandonarse los otros.

Más, pues, que la redacción de una lista o catálogo de puntos que hayan o hubieran conservado validez, lo que hubiera habido que emprender —y no hicimos— era: dejar a la historia lo que es de la historia; a la filosofía lo que es de la filosofía; a la sociología lo que es de la sociología; y abordar —sin constreñimientos dogmáticos— una reflexión sobre las perspectivas y las tareas de la revolución española y la nueva cultura que estaba gestándose y en la cual la pertinencia y actualidad del marxismo empezaban a disminuir sensiblemente.

Por las razones a que me he referido más arriba, no podíamos hacerlo. Esa imposibilidad se derivaba de errores de partida. Decíamos repudiar el dogmatismo; repetíamos que era antimarxista ser dogmático; pero la adhesión al marxismo no la poníamos en tela de juicio. Así las cosas, no pudimos ofrecer nada genuinamente persuasivo. No pudimos sacudirnos convincentemente el sambenito de dogmáticos que nos endilgó D. Santiago.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>. D. Santiago era el menos indicado para hacer la crítica en cuestión, ya que él no emprendía tampoco ningún examen crítico acerca de la vigencia del marxismo, sino que lo sacralizaba, y por otra parte —aunque sin decirlo— llevaba al PCE a un camino que significaba un abandono de hecho, no ya del marxismo, sino del comunismo e incluso de la lucha antioligárquica. El desenlace de tal rumbo fue la aceptación de la monarquía, de la bandera franquista, de la legalidad del régimen y su herencia, de la unidad europea, con el desánimo y desarme moral de las fuerzas republicanas y populares. Penoso resultado del que ahora empezamos a salir.

En mayo de 1972 cesé mi militancia en el PCEm-1 y pasé a dedicarme de lleno al estudio y la enseñanza de la filosofía y a la investigación lógico-filosófica. Residí en el Ecuador y en Bélgica (donde obtuve mi doctorado en filosofía).

Regresé a la Patria en septiembre de 1983. Fui contratado como profesor por la Universidad de León. Al poco, fui retomando contacto con la política española, mas sin mucho entusiasmo. En seguida me incorporé a la organización sindical de CC.OO, a la cual no he dejado de pertenecer. En la Universidad de León participé intensamente en la campaña por el 'NO' a la OTAN, y en otra serie de luchas conexas, lo cual me valió represalias del rectorado y una grave amenaza de verme en la calle.

Me trasladé a Madrid el 11 de febrero de 1987 (aniversario de la I República), al ser nombrado investigador científico del CSIC. Inmediatamente me vinculé con el PCE (ya lo estaba en León) y luego con Izquierda Unida; pero no llegué a ingresar; en las elecciones, unas veces he votado por IU y otras por alguna organización que defendiera la República aunque fuera tibiamente. Sólo en junio de 1996 he reingresado en el Partido Comunista de España.

También soy miembro: de COMRADE (Comité de Defensa de Refugiados, Asilados e Inmigrantes); de la Asociación de Amistad Hispano-Cubana Bartolomé de las Casas; de la organización sindical de Comisiones Obreras; de ANDA (Asociación Nacional para la Defensa de los Animales). Soy socio de SODEPAZ y colaborador (irregular) de las Misiones Salesianas.<sup>12</sup>

En el campo profesional, pertenezco a varias asociaciones lógicas y filosóficas y soy editor de la revista electrónica internacional de filosofía analítica *SORITES*.

Estos últimos años constituyen un tiempo demasiado reciente como para que sea el momento de entrar en detalles al respecto. Ya habrá cuando hacerlo.

---

<sup>12</sup>. Desde que escribí esto, he dejado de pertenecer al sindicato CC.OO., al no poder seguir tragando la actuación de esa central en lo tocante a la reforma laboral y temas afines. Me voy a afiliar a otro sindicato, la CGT. También he dejado de ser miembro de algunas de las organizaciones indicadas al final del escrito; en parte porque las mismas se han extinguido o han cesado —que yo sepa— de tener actividad, o porque me he sentido desbordado por el cúmulo de tantos compromisos y he sentido la necesidad de ser un poco más selectivo. Sigo siendo militante (**de base**) del partido comunista de España, miembro de ANDA (asociación nacional para la defensa de los animales) y de la sociedad de amistad hispano-cubana Bartolomé de las Casas; y me he hecho miembro de la Asociación de viandantes «A pie».

# REY REINANDO, CON EL MAZO DANDO<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

## Consideraciones Preliminares

Los ditirambos al régimen borbónico que a diario tenemos que aguantar nos lo suelen presentar como republicano de hecho, sólo que teniendo en el vértice a Alguien que, jugando sin embargo un papel meramente decorativo, promueve todo lo bueno y sano de la Nación, ya que, en inigualable adagio de uno de esos hombres de Palacio, **nada español le es ajeno [al Rey]**. No sé cuán ajeno le será el republicanismo de quien esto escribe, español por los cuatro costados. En todo caso, mi propósito en las páginas que siguen no es el de argumentar a favor de mi republicanismo, sino tan sólo mostrar que, cualesquiera que sean sus otros vicios o sus presuntas virtudes, la monarquía configurada en la Constitución hoy en vigor —la de diciembre de 1978— dista de reducir la potestad del soberano a la de una figura decorativa. Decore o no, posee, a tenor de esa Constitución, un enorme poder, según lo vamos a ver en estas páginas.



### Apartado 1.— **La monarquía, Forma perdurable del Estado español**

El núcleo de la vigente constitución es, evidentemente, el artículo 1, pero dentro de él lo es el apartado 3. Por otro lado, ese artículo 1 ha de ser leído en conexión con todo el Título II de la Constitución, que es el «De la Corona», toda vez que define a España como una monarquía parlamentaria (inútil precisar: sustantivo: monarquía; adjetivo: parlamentaria).

Conviene reflexionar sobre los verbos mediante los cuales se expresa ese artículo 1 de la Constitución. Mientras que el apartado 1 del mismo afirma que España «**se constituye** en un Estado social y democrático de derecho», el apartado 3 reza así: «La forma política del Estado español **es** la monarquía parlamentaria». Es obvio que nuestros constituyentes de 1978 son personas suficientemente instruidas como para saber usar las palabras con su sentido propio. Una cosa es que una cierta entidad se constituya en esto o lo otro, otra que ella sea esto o lo otro, o que su forma sea así o asá. Mientras que lo que se constituye en eso o lo otro no lo era antes de constituirse en ello, lo que **es** de cierta forma (o aquello cuya **forma es** así o asá) lo es independientemente de cualquier acto constituyente, de cualquier decisión de constituirse de un modo u otro. La intención es palmaria: España es, por encima de las vicisitudes, de los cambios de régimen político, una monarquía parlamentaria; tal es la forma del Estado español, o sea de la organización política de España, según la Constitución. Así pues, cualesquiera que sean las decisiones de una u otra generación de españoles, lo inalterable, lo permanente, lo consustancial con España como entidad política, a través de los siglos, es el **ser** una monarquía parlamentaria; al paso que el que esa monarquía parlamentaria que es España venga constituida en Estado social y democrático de derecho que propugne como valores la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político (todo ello a tenor del apartado 1 del artículo aquí considerado) es fruto de una decisión ocasional de esta generación de españoles, y por lo tanto es un accidente de vigencia transitoria, válido tan sólo como modulación interina de la forma permanente del Estado español, para el período, históricamente limitado, en que prevalezcan las

---

<sup>1</sup>. Artículo publicado en el N<sup>o</sup> último de la revista del PCEm-I *REVOLUCIÓN ESPAÑOLA*, a comienzos de 1990.

decisiones y los valores de la presente generación. Tal es, clarísimamente, el sentir de nuestros constituyentes del 78. (Otra cosa es cuán de acuerdo estemos o dejemos de estar con esa idea.)

Así pues, desde su mismo arranque, la Constitución remite a un orden superior al que ella viene a regular; un orden de suprallegalidad, un orden de entidad política que es la naturaleza misma de España como entidad histórico-política, revestida por su forma propia e inalterable que es la monarquía (luego veremos hasta dónde compromete o restringe el adjetivo **calificativo** de «parlamentaria»). Evidentemente la Constitución se ciñe así a regular un ordenamiento históricamente transitorio, provisional, de lo permanente y consustancial a España; al hacerlo, sienta las bases de un orden jurídico, pero a su vez ella descansa en un cimiento más profundo, firme y estable, que es España como entidad histórico-política revestida de su forma monárquica. El orden jurídico regulado desde la Constitución remite, pues, a un orden histórico-político más básico. Lo cual significa que, cualquiera que sea el valor jurídico fundacional de la Constitución, el orden jurídico global de España —según la propia Constitución— remite siempre en último término a una norma superior, supraconstitucional, a saber: a la existencia misma del Estado español, revestido de su forma, la monarquía [parlamentaria].

Que ello es así viene confirmado por el estudio del Título II, según lo indicaba más arriba. Y es que, cuando la Constitución, saliendo de su Título Preliminar —generalidades— y de su Título I («De los derechos y deberes fundamentales» de los españoles, o sea: un tratamiento, no del propio Estado, sino de sus miembros, aunque sea en relación con él), empieza a hablar del Estado mismo que es España, de su organización a tenor de la propia norma que aspira a ser el texto constitucional, lo primero que hace es, ante todo, remitir de nuevo a un orden supraconstitucional, a un orden de realidades permanentes al cual estaría supeditada la Constitución misma. En efecto, el artículo 57.1 comienza así: «La corona de España es hereditaria en los sucesores de S.M. Don Juan Carlos de Borbón, legítimo heredero de la dinastía histórica». Por su parte, el artículo 57.1 (el primero del Título ahora estudiado) dice enfáticamente: «El Rey es el Jefe del Estado, símbolo de su unidad y permanencia, arbitra y modera el funcionamiento regular de las instituciones, asume la más alta representación del Estado español en las relaciones internacionales, especialmente con las naciones de su comunidad histórica, y ejerce las funciones que le atribuyen expresamente la Constitución y las leyes».

Esos asertos constituyen lo principal de la Constitución, el meollo de toda ella, y marcan la pauta interpretativa a la que me remitiré a lo largo de todo este artículo, así como sin duda ninguna aquella a la que se remitirán también las autoridades y el poder judicial cuando proceda desentrañar la genuina significación de lo dispuesto por la Constitución (quizá, precisamente, cuando toque pasar del orden intraconstitucional cuya raíz es esa norma a otro orden constituyente, retrotrayéndose en el ínterin toda fuente de poder a la única autoridad permanente, la única que está por encima de las vicisitudes y variaciones de los regímenes; o sea: cuando toque devolver toda la responsabilidad de la conducción del Estado al orden de legitimidad permanente y supraconstitucional al que expresamente se remite la propia Constitución como algo más alto y a lo cual ella misma explícitamente se supedita). Cabe, pues, examinar con cuidado tales asertos.

Lo primero que merece destacarse es el artículo 57. Igual que los otros principios básicos de la Constitución, lo que ahí se afirma viene presentado, no como estipulaciones, sino como enunciados de hecho. La redacción de la Constitución es, en este punto (y en muchos otros también, desde luego), de encomiable claridad. Con maestría (si digna o no de mejor causa, júzguelo el lector) saben nuestros constituyentes distinguir entre mandamientos constitucionales y reconocimiento de situaciones de hecho, cuya existencia y cuya vigencia la Constitución se limita a exponer, remitiéndose a ellas como instancias superiores. Lo que así la Constitución, en vez de regular con sus mandamientos, se circunscribe a reconocer será eso, una

situación de hecho; pero también una situación de derecho, una instancia jurídica ante la cual se inclina la propia constitución, al reconocerla; reconocimiento que es, pues, un expreso acatamiento a ese orden supraconstitucional. Ese es el tenor, p.ej., del citado artículo 57.1. No se ordena en él que **sea** hereditaria la corona de España en los herederos del actual monarca, sino que se dice que lo **es**. Es el reconocimiento de una situación histórico-jurídica superior, de rango más alto que la propia Constitución, la cual, así, tiene facultad de constituir sólo dentro de los límites impuestos por la existencia permanente de la situación aludida. Que ello es así en el espíritu de nuestros constituyentes del 78 lo revela —si alguna duda cupiera— el final de la frase, que dice que el actual monarca es «legítimo heredero de la dinastía histórica». Quien afirmara que ese aserto es una disposición estaría diciendo algo peregrino. Si fuera una disposición, una orden, entonces su sentido sería éste: «Sea D. Juan Carlos heredero legítimo de la dinastía histórica». Como hubiera podido mandarse que lo fuera Juan Pérez Alvarez, vecino de Corral de Gallinas. Es decir, se estaría mandando que tal persona en particular posea tal cualidad, a saber esa que recibiría la denominación de «heredero legítimo de la dinastía histórica». La posesión de tal cualidad arrancaría entonces de la entrada en vigor de la norma. No podría ser retroactiva (pues, aparte de que la no retroactividad es un principio jurídico universal, expresamente la Constitución estipula, en su artículo 9.3, la no retroactividad «de las disposiciones sancionadoras no favorables o restrictivas de derechos individuales»); y es obvio que el investir a un aspirante en desmedro de otros es desfavorable para los últimos; ahora bien, otros aspirantes los hay, incluso un número de parientes del monarca actual, quienes por su parte se consideran a sí mismos como herederos legítimos de la dinastía). Si no es retroactiva, la posesión de la cualidad en cuestión empezaría a darse sólo después de la entrada en vigor de la propia Constitución, o a lo sumo en el mismo instante (si es que esto último es posible, en lo cual no entro aquí). El monarca, pues, sólo empezaría a reinar tras la promulgación de la Constitución, o sólo empezaría a reinar legítimamente entonces. Pero eso va en contra tanto del texto explícito de la Constitución cuanto del proceso y el procedimiento de su promulgación. Como luego veremos, la Constitución entra en vigor por la **sanción** regia, o sea por la autoridad que le confiere, promulgándola, quien —según el texto de la propia Constitución— está revestido de un poder superior, que lo capacita para sancionar o dejar de sancionar esa Constitución u otras, a tenor de las vicisitudes, de los cambios coyunturales y de la conveniencia de España, según su saber y entender.

Descartada, pues, la obviamente inaplicable lectura del artículo 57.1 como un mandamiento o una disposición, queda la única alternativa, a saber: que es el reconocimiento de una situación previa y anterior a la Constitución. Ahora bien, no es el reconocimiento de una situación meramente de facto, en el sentido de algo independiente del orden jurídico, ajeno a él (como lo sería el de que el archipiélago balear comprende siete islas), sino el de una situación jurídicamente vinculante, poseedora de vigencia superior a la de la Constitución misma. De ahí que se califique al monarca de heredero legítimo de la dinastía histórica. En esas palabras hemos de meditar. El monarca es heredero, esa herencia es legítima, y es la herencia [legítima] de la dinastía histórica.

Que el monarca es heredero quiere decir que su condición de monarca emana, no de la Constitución, sino de un orden previo, anterior y que, al venir reconocido por la Constitución, es expresamente aceptado como un orden superior jurídicamente. No serán sólo los sucesores de este monarca quienes sean herederos del mismo, como, p.ej., al entregar en 1871 las Cortes españolas a Amadeo de Saboya la corona de España, proclamaron que sus sucesores, de él descendientes, serían herederos legítimos del trono español. ¡No! Ahora se trata de algo muy distinto: la Constitución, lejos de conferir ella misma rango alguno al monarca, se limita, con relación a él, a reconocerlo y acatarlo como autoridad, como detentador supremo del poder, en virtud de una norma superior, que no emana de la Constitución sino que está por encima de ésta y la precede, norma que rige la organización permanente del Estado español y la posesión del

rango máximo dentro de ella. Que eso es así lo recalca el adjetivo «legítimo». Aun sin esta palabra, estaría claro el tenor de la Constitución: ésta se remitiría a una instancia superior a ella y cuyo depositario sería el heredero de la dinastía histórica, cabeza hereditario, pues, de la organización permanente de España como Estado. Pero a disipar cualquier posible duda al respecto viene ese adjetivo. La legitimidad indica a las clarísimas que la posesión por el monarca de ese rango lo capacita para el ejercicio supremo del poder y obliga a los autores de la Constitución a acatarlo y a redactar sus disposiciones ciñéndose a cualesquiera limitaciones que se deriven de la existencia de esa jefatura; que, si no, irían en contra del orden de la legitimidad. La legitimidad no la confiere la normativa constitucional, sino que al revés: ésta adquiere (lo veremos) su vigencia de la voluntad de quien está revestido de la legitimidad. A tenor de ese modo de ver las cosas —del cual está empapado el texto constitucional, y que aflora principalmente en el artículo 57.1—, sólo cabrá un orden constitucional vinculante en tanto en cuanto sea implantado por decisión del detentador hereditario legítimo de la jefatura del Estado y no mande cosa alguna que vaya en detrimento de la plenitud del ejercicio de esa jefatura.

Queda todavía por desentrañar el significado del complemento nominal: «de la dinastía histórica». El monarca ejerce la jefatura del Estado en virtud de su calidad de heredero legítimo; pero de heredero legítimo de la dinastía histórica, lo cual nos retrotrae a lo que veíamos más arriba sobre la entidad histórica permanente de España como monarquía: España es, según la Constitución, un Estado, surgido en la historia, y cuya entidad misma tiene una forma que es la monarquía, una monarquía hereditaria, en la cual es depositaria del poder una dinastía y, dentro de ésta, lo es el heredero legítimo. Así, la realidad de España es la existencia de una nación cuyas condiciones de identidad o individuación estriban en la organización monárquica y en que sea depositaria del poder una familia dada, llamada «dinastía» (que es **histórica** en eso y por eso: porque su vinculación a la jefatura o mando supremo es consustancial con la propia existencia histórica de España).

A tenor de esos principios básicos, del reconocimiento de esa situación, jurídicamente vinculante, de rango superior, la Constitución todo lo que puede hacer, todo lo que se puede autorizar a sí misma a hacer, es modular, articular, reglamentar el funcionamiento ordinario del Estado; de un Estado cuyas bases de legitimidad escapan a su control o a sus imperativos (mientras que, por el contrario, ella no escapa al control de esa legitimidad, sino que adquiere vigencia —y la conserva— sólo en tanto en cuanto tal sea la voluntad del depositario de la legitimidad histórica, quien nunca perdería esa legitimidad, a la cual está supeditada —según hemos visto— la legalidad constitucional, en el caso de que determinadas circunstancias lo llevaran a él, autoridad suprema, a reemplazar esta Constitución por otra más adecuada entonces a la permanencia de España y de su forma política inalterable, la monarquía).

Y vemos, de conformidad con eso, en qué términos se expresa el citado artículo 57.1 de la Constitución. Dícese ahí que el Rey **es** el Jefe del Estado, símbolo de su unidad y permanencia, árbitro y moderador del funcionamiento regular de sus instituciones; y que asume la más alta representación del Estado. Aquí hay que contrastar el «es» con el «asume». Lo que el monarca viene reconocido como **siendo** es algo que él es por encima de la Constitución. No estipula ésta que tal persona **sea** jefe de Estado. La posesión por ella de tal calidad no se genera con la Constitución, no emana de ésta. Al revés, ese rango es reconocido y acatado por el artículo 56.1 como la existencia vinculante de una realidad de nivel jurídicamente más alto que la propia norma constitucional; eso que el monarca es (jefe de Estado, símbolo de la unidad y permanencia de España) es una cosa; otra el ejercicio de la autoridad que le compete a fuer de tal. Esto último es lo único que sí le confiere la Constitución, lo que la Constitución se reconoce a sí misma la capacidad de conferirle. No el ejercicio de la jefatura del Estado, sino las funciones mediante la ejecución de las cuales lleva a cabo tal ejercicio. Es más, se entiende

que, al conferirle determinadas funciones (o más bien —y la elección del verbo por los autores de la Constitución no es arbitraria— al **atribuirselas**), la norma constitucional hace dos cosas a la vez: de un lado, mandar que nadie estorbe el desempeño de tales funciones por el monarca; de otro lado, prescribir a éste qué otras funciones no está autorizado a realizar. Sin embargo, el primer mandato es de índole muy diferente de la segunda prescripción. Y es que, como el monarca posee una autoridad que no emana de la Constitución —sino que es anterior y superior a ella—, y como la Constitución remite a un orden de legitimidad de rango jurídico más alto (un orden consustancial con la existencia misma de España como Estado histórico, un orden por encima de las constituciones sucesivas resultantes de circunstancias coyunturales), tenemos que, mientras el mandamiento de que nadie estorbe el ejercicio de las funciones regias es algo que la propia Constitución reitera, pero que no se origina con ella, sino que procede de la existencia misma de la Jefatura hereditaria (ya que no puede existir jefatura alguna cuya mera realidad no conlleve un mandamiento de que se sujeten a ella aquellos sobre quienes tal jefatura esté llamada a darse), en cambio el prescribirle al monarca tales o cuales limitaciones al desempeño de funciones de jefe de Estado ha de entenderse como una disposición que tiene la poca o mucha fuerza de obligar que se piense o se desee que tenga sólo para el período, históricamente limitado, de aplicación o vigencia de esa Constitución; y aun eso sólo en tanto en cuanto no venga con tales limitaciones conculcado o socavado el principio mismo de legitimidad histórica al que expresamente se supedita la Constitución. En caso, pues, de conflicto de interpretaciones, habrá de prevalecer la autoridad real. Y, desde luego, la experiencia dice que tales conflictos no dejan de darse. No se trata, pues, de ningún supuesto meramente hipotético.



## Apartado 2.— **El carácter parlamentario de la Monarquía española**

Podría resultar curioso que, cuando la Constitución delimita tan claramente el orden intraconstitucional, de vigencia circunscrita, temporalmente limitada —y, aun para ese período, siempre supeditada al principio jurídicamente más alto de una norma superior, que es la legitimidad histórica encarnada en la Monarquía y en la supremacía del poder real—, subordinándolo sin tapujos al orden supraconstitucional, que está por encima de los avatares y vaivenes de constituciones alterables y de regímenes políticos, juzgue empero necesario matizar la declaración según la cual España [intemporalmente] **es** una Monarquía con el adjetivo «parlamentaria». Se han propuesto diversas lecturas. Una de ellas es la de que esa declaración de la Constitución (su artículo 1.3) es la conyunción de dos enunciados, a saber: 1º «La forma política del estado español es la Monarquía»; 2º «La Monarquía española es parlamentaria». Si admitiéramos una línea semejante de interpretación, podríamos pensar que, mientras el enunciado 1º es el que define a España como supratemporalmente monárquica, el 2º tendría una aplicación limitada al período de vigencia de la presente Constitución; entonces, más que rezar del modo indicado, ese enunciado 2º habría de ser de este tenor: «La Monarquía española viene, por la presente Constitución, configurada como parlamentaria». Lo inalterable y consustancial con España como entidad histórico-política sería el poder real, no su modalidad parlamentaria.

No creo que sea de descartar esa lectura. Evidentemente, llegado el caso se invocará la misma para justificar un eventual abandono de las formas parlamentarias, al menos en su presente versión constitucional. Sin embargo, no me parece que sea exactamente ésa la intención de nuestros constituyentes del 78. Antes bien, juzgo que la enfática declaración que encierra en artículo 1.3 expresa la visión que de España tienen tanto los redactores del texto cuanto el promulgador y sancionador del mismo —que no es otro que el monarca en persona. Esa visión es la de que España es, por encima de las vicisitudes y constituciones que van y vienen —y salvados los dos cortos períodos republicanos— una Monarquía parlamentaria. Es, ha sido y será. A tenor de ello, tan parlamentaria es la Monarquía española bajo Isabel la

Católica, o bajo Enrique el de las Mercedes, o bajo Carlos III, como lo sea bajo el actual monarca. No es que esa parlamentariedad se ejerza de la misma manera, no. Ejércese de un modo u otro según los regulamientos constitucionales que, en cada circunstancia histórica, han sido o serán sancionados y promulgados por el monarca reinante, en aras del mayor bien de la Monarquía hispana. Pero siempre se trató y se tratará de una Monarquía parlamentaria.

Pero ¿cómo puede ser eso? ¿No está claro que, además de que las viejas Cortes generales de los reinos hispanos no eran parlamentos en el sentido de esta palabra corriente en nuestro siglo, durante largos períodos y hasta de luengos reinados enteros no se reunieron ni una sola vez? ¿No está claro que, cuando sí se reunían, tenían poderes limitadísimos, casi poco más que consultivos? ¿No está claro que no eran elegidas con libertad de candidaturas políticas, de campañas electorales?

A tales preguntas hay que contestar como sigue. Siendo el carácter de Monarquía parlamentaria, según la Constitución, algo permanente y por encima de los cambiantes regímenes, la cualidad de lo parlamentario a la que se refiere el artículo 1.3 ha de entenderse, no desde una pauta preconcebida al margen del texto, ni menos todavía desde el prejuicio de las prácticas parlamentarias del siglo XX, sino desde la literalidad misma del texto y desde las ideas de los inspiradores y redactores, como Fraga Iribarne. Conque la parlamentariedad en cuestión es perfectamente compatible con el que las Cortes sean elegidas de una u otra manera, precedidas o no por campañas electorales libres, con pluralidad de candidaturas o sin ella. Compatible es también con que tales Cortes tengan mayor o menor poder. E incluso con que no se reúnan durante decenios. Basta, para que sea —en el sentido del artículo 1.3— parlamentaria la Monarquía con que exista una institución que sean las Cortes generales del reino, revestida en principio de ciertas facultades —como la de asesorar al monarca y transmitirle súplicas de sus vasallos—; institución que de algún modo, por uno u otro procedimiento, resulte de elecciones de una u otra índole. Y en ese sentido es verdad que la Monarquía hispana ha sido siempre parlamentaria, pues hasta los reyes más absolutos y absolutistas, como Carlos III, se abstuvieron de abrogar las leyes que reconocían algún tipo y grado de existencia a la institución representativa que serían las Cortes, aunque en la práctica no las convocaran. Es más, tanto la Constitución de Cádiz del 19-3-1812 como el Estatuto Real promulgado por la Reina M<sup>a</sup> Cristina el 10-4-1834 se presentaban: la primera como una nueva versión, o refundición, de «las antiguas leyes fundamentales de esta Monarquía, acompañadas de las debidas providencias y precauciones, que aseguren de un modo estable y permanente su entero cumplimiento»; el segundo como un «restablecer en su fuerza y vigor las leyes fundamentales de la Monarquía» y como mera aplicación de lo dispuesto por las Partidas. Así que la caracterización de la Monarquía hispana como parlamentaria, en ese sentido lato, refleja, no sólo la visión particular de nuestros constituyentes de 1978, sino, en cierta medida al menos, también la de sus precursores liberales de la primera mitad del XIX. Otro asunto es el de la sinceridad, y otro más el de cuán precursores hayan sido aquéllos de éstos. Cabe sospechar que los redactores de la Constitución de Cádiz pusieron en su Preámbulo esa frase para aplacar a los serviles, pero sin convicción. Y los inspiradores de la vigente Constitución seguramente son, en su mayoría, más descendientes políticos e intelectuales de los serviles que de los liberales, toda vez que la Constitución de Cádiz, salvo en su preámbulo, no define a España como Monarquía, sino que a lo largo de su Título I habla en términos independientes de cuál sea la forma de gobierno, y hasta el artículo 14 (en el cap. III del Título II) no hace referencia a la Monarquía; cuando lo hace es con esta fórmula, tan comedida: «El Gobierno de la Nación española es una Monarquía moderada hereditaria». Una estipulación carente de énfasis, colocada entre otras, como una disposición particular tan revisable como cualquier otra, y que se limita a prescribir, para el período de vigencia de la Constitución —es más, para aquel período en que ésta no haya venido enmendada— una mera forma de gobierno, lo cual es muy diferente de una forma política del estado. Conque, a pesar del preámbulo, el monarquismo de los liberales de

1812 era infinitamente menor que el de los redactores e inspiradores de la Constitución de 1978. Así y todo, los últimos no han dejado de tomar a los primeros como modelo suyo, al menos en cuanto les convenía.

Los panegiristas de la vigente Constitución y de la Monarquía borbónica quieren persuadirnos de lo contrario. Desean ellos presentar una imagen muy otra del espíritu y de la letra de la Constitución. Porque, si lo por ésta garantizado como permanente e inalterable forma política del estado español es una Monarquía parlamentaria, así entendida, entonces esa garantía no conlleva ninguna exclusión del absolutismo despótico de los primeros Borbones, Felipe V, Luis I, Fernando VI, Carlos III, que suponía una concentración de todos los poderes en la persona del rey. Dándose cuenta de ello, y deseosos de que no se vean las cosas así, esos apologistas arguyen que lo de «parlamentaria» ha de entenderse, en el artículo 1.3, desde el transfondo del carácter democrático de la Constitución y del régimen político que ésta viene a implantar. Alegan que el Preámbulo de la Constitución de 1978 habla enfáticamente de **convivencia democrática** y del establecimiento de una sociedad democrática avanzada. Aducen también que cada declaración del texto constitucional ha de leerse desde el espíritu de los regímenes democrático-parlamentarios contemporáneos, en el marco de los cuales deseaban que pasara a estar España los autores de la Constitución. Es difícil ver en tales alegatos otra cosa que meras peticiones de principio, ya que suponen lo que se trata de demostrar. Respondo a esos argumentos punto por punto.

Las declaraciones del Preámbulo no tienen ningún carácter vinculante, sino que son meras exposiciones de motivos para redactar el texto constitucional, o sea: expresan las razones que han llevado a sus redactores a elaborarlo y proponerlo a la sanción y promulgación regias. Los autores de ese texto han querido así decirnos por qué ellos han redactado, para que tenga vigencia en esta fase, esa regulación o reglamentación particular de lo permanente del estado español (la Monarquía parlamentaria), ese conjunto de cláusulas, en vez de otras. Naturalmente, para hacerlo han tenido en cuenta las ideas hoy corrientes sobre cómo ha de funcionar y para qué debe servir el estado. Pero tales ideas no pretenden hacernos creer los constituyentes que sean válidas eternamente, ni que su aceptación sea consustancial con la existencia del estado español, mientras que sí lo es, en cambio, el que éste sea una Monarquía. En resumen, el Preámbulo es una exposición de motivos de la redacción de aquello que los autores se juzgan en capacidad de disponer; y entre ello no figura la existencia de España, ni lo consustancial con la misma, que sería la Monarquía parlamentaria; esto último la Constitución se limita a acatarlo, inclinándose ante ello, como ante una instancia jurídicamente superior; eso es lo que hace por el artículo 1.3.

Tampoco es correcto el otro argumento, a saber que ha de leerse cada enunciado de la Constitución desde el espíritu de los modernos regímenes parlamentarios y desde las prácticas en ellos comunes. Porque, al revés, la Constitución distingue y deslinda con meridiana claridad los dos órdenes, el intraconstitucional —que, efectivamente quiere atenerse, más o menos, a esas prácticas— y el supraconstitucional y permanente, que está por encima, cual corresponde a lo que [intemporalmente] es la forma política del estado español. Así pues, al reconocer a esta Forma un rango jurídico superior y más vinculante, el artículo 1.3 ha de leerse, no desde las prácticas corrientes de regímenes parlamentarios actuales, sino desde la concepción de España de los legisladores de 1978, como el ya citado Manuel Fraga Iribarne.

No sólo, pues, no hay por qué supeditar la interpretación del artículo 1.3 al espíritu democrático, sino que, más bien al revés, hay que entender éste, según lo concibe el texto constitucional de 1978, como enmarcado, ceñido y circunscrito por la visión del estado español que viene expresada en el artículo 1.3. La democracia que se prevé y se articula en la Constitución es una democracia que puede existir tan sólo en tanto en cuanto se dé dentro de la Monarquía parlamentaria; y, por supuesto, sólo hasta donde el Titular del estado juzgue

oportuno mantener esa Constitución y no se haya producido ninguna crisis grave dentro de ella que lo lleve a preferir una mutación de ordenamiento constitucional en aras del bien y de la conservación del estado español, según lo concibe la Constitución, o sea del bien y de la conservación de la Monarquía.

Es más, como el artículo 1.3 enuncia que la forma del estado español **es** la Monarquía parlamentaria (en vez de decir que España **se constituye** en Monarquía parlamentaria, o que esa forma política **será** la Monarquía parlamentaria, o incluso que la forma de gobierno es la Monarquía parlamentaria —todo el mundo sabe que las formas de gobierno son variantes y ocasionales), y como, obviamente, está hablando de la Monarquía hoy existente en nuestra Patria, y de ella dice que es parlamentaria y que es la Forma política del estado español, resulta palmario que, si se usara ahí el término «parlamentario» en la acepción que quieren darle los adalides y ensalzadores del régimen borbónico, se estaría diciendo una falsedad tremenda, a saber: que esa Monarquía es y era, en tal sentido, parlamentaria ya en el momento en que se estaba redactando el texto constitucional, y hasta en el momento de la entronización del monarca. Y, sin embargo, todo el mundo sabe que cuando se produce tal entronización, en noviembre de 1976, España vive bajo el régimen fascista de partido único (el «Movimiento Nacional»), régimen que no cesa entonces, sino que se mantiene hasta que va siendo reformado primero y reemplazado después por el régimen parlamentario actual. Y ¿quién puede creerse que nuestros constituyentes del 78 hayan proferido una falsedad tan descomunal? ¿A quién iban a engañar? ¿No sabíamos todos cómo estaban las cosas? Por el contrario, la declaración expresada por el artículo 1.3 **es verdadera** si entendemos, en ella, el adjetivo «parlamentaria» en ese sentido lato, pues, en tal sentido, ni siquiera el ordenamiento fascista implantado y legado por Francisco Franco era imparlamentario, al menos desde la llamada Ley de creación de las Cortes españolas del 17-7-1942. El parlamentarismo que, en ese orden supraconstitucional, nos prometen y garantizan nuestros legisladores del 78 no excluye, pues, un sistema como ése del consejo del Reino y demás tinglado franquista.



### Apartado 3.— **El poder real y la necesidad del refrendo**

Los apologistas de la Constitución del 78 quieren hacernos creer que la misma anula, o casi, el poder real, concediendo todo el poder político a los representantes elegidos por el pueblo. No es así, según lo vamos a ver. Ante todo, hay que considerar aquí lo que se invoca, de manera general, a favor de la lectura aquí criticada, a saber: que el artículo 56.3 dice que los actos del monarca «estarán siempre refrendados en la forma establecida en el artículo 64, careciendo de validez sin dicho refrendo, salvo lo dispuesto en el artículo 55, 2». Pues bien, leamos el artículo 64:

1. Los actos del Rey serán refrendados por el Presidente del Gobierno y, en su caso, por los ministros competentes. La propuesta y el nombramiento del Presidente del Gobierno, y la disolución prevista en el artículo 99, serán refrendados por el Presidente del congreso.
2. De los actos del Rey serán responsables las personas que los refrenden.

Ante todo resulta obvio —y dan, por ello, ganas de abstenerse de señalarlo— que un requisito legal de refrendo únicamente se aplica a actos que puedan ser refrendados por su propia naturaleza. Por consiguiente, no se aplica a omisiones, sino sólo a acciones; y, más concretamente, a acciones consistentes en dictar un mandamiento de una u otra índole, de uno u otro rango. En cambio, caen enteramente fuera del requisito del refrendo los demás actos del monarca. En particular, y por su propia naturaleza, no han de ser refrendados actos como el de no decretar esto o aquello, no sancionar ni promulgar esta o aquella ley. Lo veremos más abajo. Pero ya en este punto está claro que no hay nada que pueda constituir un refrendo de una omisión. El refrendo es una firma estampada en una orden, en un mandamiento, firma en virtud

de la cual el mandamiento tiene validez constitucional, a la vez que conlleva una responsabilidad del firmante (e.d., del **otro** firmante, porque la firma del Rey no acarrea responsabilidad alguna, ya que —artículo 56.3— «la persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad»).

El rey es, pues, irresponsable. Nadie le puede pedir cuenta alguna por sus actos ni por sus omisiones. Sólo que, para que posean validez constitucional, sus mandamientos han de llevar la firma refrendante prevista por el artículo 64. La ausencia de tal firma refrendante no anula los mandamientos regios, sino que meramente los priva de validez constitucional. Ahora bien, ya sabemos que una cosa es el orden intraconstitucional —de vigencia limitada en el tiempo, y, además, siempre supeditada a la más alta norma supraconstitucional que es la permanencia de España como Monarquía— y otra es el orden jurídico general del estado. La Constitución, para el período de su propia vigencia, deroga disposiciones anteriores (del régimen franquista) contrarias a lo en ella regulado; pero nunca dice la Constitución —ni han dicho nunca los redactores y aplicadores de la misma— que las disposiciones anteriores hayan sido nulas. Por el contrario, todavía hoy siguen en vigor muchísimas leyes franquistas. Ello marca un gran contraste con lo sucedido, p.ej., en Francia, en el momento de la liberación, en 1944, cuando el general De Gaulle declaró nulas todas las disposiciones del régimen pro-nazi del mariscal Pétain. Jurídicamente la **no validez** es muy distinta de la **nulidad**. Un mandamiento no-válido es un mandato que no cumple ciertos requisitos dentro de un determinado orden jurídico, pero que puede que sí se ajuste, en cambio, a requisitos de una norma jurídica de rango superior. La elección, pues, de esa expresión (la «no validez» de los actos regios no refrendados) en el artículo 56.3 es una prueba de que no se está quitando a tales actos (o sea, ni siquiera a los mandamientos reales sin refrendo) la fuerza de obligar, sino que meramente se nos dice que esa fuerza de obligar no la tendrían en aplicación de la Constitución, o sea que no se trataría de una práctica conforme con lo regulado en ésta. Mas, como la Constitución misma se supedita explícitamente a otra norma jurídica más alta (la existencia y conservación de la Monarquía), y como a ella sí se ajustarían tales actos, está claro que, en ese orden supraconstitucional, los mismos tendrían fuerza y habrían de ser obedecidos, por mucho que carecieran de «validez» [constitucional].

A quienes se figuren que todo esto no son más que minucias terminológicas y que el artículo 56.3 no tiene el sentido que aquí estoy desentrañando, invítolos: por un lado, a considerar el distingo jurídico entre la **invalidéz** y la **nulidad**, que se aplica también en muchos otros terrenos —p.ej. en lo tocante al matrimonio—; y, por otro lado y sobre todo, a comparar el citado artículo de la Constitución del 78 con el artículo 84 de la Constitución de la II República del 9-12-1931, a saber: «Serán nulos y sin fuerza alguna de obligar los actos y mandatos del Presidente que no estén refrendados por un Ministro». De que así fuera era responsable el Presidente de la República, cuya persona no era inviolable, sino que su destitución estaba expresamente prevista (artículo 82 de la Constitución de 1931; el artículo 85 dice explícitamente: «El Presidente de la República es criminalmente responsable de la infracción delictiva de sus obligaciones constitucionales»; y articula tal responsabilidad; la destitución prevista por el artículo 82 va más lejos, pudiendo producirse aun sin que el Presidente hubiera incurrido en ninguna violación de sus deberes constitucionales).

Vemos, pues, cuán distinto es el poder del Presidente de una República democrática del de un monarca como el que coloca en la cúspide del estado la actual Constitución. Cuando el primero ha de ajustar sus actos y mandamientos a un refrendo, tales actos carecen de fuerza de obligar —e.d. son **nulos**— sin el mismo, al paso que un monarca como el que ratifica en su trono la actual Constitución puede mandar, sin merma de la fuerza de obligar de sus órdenes, lo que desee, sólo que, sin el refrendo, el mandamiento ya no se ajustaría al orden intraconstitucional, sino que conllevaría un devolver el ejercicio del poder político al orden supraconstitucional.

Los exégetas de la Constitución que nos la quieren pintar de color de rosa no se arredran por esas dificultades, sino que aducen que, si bien el artículo 56.3 dice que la persona del Rey es inviolable y no está sujeta a responsabilidad, eso se aplica a la persona únicamente, no al cargo. Tan peregrino argumento parece mentira que se haya propuesto seriamente. Porque, si el monarca no está inviolablemente en su cargo de tal, si puede ser destituido o forzado a abdicar, entonces su persona no es tampoco inviolable, sino que está sujeta a responsabilidad, toda vez que, habiendo sido arrojado del trono, ya no sería rey, sino un vasallo del nuevo rey, un súbdito más, como otro cualquiera. Hemos visto cómo la Constitución de la II República preveía tanto la destitución del Presidente cuanto el castigo de eventuales infracciones de la Constitución que el mismo cometiera. Nada similar prevé, ni por asomo, la actual Constitución monárquica. Ni puede hacerlo. Porque, mientras que en una República el Presidente de la misma carece de legitimidad propia anterior o superior a la vigencia de la Constitución y sólo de ésta brota su autoridad, en cambio, a tenor de la Constitución del 78, el monarca posee una autoridad y una legitimidad propias que son anteriores y superiores a la Constitución. Ésta puede ser válida sólo en tanto en cuanto acate la suprema autoridad y prerrogativa regias.

Y no vale como argumento en contra de la tesis aquí sustentada el de que el artículo 59.2 prevé la inhabilitación del monarca. Leámoslo:

Si el rey se inhabilitare para el ejercicio de su autoridad y la imposibilidad fuere reconocida por las Cortes generales, entrará a ejercer inmediatamente la regencia el príncipe heredero de la Corona, si fuere mayor de edad. Si no lo fuere, se procederá de la manera prevista en el apartado anterior, hasta que el príncipe heredero alcance la mayoría de edad.

La inhabilitación no viene aquí definida, pero siempre ha sido identificada con una imposibilidad de ejercer funciones de poder a causa de enfermedad, y nada más. Cierto es que hay un precedente en otro sentido, que es el de Bélgica, donde se ha utilizado una cláusula así para suspender la autoridad real durante las 24 horas necesarias a la promulgación de una ley vetada por el monarca (sobre la cuestión del veto regio volveré más abajo). Ha sido una flagrante violación de la letra y el espíritu de la Constitución monárquica belga, y además un procedimiento ridículo que ha suscitado el descontento y hasta la mofa de muchos. Sea como fuere, no sólo nada prueba que en España pasarían las cosas así, sino que todo conduce a suponer lo contrario, por el principio mismo que anima e inspira a toda la Constitución española de 1978. El rey de los belgas no tenía ni tiene ningún título a ocupar la corona de ese estado que no proceda de la propia Constitución belga; no era heredero legítimo de ninguna dinastía; ni lo conceptúa como tal la Constitución belga; ni nadie lo pretende; ni la Constitución belga remite para nada a ningún orden supraconstitucional en el que prevalecería la autoridad del monarca; ni esa Constitución ha sido sancionada por el monarca, ni por ningún antepasado de éste. Ya sabemos que todo lo contrario sucede con nuestra presente Constitución. De ahí que no sirva de nada como argumento el invocar el precedente de lo recientemente sucedido en Bélgica.

Tampoco vale invocar (ni nadie lo ha hecho, por otra parte) el que las Cortes declarasen la locura momentánea de Fernando VII en 1823, ante el avance de la invasión francesa de los cien mil hijos de San Luis, que venían a restaurar la plenitud del poder monárquico. Fernando VII no estaba loco, pero las Cortes pueden siempre decir que sí, o que el día es noche. En una situación así se salva una apariencia de legalidad con una mentira. Cosas de éstas pueden pasar con cualquier régimen; pero nadie nos puede hacer creer que, porque pueden pasar, y gracias a ello, esta Constitución establece una cortapisa al poder real. Porque, en ese sentido, cualquier regulación permite cualquier cosa, con tal de que se mienta suficientemente. (Nadie pensará que, diciendo esto, estoy criticando la declaración de nuestros liberales de 1923, ¿verdad? Sólo que a triquiñuelas así se ven llevados quienes quieren conciliar la libertad del pueblo con el poder monárquico. Más precavidos —y menos entusiastas de la

libertad—, los autores de nuestra actual Constitución ha previsto expresamente que, en caso de conflicto, prevalezca incondicionalmente la autoridad regia.)

Es más, el tenor del artículo 59.2, aunque muy vago, da a entender que la iniciativa de la inhabilitación le corresponde al propio monarca: sería él quien se inhabilitaría (y el reflexivo ahí no puede ser una pasiva pronominal, porque ésta en nuestro idioma no se usa —al menos no en lenguaje correcto— para sujetos de persona, sino sólo «de cosa»: «Se regalan plátanos», pero no «Se matan comunistas», sino «Se mata a los comunistas» —salvo en el sentido del «se» recíproco o reflexivo, p.ej. que los comunistas se suiciden). A las Cortes les toca meramente **reconocer** esa inhabilitación que el monarca tome la iniciativa de declarar con respecto a sí mismo.

Pero es que, aunque todo ello no fuera así —que sí lo es—, la inhabilitación no podría conseguir que prevaleciera la voluntad popular —ni siquiera entendiendo por tal la de la representación parlamentaria— por sobre la de los miembros de la casa real. Porque supongamos que el monarca da un mandamiento sin el refrendo previsto por el artículo 64.1. Y supongamos que las Cortes juzgan y declaran que, haciéndolo, se ha inhabilitado (aunque es seguro que nunca declararían cosa tal, pues no faltaría nunca una abrumadora mayoría de diputados y senadores que alegaran, con sobrada razón por lo demás, que esa declaración sería atentatoria contra la letra y el espíritu de la Constitución). Entonces el rey seguiría reinando, pero no ejercería autoridad; ejercería el regente: éste sería, si fuere mayor de edad, el príncipe heredero. Supongamos que éste ratifica el mandamiento del reinante. ¿Se inhabilita por ello? Nada dice la Constitución sobre la inhabilitación del regente. Y, mientras no esté nombrado un regente ni esté ejerciendo su plena autoridad el rey reinante, no puede promulgarse ley alguna, ni expedirse ningún decreto, ya que todo eso corresponde al rey (artículo 62, sobre el cual volveré más abajo); o, en ausencia del mismo, al regente, que, sin embargo, sólo puede ejercer su autoridad en nombre del rey (artículo 59.1). Pero, así y todo, supongamos que también se inhabilita el regente. Éste no puede ser destituido, ya que la destitución del rey o del regente sería contraria a la Constitución, que para nada prevé cosa semejante. Pero es que, aunque sí pudiera declararse la inhabilitación del regente, se pasaría, según lo dispuesto por el artículo 59.1, «al pariente mayor de edad más próximo a suceder en la Corona, según el orden establecido en la Constitución». Conque, si todos ellos ratifican, uno tras otro, el mandamiento real, no hay escapatoria, salvo la de, tras haber agotado toda la parentela, proceder, según el artículo 59.3, al nombramiento por las Cortes de una Regencia colectiva. Pero es seguro que no se llegaría a eso, pues están de por medio las numerosas ramas de la familia borbónica; y pasarían años y años y años en las gestiones de nombramiento de uno de sus miembros como regente, proclamación del mismo, ratificación por él del contencioso mandamiento real, supuesta inhabilitación del regente y vuelta a empezar. Al cabo de varios siglos no se habría conseguido anular dicho mandamiento.



#### Apartado 4.— **La potestad real de nombrar al presidente del Gobierno**

Hemos visto que, si para tener validez constitucional, los mandamientos del rey han de ser refrendados, en cambio están exentos de tal requisito sus omisiones o abstenciones, sus actos de no mandar. La propuesta del presidente del Gobierno y el nombramiento de éste son mandamientos, pues mandan, respectivamente: que el congreso delibere y vote si va o no a otorgarle su confianza; y que nadie estorbe el ejercicio de la autoridad gubernativa por el nombrado, estipulada y regulada por la Constitución y las leyes. Pero en cambio la no propuesta y el no nombramiento son omisiones. No necesitan refrendo alguno. Ni el monarca (cuya «persona es inviolable y no está sujeta a responsabilidad»: artículo 56.3) puede ser llamado a dar cuentas a nadie porque no proponga o no nombre.

Supongamos, entonces, que las elecciones arrojan un resultado contrario a los deseos de la corte. En tal supuesto, el monarca, a fin de bloquear el nombramiento de un primer ministro contrario a esos deseos, puede hacer varias cosas. Para empezar puede no proponer a nadie y así paralizarlo todo, dejando pasar el tiempo. Nada ni nadie puede, en el marco de la Constitución, obligarlo a ejercer su derecho a proponer, derecho que le incumbe según el artículo 99.1. Ni nadie puede quitarle esa prerrogativa. La Constitución no prevé qué se haría en supuesto tal. Resulta claro que sería uno de esos casos en que el vigente ordenamiento constitucional habría llegado a un callejón sin salida, y en que la plenitud de autoridad quedaría automáticamente devuelta a la instancia superior, supraconstitucional, con sujeción a la cual se ha redactado, sancionado y promulgado la propia Constitución.

Además de esa vía, hay otra menos radical. El monarca es muy dueño —sin infringir para nada ni la letra ni el espíritu de la Constitución, en particular del artículo 99.1— de proponer, «a través del presidente del congreso», un candidato a la presidencia del Gobierno que sepa no va a obtener la mayoría en la cámara. Una vez que ésta haya denegado por dos veces consecutivas su confianza al candidato, se aplicará el artículo 99.4: «se tramitarán sucesivas propuestas». Nada dice que un mismo candidato no pueda volver a ser propuesto por el monarca, sea inmediatamente después, sea en alternancia con otros. Puede el monarca proponer, sucesivamente, a X, Y, Z, U, V, W, X, Y, Z, U, V, W, X, ... Aun sin acudir a expediente semejante, el monarca encontrará siempre realistas suficientes entre los diputados como para que se llegue, en cualquier caso, al supuesto previsto por el artículo 99.5:

Si, transcurrido el plazo de dos meses a partir de la primera votación de investidura, ningún candidato hubiere obtenido la confianza del congreso, el rey disolverá ambas cámaras y convocará nuevas elecciones con el refrendo del presidente del congreso.

Es obvio que el electorado, en tales circunstancias, habrá seguramente escarmentado y no le quedarán ganas de volver a descontentar al monarca reinante enviando al parlamento a una mayoría que no cuente con aceptación real. Pero, aun suponiendo que sea tan terco como para, a pesar de los pesares, reincidir en su elección, el rey puede volver a hacer lo mismo y así sucesivamente al infinito.

Por otra parte, ¿qué pasaría si, en tales circunstancias, el monarca rehusara convocar nuevas elecciones? Como la **no-convocatoria** es una omisión, no requiere refrendo alguno, no puede tenerlo. La Constitución, en el recién citado artículo, prevé que el monarca **convocará**; no dice que esté **obligado** a convocar. Si el monarca disuelve las cámaras sin convocar nuevas elecciones, nada prevé la Constitución al respecto. Sería una situación crítica, un callejón sin salida intraconstitucional, en el cual la plenitud de autoridad se devolvería a la instancia supraconstitucional sancionadora de la propia Constitución.

Además durante todo ese período, y según el artículo 101.2, continuaría en funciones el Gobierno anterior —aquel que, por hipótesis, habría salido derrotado en las elecciones. La gobernación del país podría, pues, proseguir de conformidad con la voluntad real. Nada prevé al respecto la Constitución. La situación podría durar años y hasta decenios. Salvo que, de nuevo, el detentador supremo de la autoridad, poseedor de la misma en virtud de la norma supraconstitucional, juzgara que había llegado el momento de retrotraerse a ésta última, dada la crisis en que estaría, por hipótesis, sumido el orden constitucional. Si, a tenor del artículo 56.1, el monarca es árbitro y moderador del funcionamiento regular de las instituciones, más obviamente todavía sería él, como único sancionador de las leyes en general y de la propia Constitución en particular, el árbitro y decisor en una circunstancia como la aquí prevista.

En cambio, en un supuesto tal lo que no podría pasar es que se llevara a cabo una enmienda constitucional que condujera a una abolición de la Monarquía. No sólo porque una reforma tal sería contraria al espíritu de la Constitución en general —a tenor de todo lo que ya

hemos visto—, sino, más en particular, por dos razones especiales. 1ª) Porque, según el artículo 168.1, una propuesta de reforma parcial que afecte al Título Preliminar, a parte del Título I, o al Título II (por lo tanto cualquier proyecto de enmienda que afecte a la Monarquía), además de requerir el voto favorable de los dos tercios de los miembros de cada una de las cámaras, provocaría, en caso de ser aprobada por éstas, su disolución inmediata y la convocatoria de nuevas elecciones, debiendo las nuevas Cortes ratificar, también por mayoría de dos tercios de cada cámara, la reforma; mas, como ésta sería una ley, al fin y al cabo, habría, como cualquier ley, de ser presentada al monarca para su sanción y promulgación (artículo 62.a, artículo 91; volveré sobre esto: ninguna ley puede darse sin la sanción y la promulgación reales). 2ª) Porque la iniciativa de enmienda constitucional está, en virtud del artículo 166, regida por la regulación general de iniciativa legislativa que establece el artículo 87.1, a saber: lo estipulado en los artículos siguientes: 88, 89, 90 y 91. Pero esos artículos confieren la iniciativa legislativa al Gobierno únicamente. En el supuesto que estamos considerando, el Gobierno sigue siendo, mientras dure la crisis, el Gobierno en funciones, el anterior a las elecciones y en ellas derrotado una y otra vez.

Al margen de todo ello, hay que recalcar que ni siquiera si el monarca estuviera de acuerdo en la abolición de la Monarquía sería ésta conforme con el espíritu de la Constitución, pues ello iría en contra de la supeditación y subordinación expresa de esta norma a la superior ya considerada.



#### Apartado 5.— **La potestad regia de vetar decretos y leyes**

El artículo 62 asigna al monarca el derecho exclusivamente suyo de: a) sancionar y promulgar las leyes; ... f) expedir los decretos acordados en el consejo de ministros.

El verbo usado en tal artículo es el de «corresponder». Esas facultades, entre otras, **corresponden** al rey. ¿Qué pasa cuando éste se abstenga de ejercer esas facultades que le corresponden, o alguna de ellas en particular? Nada puede obligarlo a ejercer ninguna de tales facultades. La Constitución no encierra ni acarrea disposición alguna al respecto.

Hay que hacer, sin embargo, un distingo entre los decretos y las leyes. Con relación a los decretos, la Constitución guarda sepulcral silencio. Dice eso, ya citado, de que corresponde al rey el expedirlos. El verbo «corresponder» dice claramente lo que quiere decir: es un derecho, una prerrogativa regia; no un deber. Entre otras facultades más que le corresponden según ese artículo está la de ejercer el derecho de gracia (apartado i). Resulta patente que nada lo obliga a ejercerlo. Igual con lo de expedir decretos. Ni cabe alegar en contra de esto que, según el artículo 97, el «Gobierno dirige la política interior y la exterior ... Ejerce la función ejecutiva y la potestad reglamentaria de acuerdo con la Constitución y las leyes». Porque este último complemento circunstancial, «**de acuerdo con la Constitución y las leyes**», fija con nitidez los límites y las modalidades de ese ejercicio. El Gobierno no puede expedir decretos, sino acordarlos, proponiendo su expedición al monarca. Éste es muy dueño de expedirlos y de no expedirlos. Nunca dice la Constitución que deberá expedirlos; ni siquiera dice algo así como «los expedirá»; sólo lo ya citado: que [sólo] a él corresponde expedirlos. El Gobierno no puede decretar cosa alguna.

Nuevamente procede hacer una comparación con la Constitución de la II República, cuyo artículo 90 dice al respecto: «Corresponde al consejo de ministros ... dictar decretos; ejercer la potestad reglamentaria, y deliberar sobre todos los asuntos de interés público». Naturalmente precedentes como ése no eran desconocidos de nuestros constituyentes del 78; si redactaron el artículo 97 de la vigente Constitución como lo han hecho es por algo. Se ha suprimido esa atribución al consejo de ministros de dictar decretos. Y aun lo que se ha dejado,

lo de ejercer la función ejecutiva y la potestad reglamentaria, se ha juzgado preciso matizarlo con la cláusula: «de acuerdo con la Constitución y las leyes». No sea que se vaya a entender que el Gobierno puede decretar. ¡No! Le toca ejercer su función sólo de acuerdo con el resto de las disposiciones constitucionales, una de las cuales es esa prerrogativa regia de expedición de los decretos.

En cambio, con relación a las leyes sí dice algo la Constitución. Algo que ha llevado a los halagadores del régimen a afirmar que la Carta del 78 no confiere al monarca derecho de veto sobre las leyes, a saber: el artículo 91, que reza así:

El Rey sancionará en el plazo de quince días las leyes aprobadas por las Cortes generales, y las promulgará y ordenará su inmediata publicación.

¿Qué significa eso? No es casual la redacción del artículo, con ese verbo en futuro. Comparemos de nuevo con la Constitución de la II República, artículo 83: «El Presidente promulgará las leyes sancionadas por el congreso, dentro del plazo de quince días, ... El Presidente quedará obligado a promulgarlas». «Obligado»: la palabra es clara. La no promulgación del presidente sería una violación de la Constitución. Y, como el Presidente de la República es responsable, acarrearía su destitución. Además, se ve que el Presidente de la República no tenía ninguna facultad sancionadora (como tampoco la tiene, p.ej., en la actual Constitución de la República Italiana). En cambio, además de que en la Constitución del 78 el monarca es irresponsable —y, por lo tanto, ni siquiera si incumpliera algo tal que la Constitución dijera que es un deber suyo, ni siquiera en tal caso se le podría imputar su incumplimiento, pues no podría ser depuesto ni podría sufrir merma su autoridad—, además de eso esta Constitución se abstiene cuidadosamente de decir que el rey **tenga que** sancionar o promulgar las leyes aprobadas por las Cortes. A él le corresponde hacerlo; lo hará; lo hará, si no van en contra de una consideración más importante y elevada de la cual él sería único árbitro, como moderador que es del funcionamiento regular de las instituciones, y más todavía del propio ordenamiento constitucional. (¿Cuál sería esa consideración más alta? La de preservar en su plenitud los valores de la Constitución: la libre empresa, la economía de mercado [artículo 38], así como, desde luego, los intereses de la propia «dinastía histórica» y de las otras dinastías, reinantes o no, con ella emparentadas —como los Schleswig-Holstein, o la casa real inglesa— o simplemente asociadas —como los As-Sabah de Kuwait.)

Ni vale objetar contra lo recién apuntado —como lo han hecho algunos alabadores de la Constitución— que la potestad de veto no se le reconoce expresamente al monarca en el texto constitucional. El que la Constitución no reconozca explícitamente derecho de veto legislativo al monarca no significa que se lo rehuse. En caso de conflicto de interpretaciones, es él el árbitro, a tenor del artículo 56.1. Y no se alegue en contra de eso que tal artículo señala que el rey «ejerce las funciones que le atribuyen expresamente la Constitución y las leyes»; porque, en primer lugar, no se dice que ejerza **sólo** esas funciones; en segundo lugar, y sobre todo, esa frase va precedida de la conjunción copulativa «y», que la une a las anteriores: «es el Jefe del estado, ...», «arbitra y modera ...», «asume la más alta representación ...». La cláusula que sigue a la conjunción ha de entenderse, pues, como un añadido; su sentido obvio es que el monarca ejerce, **además**, las **otras** funciones que le atribuyan la Constitución y las leyes. Aunque así no fuera, lo único de que carecería el monarca sería de una facultad de proclamar su veto legislativo de manera pública, pues eso sí constituiría un acto firmado y, por lo tanto, menesteroso de refrendo para que tuviera validez constitucional; no por ello carecería del poder —que implícitamente le otorga la Constitución al no decir lo contrario— de vetar por vía de mera omisión, e.d. simplemente de abstenerse de sancionar y de promulgar.

Tampoco cabe objetar que esa prerrogativa regia de veto a las leyes no se amoldaría al monopolio legislativo que la Constitución dizque conferiría a las cortes. Fíjense bien en la redacción de la Constitución quienes nos quieren persuadir de eso. No dice la Constitución que

la potestad legislativa **radique** o **resida** en las cortes, sino que éstas la **ejercen** (artículo 66.2). Comparemos una vez más esa redacción con la de la Constitución republicana de 1931, cuyo artículo 51 dice: «La potestad legislativa reside en el pueblo, que la ejerce por medio de las cortes o congreso de los diputados». En la República es el pueblo quien ejerce esa potestad; hácelo **a través** de las Cortes por él elegidas. En la monarquía la cortes ejercen la potestad legislativa; mas lo hacen —eso como todo— de consuno con el rey: si éste no promulga (en el ordenamiento regular de la Constitución) ninguna ley no aprobada por las cortes, sólo a él compete sancionar y promulgar las leyes que, en uso de su potestad, aprueben las cortes. Sin el aval regio, sin la aceptación del monarca, no habrá ley alguna (en virtud del artículo 62.a). La facultad que confiere a las cortes el artículo 66.2 es, pues, meramente la de elaborar las leyes. Y aun eso sólo dentro de los límites prescritos por los artículos 81 y siguientes, en particular por el 88, que otorga la iniciativa de las leyes al Gobierno.

Concedamos y supongamos, no obstante, que el verbo en tiempo futuro del artículo 91 sí constituye una prescripción, y no una mera previsión. Concedamos que, a tenor de tal artículo el rey queda, aunque suavemente, obligado a sancionar y promulgar las leyes aprobadas por las cortes. ¿Qué pasa si no lo hace? Pues nada. Sencillamente nada. Volvemos a lo ya visto más arriba. No es responsable. Su persona y su trono son inviolables. Como el abstenerse de sancionar y de promulgar es una omisión, no puede recibir refrendo, ni por lo tanto lo requiere para tener validez. Una situación así, en tal hipótesis, sería una situación para la que la Constitución no habría previsto salida. Produciríase, pues, una crisis constitucional, y, en virtud de las razones ya consideraras, se devolvería la plenitud del poder constituyente al sancionador de la presente Constitución. O bien, y a pesar de la crisis, como se trataría de una situación a la cual no ha previsto solución la Constitución, y como el árbitro y moderador del funcionamiento de ésta no es otro que el monarca, sería a éste a quien competiría determinar qué habría que hacer. Sencillamente, pues, las leyes que le desagradaren, las que suscitaren su veto, no entrarían nunca en vigor, sino que se mantendrían las anteriores.



## Apartado 6.— **El poder constituyente del soberano**

En su discurso ante las cortes del 27-12-1978 dice el monarca que otorga su **sanción** a la Constitución aprobada por el parlamento. En el *Boletín Oficial del Estado* apareció publicada la Constitución, el 29-12-1978, junto con la **SANCIÓN** real a la misma. Sanción y promulgación. Esos hechos han producido cosquilleo y molestia a los ensalzadores de la Carta del 78, quienes quieren hacernos creer que ésta es una ley fundamental democrática, en vez de ser —como vamos viendo— una ley fundamental monárquica, que sólo prevé un funcionamiento democrático dentro de límites bien prefijados, o sea en tanto en cuanto no entre en conflicto con la supremacía del monarca.

Si la Constitución ha sido (y lo ha sido, en efecto) **sancionada** por el soberano, entonces es que a éste le corresponde, además de los poderes que expresamente le atribuye la propia Constitución, un poder más: el constituyente, o sea: la facultad de dictar una nueva Constitución cuando las circunstancias históricas le hagan ver la conveniencia de una alteración del orden constitucional. Pues una cosa es el procedimiento intrínseco de enmienda constitucional, dentro del marco de la vigente Carta del 78, y otra una alteración más radical del orden constitucional que consistiría en el reemplazamiento puro y simple de tal Carta por otra ley fundamental que, en nuevas condiciones, estuviera mejor adaptada a la preservación de la perdurable Forma política de España, según la propia Constitución, que es la monarquía. Dentro del funcionamiento normal o regular del orden constitucional, no compete al monarca iniciar ni llevar a cabo enmiendas al texto de la vigente Carta. Pero, por encima de ese funcionamiento —y reservado, precisamente, para situaciones de crisis— está el poder constitucional del

soberano, que, como corresponde al tutelaje supremo que en él inhiere y a su condición de árbitro, se ejercerá en circunstancias de crisis del funcionamiento constitucional ordinario. Habrá entonces llegado al final la vigencia de la presente norma fundamental, y ésta será reemplazada por otra.

Y es que, como lo hemos visto más arriba, la norma básica que es la presente Carta no se ve a sí misma como absolutamente básica, sino que se supedita expresamente a una norma, aunque no esté escrita, que es la existencia de la monarquía como Forma política de España. La vigente Constitución deriva toda la legalidad o legitimidad que tiene o aspira a tener de la sanción real. El concurso del pueblo, a través de sus representantes elegidos, es una buena cualidad de la Constitución, pero no es lo que confiere a ésta su validez.

En efecto: la Disposición Derogatoria primera de la Constitución abroga la Ley 1/1977 de 4 de enero para la Reforma política, la Ley franquista de principios del movimiento nacional del 17-5-1958 y demás leyes fundamentales de la dictadura fascista de Franco (sin usar, evidentemente, tales términos). Quiere decirse que los redactores y promulgadores de la Carta juzgan que, hasta el momento de entrada en vigor de la misma, las normas constitucionales vigentes eran las del franquismo, con la enmienda de las mismas que encerraba la reforma política de Suárez. Ahora bien, esta ley de enero del 77 faculta expresamente al rey para sancionar una Ley de Reforma constitucional. Por lo tanto, si es verdad lo que supone la Disposición Derogatoria primera de la Constitución, o sea si estaba en vigor hasta ella la Ley de reforma política, entonces efectivamente el soberano poseía el poder constituyente y toda la validez y vigencia de la presente Carta vienen únicamente de la sanción y promulgación reales. Si, por el contrario, es falso ese supuesto, entonces la Constitución carece de base y de vigencia jurídica, toda vez que la norma inmediatamente anterior a la que se remite carecería de validez: la actual Carta habría sido entonces elaborada por una asamblea carente del derecho de elaborarla y aprobada y promulgada por alguien que no habría tenido facultad legal para hacerlo.

Y no vale alegar —como lo hacen algunos ensalzadores— que no se plantean problemas de tal índole, puesto que la Constitución es —según ellos— una norma de ruptura. No es así, porque la entrada en vigor de la Constitución no ha acarreado la anulación de la legislación franquista, gran parte de la cual sigue en vigor. Es más: la propia Constitución, en lugar de declarar nulas las normas del franquismo, se toma expresamente la molestia de derogar las leyes fundamentales de ese régimen, indicando una por una cuáles quedan derogadas. Sólo se deroga aquello cuya vigencia se reconoce para el tiempo que precede al acto de derogación.

Pero hay más. Si, según lo presupone la mencionada disposición de la vigente Carta, era legalmente vigente, entre el 4-1-1977 y el 29-12-1978, la Ley de Reforma de Suárez, como a su vez ésta se remite al anterior cúmulo de Leyes Fundamentales franquistas, bajo cuya autoridad se ampara, es que lo legalmente vigente hasta el 4-1-1977 eran esas Leyes Fundamentales. Pero, si lo eran, entonces no podían ser radicalmente modificadas. Sobre todo no podía modificarse la Ley de principios fundamentales del movimiento nacional de 1958, que se declaraba a sí misma inmutable, inmutabilidad que era ratificada por la Ley Orgánica del estado del 10-1-1967. Llegamos así a una paradoja: si estaba legalmente en vigor ese cúmulo legislativo franquista, era, básicamente, inalterable, y por lo tanto será ilegal el resultado de su alteración; si no lo estaba, también será ilegal la vigente Constitución, toda vez que la misma se remite expresamente, para derogarla, a esa normativa franquista, reconociéndole con ello una vigencia sin la cual carecería de valor legal la propia norma derogadora.

La solución está en el poder constituyente del soberano. En el orden intraconstitucional del régimen fascista de Franco, prolongado tras la muerte de éste, aunque con los paliativos de Arias Navarro y Suárez, no cabía modificación o alteración radical; sobre todo no cabía

alteración que conllevara un cambio en los principios del movimiento ni, menos, un abandono de los mismos. Pero en el orden supraconstitucional, sí. El poder constituyente para pasar de un orden constitucional a otro lo ejerce sólo el soberano, árbitro de los destinos de España, como Titular que es de la monarquía, o sea de la Forma política de España.

Y no es correcto objetar a ese razonamiento el que la Constitución atribuya la soberanía al pueblo (artículo 1.2). Porque lo que dice este artículo es lo siguiente:

La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del estado.

Sí, la soberanía reside en el pueblo, pero quien la ejerce es el monarca. No vale replicar que, si en el pueblo reside, entonces sólo pueden ejercerla los representantes elegidos por el pueblo mediante votación. Porque el artículo 1.2 dice que del pueblo emanan **los** poderes del estado: también emana, pues, del pueblo el monarca, con la plenitud de su poder real. Porque según el sentir de los constituyentes del 78, la dinastía histórica es una emanación del pueblo. Igual que no porque las elecciones hayan tenido lugar, supongamos, en el año tal y 1.441 días después hayan muerto muchos de los votantes mientras que hayan alcanzado la mayoría de edad muchos otros ciudadanos que no la tenían, no por eso está invalidado el Gobierno si la Constitución prevé elecciones cada cuatro años (o, si prevé elecciones cada 9 años, aunque se dé esa situación descrita 3.266 días después de las elecciones), de igual manera, y según la vigente Carta, la elección histórica de la dinastía por el pueblo español capacita y capacitará siempre a los herederos legítimos de la Corona a poseer el poder constituyente, cualesquiera que sean las preferencias o los criterios de unas u otras generaciones que vienen y van, que pasan, mientras que queda y quedará el resultado de la unión histórica del pueblo español con su dinastía y con los sucesivos cabezas de esa legitimidad dinástica. La única diferencia al respecto es que, en tanto que la elección de representantes a cortes u otras asambleas es para un período limitado y sólo en el marco de un funcionamiento regular de las instituciones entonces vigentes, la elección histórica de la dinastía, efectuada, no por votación, sino por un pacto explícito o implícito, es perpetua y está por encima de cualesquiera contingencias.



## Apartado 7.— **Conclusión**

A quien esto escribe le repugna profundamente la existencia de cualquier monarquía, de cualquier poder hereditario en una familia, como en general cualquier herencia, cualquier transmisión de beneficios o cargas a otras personas meramente porque desciendan de Fulano o de Mengano. Pero eso no ha de ser óbice a un estudio lo más objetivo posible de la estructura y la trabazón del texto constitucional y del pensamiento político que lo inspira. Ese estudio es lo que se ha llevado a cabo en el presente artículo.

La conclusión alcanzada es que la monarquía española articulada por la vigente Constitución no es una monarquía parlamentaria, moderada y limitada, en el sentido usual en el pensamiento liberal de los siglos XIX y XX, más que en un orden jurídico intrínseco, intraconstitucional, supeditado a otro orden, que la propia Carta sitúa por encima —entre otras cosas porque le reconoce legitimidad propia y anterior y porque su vigencia emana únicamente del poder constituyente del Titular de ese orden superior.

Cada uno es muy dueño de tener las ideas que quiera. Cada persona que piense en esa entidad histórico-política que es España concebirá a ésta de un modo u otro. No entra en los límites de este artículo decir cómo la entiende el autor. Éste respeta mucho a las personas de sentimientos monárquicos. Lo que no le parece bien es dar gato por liebre. Lo que desapruebo es que se nos esté presentando la Constitución como un dechado de democracia, como una norma en la que el monarca quedaría como mera figura decorativa. Los verdaderos monárquicos, además, harán

---

muy bien en no querer eso, pues, si es justo y conveniente que exista un soberano, éste habrá de reinar y gobernar.

Y, como lo hemos visto, discretamente la Constitución de 1978 le atribuye al monarca amplias competencias de legislador y de gobernante, cifradas sobre todo en su triple derecho de veto: veto al nombramiento de gobiernos no satisfactorios para la Corona; veto a las leyes; veto a los decretos. Añádese a ello el poder constituyente. Sin llegar a ser una monarquía absoluta, lo que sí es la que se perfila en nuestra vigente Norma es una monarquía de las que históricamente se llamaron de «Carta otorgada». La plenitud de la misma se echará de ver cuando llegue el momento en que se ejerza de nuevo el poder constituyente del soberano (en una nueva etapa de la lucha de clases). Y es que los constituyentes del 78 nos lo han dejado todo atado y bien atado, igual que lo hiciera Franco y en idénticos beneficio y perjuicio.

## «España Roja» o «La Comuna Terráquea»<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

Nace *España Roja: Tribuna Electrónica de Gente de a Pie*. Que sepamos es la primera vez que aparece en nuestra Patria una publicación periódica con ese título de ‘España Roja’. (En los años 30 hubo publicaciones del partido comunista con denominaciones parecidas, como ‘Catalunya Roja’ en Cataluña, o ‘Mundo Rojo’ en Madrid.)

Puede este título —como tal vez cualquier otro— producir confusión o inducir a equívocas, que conviene disipar desde el primer instante. No espere nadie encontrar aquí una reafirmación más o menos nostálgica de principios, una especie de retorno al estilo de pensamiento político comunista de los años 20 ó 30, un llamamiento a la revolución proletaria. No estamos en ésas. La vida ha cambiado; el pensamiento político también.

Sin nostalgia ni añoranza de los viejos buenos tiempos en los que la pequeña minoría anticapitalista ansiaba con palpitación el próximo segundo advenimiento revolucionario, lo que sí constituye empero razón de ser de nuestra naciente publicación electrónica es que —al igual que lo hacían los militantes de una o dos generaciones atrás que luchaban contra el *establishment* burgués— dedicamos nuestros afanes a propiciar **el bien común**, o sea la comunidad de bienes; e.d. a contribuir —dentro de nuestras modestísimas posibilidades— a fomentar una conciencia pública que facilite el ulterior establecimiento de una comuna terráquea en la que los miembros de la humana familia lo posean todo en común y —al menos en líneas generales— ajusten a pautas de equidad, igualdad, hermandad y generosidad sus relaciones mutuas (así como sus relaciones con parientes nuestros de otras especies animales, no humanos), colocando, por delante de cualquier otro, el criterio distributivo de repartir el uso de los bienes comunes atendiendo a las necesidades de cada individuo.

Esa proyección al futuro —que no al pasado— es lo que simbolizamos con el color rojo. ¿Por qué el rojo en lugar del violeta, igual de vistoso pero menos violento? ¿O del verde, al que tanto echamos de menos quienes —machadianos o no— contemplamos las llanuras áridas de nuestra meseta carpetovetónica? ¿O el azul, color usual de nuestros cielos, cuya alegría primaveral nos produce euforia en un 14 de abril recordando una hermosa fecha de nuestra historia? ¿No es bonito el amarillo de las silvestres flores primaverales que también pueden servir de símbolo al empeño por una sociedad de justos e iguales?



Que los símbolos son —en mayor o menor medida— arbitrarios es algo perfectamente admitido; y admitido con verdad (porque podría ser falso, por muy unánimemente admitido que estuviera). El signo o símbolo más presuntamente pictórico tiene dosis de contingencia, de inmotivación. Una señal de cruce de carreteras tendrá algún parecido con un cruce real, pero el parecido es relativo; hubiera podido diseñarse una señal sumamente diferente para lo mismo. Una palabra onomatopéyica tendrá igualmente similitud con un sonido al que alude, mas de nuevo sólo hasta cierto punto. La mayoría de los símbolos, por otra parte —cualquiera que haya sido su motivación o inmotivación inicial (¡discútanlo los especialistas, que no es asunto nuestro!)— van modificándose de tal manera que al cabo ya no ve uno similitud entre el signo

---

<sup>1</sup>. Editorial del N° 1 de *ESPAÑA ROJA*. Septiembre de 1996.

y lo por él significado: entre un río y la palabra ‘río’ (aunque eso tampoco quiere decir que el uso individual de una u otra palabra sea, en general, arbitrario o inmotivado).

Si la teoría de la arbitrariedad de los signos ha de tener sus límites, hay en ella un meollo racional y sin duda válido; y es que, según ha quedado ya indicado, cada símbolo se escoge en parte por consideraciones fortuitas ajenas a la índole de lo simbolizado o a la relación misma de simbolización; o sea por convención. Eso es palmario en el caso de los estandartes y pendones. Ya el mero hecho de ir a la lid portando un trozo de tela de determinados colores refleja una convención entre contendientes. En la Antigüedad no se practicaba tal convención, sino que los ejércitos se afrontaban agrupándose en torno a otras insignias (como las águilas de los romanos). Es la Edad Media la que inaugura esta moda que todavía seguimos. Aún más pasos en la vía de la convención hay que dar para que ese trozo de tela (bandera, estandarte, pendón) sea usado permanentemente como signo de un determinado colectivo (una nación, una dinastía, un gremio, una clase social, un ayuntamiento, un equipo deportivo). Antes era sólo un emblema de combate. Luego se ha ido transformando en un símbolo constante de la existencia y permanencia del colectivo en cuestión.

Es casual, fruto del azar, que la bandera portuguesa sea roja y verde; o que coincidan los colores de las banderas del Irán, Italia y México (o los de las de Francia, Holanda y Rusia). Siendo todo ello así, ¿qué importancia tiene que se haya escogido —también seguramente por casualidad— un pendón colorado como símbolo de la lucha anticapitalista y emblema de las clases sociales más interesadas en el triunfo de esa lucha? Y, de carecer eso de importancia, ¿a qué volver ahora, a estas alturas, con exhibiciones colorísticas que a algunos les resultarán como reminiscencias de un sueño apocalíptico hoy desfasado?

Dejamos a otros el estudio histórico del porqué de la elección del color bermejo o escarlata como símbolo revolucionario. Imaginar, podemos imaginarnos muchas cosas. Ese color puede simbolizar la sangre derramada cuando las protestas, inicialmente pacíficas, de los de a pie fueron —y han seguido siendo tantísimas veces, incluso hoy en muchas partes del planeta— sofocadas cruelmente por los acaudalados y los gobernantes a ellos favorables. Ese color puede representar a los mártires de la causa de la justicia. También puede significar esa misma sangre, aun sin derramarse, como fluido vital, siendo así un símbolo de la vida; o la sangre chupada, simbolizando de ese modo a quienes sufren y son explotados en beneficio de unos pocos. Y puede significar el metal cuando se fragua o se forja, cuando en el yunque sufre la acción del martillo —lo cual remite a muchas otras simbolizaciones.



Sea de todo ello lo que fuere, el rojo es ya en los años 30 del pasado siglo un símbolo de la tendencia ideológico-política que postula el establecimiento de una comunidad de bienes. En Francia en ese período el adjetivo ‘rouge’ viene usado —según el diccionario *Grand Larousse de la Langue Française*— con la significación de ‘miembro del partido comunista’. Pero de ‘miembro del partido comunista’ en la acepción que entonces tenía esa locución.

Por ‘partido’ aún no se entendía una organización estructurada que tenga una actuación colectiva, unas autoridades o una dirección nombradas según ciertos estatutos; ni nada por el estilo. *Partido tal o cual* era entonces un bando, el conjunto o cúmulo de partidarios de la causa tal o cual. Así, durante una de nuestras guerras civiles, la Guerra de Sucesión (1701-1714) entre las casas de Austria y de Borbón, el partido austriacista era el conjunto de adeptos de quien había sido entronizado en Barcelona como rey Carlos III de España (a quien la historia oficial —la de quienes vencieron en aquella contienda civil— representa como el usurpador Archiduque Carlos de Austria, reservándose el ordinal 3º de los Carlos para el monarca

borbónico al que así solemos llamar y al que esa misma historia oficial nos quiere pintar como un ilustrado).

Tampoco tenía la palabra ‘comunista’ exactamente el mismo sentido en 1830 que en 1980, p.ej. Un comunista era en 1830 un partidario del bien común (e.d. de la comunidad de bienes), independientemente de cuáles fueran, o dejaran de ser, sus convicciones religiosas, filosóficas, sociológicas u otras. Comunistas, en esa acepción, habían sido pensadores y activistas como Tomás Münzer, Sto. Tomás Moro, Tomás Campanella, Gerard Winstanley, Mably, Graco Babeuf, etc. La palabra aparece en los escritos de autores franceses en los años 1830-40, como Lamennais, Sainte-Beuve y George Sand. Renan diría algo más tarde: ‘L’esprit communiste qui fut l’essence du christianisme naissant’. El gran poeta inglés jesuita Gerard Manley Hopkins también se profesó comunista en los años de 1870.

Los orígenes del comunismo son muy anteriores, remontándose a los filósofos estoicos, como Crisipo, y en parte al mismo Platón, en el siglo V antes de JC; y muchos padres de la Iglesia cristiana también fueron claramente proclives al comunismo. San Ambrosio afirma: ‘natura omnia sunt communia’ (*De officiis ministrorum*): por naturaleza, todos los bienes son comunes. Para S. Ambrosio, S. Juan Crisóstomo, S. Jerónimo y otros Padres de la Iglesia, la propiedad privada es fruto del pecado y de la injusticia. Condenan la apelación de ‘res mea, possessio mea’, ya que la naturaleza lo hizo todo en común. Verdad es que no faltan voces entre los Padres de la Iglesia que parecen ir en sentido contrario, como S. Basilio, quien dice que Dios ha querido la propiedad privada y que, por ende, es lícita; el propio S. Juan Crisóstomo dice que las riquezas de suyo no están prohibidas. Sto. Tomás de Aquino dice que la propiedad privada viene del derecho de gentes, no siendo de derecho natural. Todas esas declaraciones han suscitado controversias exegéticas. No nos resultaría nada forzado brindar de todos esos asertos una lectura que, *grosso modo*, manifestara la clara preferencia, desde el punto de vista del derecho natural, por la propiedad común, y que sólo excusara o disculpara la propiedad particular en determinadas sociedades, como mal menor o inevitable. (Te es lícito tener tu piso en una sociedad en la que, o es eso o careces de hogar en que vivir decentemente.)

La opinión de que, por derecho natural, los bienes son de propiedad colectiva y no particular continuó siendo debatida en el Renacimiento y en la floreciente Escolástica española posrenacentista (Molina, Suárez, Báñez etc). Desgraciadamente en ese período se invierte la tendencia. Doctrinalmente la Iglesia católica se hace más reaccionaria y sus pensadores se inclinan a defender sin matices la propiedad privada. En el siglo XVII prosigue el debate, y en él participa también Leibniz —ya después de la actividad de los *true levellers* o genuinos niveladores, encabezados por Gerard Winstanley, durante la revolución inglesa de mediados del siglo XVII. A Leibniz no se le escapa la precariedad de los títulos de propiedad privada; mas también la defiende con argumentos pragmáticos. Lo que nos interesa empero es ver que seguía vivo el problema, que nunca se eclipsó el tema de si los bienes habrían o no de ser comunes. Hay quien alega que el comunismo religioso de los anabaptistas del Renacimiento y el de los *true levellers* de la revolución inglesa no ejerció influencia, sino que ha sido redescubierto por los historiadores posteriores. Haya o no poca o mucha verdad en tal alegato, lo seguro es que el tema estaba ahí, calentito, candente, suscitando siempre una polémica dura, porque a los privilegiados y a quienes se inclinan o acercan a ellos se les erizan los pelos en cuanto se cuestiona la licitud de la propiedad privada.

Si el Papa León XIII, en su famosa Encíclica *Rerum Novarum*, declara al final, como doctrina oficial de la Iglesia, que la propiedad privada está avalada por la naturaleza misma, su posición ha sido de gran provecho para los privilegios de los adinerados, pero es de una ortodoxia muy cuestionable desde el punto de vista de la doctrina originaria de los Padres de la Iglesia e incluso de la propia Escolástica prerrenacentista.

Tampoco fuera del cristianismo han faltado adeptos del comunismo en el pasado. Don Miguel Cruz Hernández —nuestro gran historiador de la filosofía árabe en general e hispano-islámica en particular— dice en su libro *La filosofía árabe* (Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1963, pág<sup>a</sup> 152):

Muhammad Ibn Masarra nació el 7 de sawwal del 269 (19 de abril del 883) en la ciudad de Córdoba...

[la persecución de que fue objeto por sus enseñanzas] obligó a Ibn Masarra a expatriarse, recorriendo el norte de África en compañía de sus fieles discípulos... regresando a Córdoba durante el reinado de Abd Al-Rahmán III confiado en la política liberal del gran califa... Con gran asombro de los ignorantes y piadosos alfaquíes cordobeses, que no sabían explicarse el porqué del éxito de Ibn Masarra, el cenobio de éste en la Sierra de Córdoba empezó a crecer y a multiplicarse sus discípulos.

Y añade Cruz Hernández (*ibid.*, pág<sup>as</sup> 159-60):

La posesión de bienes es un estorbo para la perfección y el ebe poseer lo indispensable para el sustento. Estos principios, que Ibn Masarra exigía a una minoría, Ismáil [un discípulo y continuador suyo] quiso hacerlos obligatorios para todos los hombres, llegando a decir que «todas las cosas que se poseen en este mundo son ilícitas ... y que por consiguiente, en lo que se refiere a la licitud de la propiedad, no hay diferencia alguna entre los bienes adquiridos por el trabajo, el comercio o la herencia, y los bienes obtenidos por medios violentos, salteando caminos, y esto porque lo único que a todo musulmán le es lícito poseer es el sustento cotidiano»...

...

Si las doctrinas comunistas sobre la propiedad tuvieron siempre una eficacia proselitista, no hay que extrañar que la tuvieran también en aquellos tiempos de anarquía, de lucha de clases, motines y saqueos que acompañaron al final del califato...

... el caudal ideológico movilizado por esta escuela [mazarrí] no desapareció, sino que se constituyó en la médula filosófica del pensamiento de los sufíes andaluces [bajo los reinos de Taifas].

Las investigaciones de nuestro ilustre profesor de historia de la filosofía nos han hecho descubrir a ese precedente, en nuestro suelo, de la moderna España Roja.

Hasta aquí hemos oteado un poco el uso de la palabra ‘comunista’ hacia 1830 y las realidades doctrinales a las que se refería o hubiera podido referirse entonces (aunque muchas de ellas eran, desde luego, entonces desconocidas, por ignorancia histórica, provocada por el interés de las clases acaudaladas en que se silencien y sepulten en el olvido las doctrinas que han cuestionado la propiedad privada). ¿Cómo evolucionó después la significación de la palabra?

En 1980 la palabra ‘comunismo’ había sufrido una evolución semántica que la hacía significar —al menos en buena parte de los contextos de elocución— el ser partidario de una particular doctrina filosófico-sociológica, la marxista-leninista, y más concretamente de su implementación práctica en la acción política —y en algunos lugares gubernamental— de las organizaciones que profesaban esa doctrina.

Nuestro propósito es aportar nuestro granito de arena a que las aguas vuelvan a su cauce: a que el comunismo no se identifique con una doctrina filosófica o sociológica determinada. Aquello de Mao Tsetung (tan poco practicado luego por él mismo, desgraciadamente) de que florezcan cien flores. Comunista, en el sentido de partidario del bien común, puede serlo uno siendo un materialista dialéctico o uno no dialéctico; puede serlo un idealista; puede serlo un solipsista; puede serlo alguien que crea que las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción y, exactamente igual, alguien que no se crea nada de eso; puede serlo uno que crea en la ley del valor, y puede serlo uno que no crea esa ley o que discuta incluso su inteligibilidad.

Hoy, en un clima de secularización, se dan también pasos adelante (no somos nosotros los primeros en darlos, ni muchísimo menos) hacia una separación de lo que es separable y ha de separarse: de un lado, las adhesiones a proyectos de futuro, a orientaciones acerca de qué se ha de llevar a cabo y de cómo se debe estructurar la vida colectiva; de otro lado, las opiniones que se tengan o se dejen de tener sobre el universo, sobre la naturaleza, la sociedad, el lenguaje, Dios, la historia, sobre tal o cual personaje, tal o cual acontecimiento, tal o cual episodio, tal o cual líder del pasado. Lo primero es lo único que ha de contar para que la gente se agrupe —del modo que sea, que los modos de agruparse varían de unos períodos a otros— a tenor de proyectos, de planes de actuación. Y es también lo más importante desde el punto de vista del pensamiento político.



Si, al escoger para nuestra naciente publicación ese rótulo de *España Roja*, lo hacemos queriendo simbolizar, por el color bermejo, esa adhesión nuestra al comunismo así entendido (propugnar la comunidad de bienes, o sea la abolición de la propiedad privada), no puede pasar desapercibido para nadie que el adjetivo va aquí unido a un sustantivo que no es baladí. España es una de las naciones en las que casi cuesta trabajo usar sin apuro o malestar el nombre de la propia nación. Se habla de ‘el Estado’, o se usa cualquier otra perífrasis. Sería ridículo para un francés tener que pedir disculpas por usar la palabra ‘Francia’, mientras que ahora parece que a nosotros sí nos diera reparo —o vergüenza— decir ‘España’. Mas no siempre fue así. Lo que sucede es resultado de una perversión debida a que entre nosotros la sanguinaria tiranía franquista usó el nombre de la Patria como emblema de su propio sistema y del centralismo a ultranza que impuso. Mas justamente no hemos de ser rehenes de ese secuestro.

Al revés, justamente un motivo suplementario para escoger ese rótulo de la *España Roja* es el cúmulo de ataques que fue capaz de volcar contra la España republicana, así motejada, la oligarquía financiera y terrateniente representada por el [ex] general Francisco Franco Bahamonde y sus implacables, sangrientos secuaces. En la propaganda franquista ‘la España Roja’ simbolizaba todo lo malo: el comunismo, las turbas, la chusma levantisca —la gente de baja condición que no se resignaba a la misma—; los gañanes desobedientes e irrespetuosos; la díscola masa obrera de las ciudades; los escritores disidentes de la ideología tradicional; el sistema republicano de gobierno; la bandera tricolor (que aparentemente es roja); etc. Pues bien, nuestra publicación aspira justamente a defender los legítimos planteamientos que conduzcan a una mejora, sí, de toda la especie humana (y de nuestros parientes de otras especies animales, víctimas del egoísmo y la crueldad de los humanos); pero principalmente a una mejora de quienes más necesitan que su vida mejore: los proletarios, los de a pie, los que carecen de morada adecuada u holgada, los que están condenados al desempleo por la economía de mercado, los que viven de un salario estrecho.

Y, a este respecto, en esto como en tantas otras cosas, son dignas de meditación las palabras de uno de nuestros grandes escritores, José Bergamín (véase su libro *Cristal del tiempo: 1933-1983*, edición de Gonzalo Santoja, Madrid: Editorial Revolución, 1983, pág<sup>a</sup> 133). Escribiendo en 1940 en *España Peregrina*, frente a españoles infrarrojos y ultravioletas (alusiones claras y en las que no nos detendremos aquí), Bergamín reivindica a la España Roja y a lo rojo de España:

pero el episodio trágico español sigue siendo rojo, como la sangre viva ... [Quienes] no pudimos, ni quisimos, apagar este rojo fuego doloroso en nuestro zorazón, que nos teñía el rostro de vergüenza, desenmascarándolo de palideces espectrales, no huímos de la quema, la llevábamos encima... no estamos fuera de España sino enfurecidos por esta sola razón que nos mueve por ella y para ella... defendiendo ... a España misma.

En la línea crítica bergaminiana y machadiana, queremos ser también —en la modestia de nuestra pequeña contribución— una voz más del pensar libre, que busca nuevos horizontes,

que quiere emanciparse de ataduras o constreñimientos del pasado o del presente; un pensar imaginativo, explorador, que emprende aventuras conjeturales pero que es responsable y trata de avalarlas con argumentos, para que sirvan de base a decisiones colectivas racionales.

La España Roja es la España que, con mejor o peor fundamento, se dio en llamar la ‘España antifascista’. El fundamento es discutible en tanto en cuanto fue mil veces peor que el fascismo [mussoliniano] lo que en nuestra Patria representaron e implantaron, de consuno, las fuerzas oligárquicas (la caterva de borbónicos carlistas, borbónicos alfonsinos, vaticanistas de la CEDA, falangistas, nacionalsindicalistas etc). Es un eufemismo llamar al régimen despótico del general Franco ‘un régimen fascista’, como si hubiera sido un régimen a lo Benito Mussolini. Acaso las peores atrocidades mussolinianas en las colonias italianas de Libia, Somalia y Abisinia puedan compararse con las crueldades franquistas en España (aunque es dudosísimo que así fuera en número de víctimas). De ser así, podría decirse que el «fascismo» español trató a su propio pueblo como el fascismo italiano trató a los pueblos de sus colonias. (Dejando para los historiadores un estudio documentado y objetivo, tenemos —si se quiere— el presentimiento de que ni siquiera fue así; tal vez sea ignorancia nuestra, mas no hemos leído descripciones de tantas y tan crueles atrocidades contra la masa de la población colonial por parte del militarado mussoliniano como en España fueron perpetradas por la soldadesca franquista y las bandas borbónicas y falangistas contra una gran masa de la población.)

No queremos volver a ningún clima de guerra civil. La responsabilidad total y exclusiva de la guerra civil recae sobre quienes la iniciaron y provocaron sin ninguna justificación: la oligarquía y el conglomerado que se agrupó luego en «F.E.T. y de las JONS». Condenamos sin paliativos cualesquiera desmanes, crímenes o tropelías que se cometieran durante la contienda en el campo republicano (buena parte de ellas en aquellos terribles días de julio de 1936 por elementos anárquicos, al haber privado los rebeldes al gobierno de sus medios de autoridad). Ojalá podamos seguir ya siempre debatiendo sobre proyectos políticos, y planes de reestructuración social, de manera pacífica, con respeto a la convivencia, sin querer imponer por la fuerza y la violencia una opción, por excelente que le parezca a un individuo o a un colectivo. Sin embargo, hay que recordar que la totalidad de la responsabilidad por la violencia de entonces recae única y exclusivamente sobre las clases adineradas y sus representantes, quienes se agruparían bajo el caudillaje de Francisco Franco en F.E.T. y de las JONS.

En general, quienes eran tildados de ‘rojos’ replicaron que ésa era una denominación que, en ese contexto, resultaba insultante; y que, aun fuera de tal contexto, era impropia.

Mas, ¿por qué no aceptarla? Hemos visto que Bergamín optó resueltamente por la aceptación con todas sus consecuencias. Muchas veces, denominaciones usadas por un bando para atacar a otro han venido adoptadas —invirtiendo la intención— por aquellos a quienes se pretendía denostar con el epíteto en cuestión. Así que no hay por qué sonrojarse de volver a los orígenes: al uso de lo bermejo como color que simboliza la aspiración al bien común.

Frente al conglomerado reaccionario de los individuos y los colectivos que —comoquiera que se llamen hoy, metamorfoseados— se agruparon en su momento en F.E.T. y de las JONS, reivindicamos y enarbolamos la enseña de la España Roja como símbolo de avance social, de pensamiento emancipado, de espíritu cívico antimilitarista, de convicción republicana y de aspiración a una sociedad sin ricos ni pobres.

Al adoptar para nuestra publicación el nombre de *España Roja*, nos inspiramos en nuestros poetas, como Juan Téletz Moreno, quien escribió en homenaje póstumo de Federico García Lorca:

Te llora España la roja

¡Te llorará el mundo entero!

Y, más que nadie, nuestro grandísimo Miguel Hernández (¿quién dijo que la poesía panfletística era un género menor o fácil?), el autor del poema «Madre España», quien inicia así otro de sus poemas, «Juramento de la alegría» (1937):

Sobre la roja España blanca y roja,  
blanca y fosforescente,  
una historia de polvo se deshoja,  
irrumpe un sol unánime, batiente.

En un pleno de abril,  
una primaveral caballería,  
que inunda de galopes los perfiles  
de España: es el ejército del sol, de la alegría.

¿Qué albores evoca Miguel? ¿Los de la escarcha matutina del invierno o de la primavera temprana (abril) sobre nuestras tierras arcillosas, rojizas, que cubren casi toda España de la cordillera cantabropirenaica hasta el extremo sur? Sea cual fuere su mensaje, ahí está la belleza de su verso.



Al adoptar esta línea editorial, hemos de dejar claro que en nuestra publicación electrónica cada autor será responsable sólo de todo lo que él escriba y de sus propias y particulares opiniones. La revista misma sólo asume ese deseo de propiciar una cultura orientada al bien común (o sea a la comunidad de bienes). Lo demás es asunto de cada autor. Para unos, sólo será posible contribuir eficazmente a esa cultura desde tal o cual filosofía. Para otros será desde una filosofía diferente. Para unos, será vinculante sostener que la línea por la que se han ido heredando legítimamente las ideas correctas es la que va de Marx a Engels, de Engels a Llenin, de éste a Fulano o a Mengano; etc. Otros tendrán una visión diferente. *España Roja* no se pronuncia al respecto. Lo que exigimos a quienes deseen colaborar en nuestra publicación electrónica es que sus artículos estén escritos argumentativamente, con seriedad, rigor, serenidad y racionalidad; que estén alejados del espíritu de improperios y denuestos, de las banderías intolerantes y fanáticas. Por ello, las colaboraciones serán sometidas al dictamen de relatores para asegurar su conformidad con esas pautas.

*España Roja* no es órgano oficial ni oficioso de ninguna organización, de ninguna tendencia o corriente estable o que aspire a llegar a serlo. Es una publicación electrónica enteramente independiente y abierta a quienquiera que desee aportar —desde su particular punto de vista— una opinión razonada en temas directa o indirectamente relacionados con ese proyecto de organizar la vida común de nuestra especie en un régimen de propiedad en común de los bienes; temas como: el desempleo; la precariedad contractual y el deterioro de las relaciones de dependencia laboral provocado por las reformas del gobierno y la patronal; el medio ambiente; los derechos del peatón y la denuncia de los males causados por el automóvil —la merma de la calidad de vida que lleva consigo—; los derechos de los animales no humanos; el tercer mundo, y el 0,7%; la xenofobia y la xenofilia; la situación de los sin-techo; la de los inmigrantes legales o ilegales; la de los insumisos al militarismo; la de las mujeres víctimas del machismo todavía desgraciadamente imperante; la matonería que causa cada año padecimientos y a menudo suicidios en escuelas, cuarteles, presidios y residencias universitarias; la discriminación que sufren los homosexuales y otros colectivos.



Nuestro énfasis en que es planetaria la sociedad en la que aspiramos a esa comunidad total de bienes en el seno de la familia humana nos había llevado inicialmente a pensar para nuestra revista en el título de ‘La comuna terráquea’. En verdad ese membrete sería mucho más apropiado que el que hemos escogido a la postre. Por un lado, un color es un símbolo circunstancial y siempre un tanto arbitrario —según quedó dicho más arriba. Por otro lado, desearíamos estar alejados del espíritu de campanario, del localismo o nacionalismo estrecho —hoy más que nunca en que la técnica y la economía hacen que vivamos en una aldea global.

Sin embargo, lo adecuado o inadecuado de una denominación en sí es una cosa, y otra muy distinta cuán conveniente sea usarla en tal o cual contexto. En el nuestro, reivindicar a la España Roja nos parece muy apropiado, sin por ello dejar en lo más mínimo de estar volcados a esa aspiración a la comuna terráquea.



Cabe evocar la significación de la nueva tecnología de la comunicación para las posibilidades de un debate libre. Antes de Gutenberg, cada octavilla, cada panfleto, cada folleto o libro era un costosísimo manuscrito que había costado muchas horas de producción. Sólo una exigua minoría sabía leer, pero, aunque más gente hubiera sabido, nunca habría tenido acceso a texto escrito alguno, por lo caro. La imprenta cambió todo. Claro que tendría sus detractores, que dirían que vulgarizaba los escritos poniéndolos al alcance de la plebe. Y en seguida empezaron los poderosos a poner trabas y obstáculos para dificultar el acceso del pueblo a los impresos o a determinados impresos (censura previa, prohibición en los países católicos de publicar traducciones de la Biblia, etc; más tarde —y hasta bien entrado el siglo XIX— impuestos y normas para hacer subir artificialmente el precio de los periódicos a fin de que resultaran inabordables para la masa obrera).

Fue el piadoso asceta y predicador dominico Fray Jerónimo Savonarola, líder de una revolución popular en Florencia contra la dinastía de los Médicis (enseñoreados de hecho del poder, aunque entonces todavía no de nombre), el primero, en las postrimerías del siglo XV, en utilizar la imprenta como arma de lucha política contra las clases dominantes. Sus folletos o panfletos desenmascaran la corrupción, hipocresía, crueldad y maldad de los aristócratas, de la alta burguesía, del Papado entonces ocupado por nuestro tristemente célebre compatriota Alejandro VI (el valenciano Rodrigo Borja). Las convulsiones de la Reforma en el siglo XVI —que constituyeron (a su modo) un adiestramiento y una introducción de las masas populares en la activa participación en los asuntos públicos— no hubieran podido involucrar como lo hicieron a grandes sectores de la población de no ser por la imprenta y por la enorme alfabetización que la misma permitió. Había nacido la propaganda impresa como medio masivo de lucha política y social; continuó y se expandió durante los siglos sucesivos. Así, la Guerra de Sucesión española (una guerra civil más de las que está sembrada nuestra historia —según quedó dicho más arriba—) fue, como tal vez ninguna hasta entonces, una guerra también de panfletos y folletos (siendo el filósofo alemán Leibniz uno de los más eficaces y talentosos panfletistas de la causa antiborbónica).

Hasta tiempos muy recientes, costaba bastante poco dinero montar una empresa editorial. Todo era carísimo, si se quiere, en proporción a lo exiguo del salario obrero, mas cotizando entre un colectivo de trabajadores no era tan difícil montar una imprenta, y así ya se tenía cubierto el gasto mayor. Evidentemente faltaba por resolver el problema de la distribución; pero en los fluidos y desparramados circuitos comerciales de otras épocas, los folletos y aun los libros se esparcían en pequeñas dosis, se reimprimían con bajo costo y circulaban. Cuando la Armada Invencible emprendió su desgraciado periplo, publicó un folleto propagandístico sobre su fortaleza (probablemente para intimidar a los adversarios protestantes) que —según Garrett Mattingly en su libro *The Defeat of the Spanish Armada*— fue reimpresso —con

modificaciones y adulteraciones convenientes para sus propios fines de propaganda— por los protestantes del Norte de Europa mucho antes de que a aquellos parajes llegaran los buques de guerra españoles.

Hoy la oligopolización de la economía alcanza extremos que hacen prácticamente inútil querer combatir en el campo de la palabra impresa. Ese campo es coto de caza particular de los magnates de la finanza. Es enorme la suma de dinero que hace falta, más que para imprimir (que también), para distribuir los materiales impresos por los circuitos comerciales que llegan al público (como quioscos de prensa). Subsisten, en pequeños circuitos, algunas publicaciones ya existentes y que se mantienen mediante enormes sacrificios, fuertes cotizaciones de militantes de organizaciones ampliamente implantadas. Lo demás —en cuanto a textos impresos se refiere— no llega a casi nadie. Aún más oligopolizados están los medios de comunicación por ondas (radio y TV).

Pero ha surgido el **Internet**. En el futuro harán lo que hicieron en el pasado con la imprenta: lo someterán a censura previa, impondrán tributos para volverlo inaccesible al gran público. O al menos lo intentarán.<sup>2</sup> De momento es el único espacio de libertad que tenemos. No se han hecho esperar las furias e iras de los adinerados contra ese medio de comunicación, que por poco costo permite a la gente de a pie difundir sus puntos de vista y sus argumentos. El Internet, nos dicen, multiplica el ruido; propicia la difusión de puntos de vista extremistas, los contactos entre radicales agresivos y peligrosos; esparce pornografía. De hecho ya hay medidas de censura (en los EE.UU, p.ej). ¡Y todo eso cuando esos mismos señores proclaman por encima de todo, y cual valor supremo, el de la libertad de expresión!

Será dura la batalla por la libertad de expresión para los pobres (pobres, ¡vamos!, no de no tener para comer, sino de no poder comprar el *ABC* o *Antena 3*, o sea de no tener decenas o cientos de miles de millones de Pts —vale decir del 99,99% de la gente).

Don Agustín García Calvo ha sostenido la tesis de que los instrumentos técnicos no son neutrales respecto de los fines para los que se usen, sino que los medios imponen los fines. Es un desafío a la opinión común y general de que un medio es de suyo indiferente y que la bondad o malicia viene dada por cuál sea el fin para el que se use en cada caso. García Calvo apunta que no hay buen uso de una ametralladora (ni de un automóvil ni de un televisor). Exagerada y paradójica, su tesis no carece del todo de una pequeña parcelita de verdad. Aunque

---

<sup>2</sup>. La campaña contra el InterNet que lleva a cabo la prensa burguesa tiene sin duda como objetivo someterlo a control y a censura; en buena medida, apuntan contra un competidor, que desafía su monopolio [des]informativo. Claro que en parte esa campaña se opone a intereses también capitalistas, de multinacionales que quieren sacar provecho del InterNet explotándolo comercialmente; mas la oposición es sólo parcial, en tanto en cuanto esas firmas pueden estar interesadas en el control y la censura, que no las golpeará a ellas, sino sólo a la muchedumbre de modestos particulares y colectivos que —gracias al InterNet y por primera vez desde hace siglos— hallan una posibilidad de pública difusión de sus puntos de vista. Las medidas represivas han empezado ya: la *Decency Act* de los EE.UU.; las deliberaciones recientes del G7 con vistas a un preacuerdo al respecto; pasos en esa dirección en Francia y Alemania. Aducen consideraciones de salvaguardia de privacidad, de *copyright*, etc; alegan que el InterNet es utilizado por redes de delincuentes, por terroristas, neo-nazis (esos mismos neo-nazis, cabezas rapados, que están amparados y protegidos —cuando no fomentados— por las fuerzas de seguridad del sistema). Como perla de esa campaña anti-InterNet vale la pena mencionar un artículo de *LA STAMPA*, escrito por Bárbara Spinelli, el Domingo 4 de agosto de 1996. Según la autora, los terroristas y enemigos fanáticos del Occidente están, desde hace tiempo, implantados, sin oposición, en el InterNet. Tales terroristas telemáticos son inaprensibles gracias a la tolerancia de las democracias occidentales. ¡Vamos, que les debemos la vida! «Troppa democrazia su internet!». Los criminales, la mafia, usan también el teléfono, el fax, las autovías, las mensajerías privadas, el correo, los aviones; y los anuncios de prensa en clave (para no hablar ya de sus concomitancias con la prensa del sistema, a la que han comprado).

los instrumentos sí son neutrales —al menos la mayor parte de ellos—, algunos pueden prestarse más a un uso dañino que a uno beneficioso para la comunidad humana (y ése es el caso del automóvil, p.ej). Hay instrumentos que sólo sirven para el mal (la ametralladora y el cañón y la catapulta), pero en ocasiones sólo un pacifista radical negaría que se trate de un mal menor (usarlos contra Franco y contra Hitler era legítimo). (De nuevo séanos lícito citar a Miguel Hernández: ‘Sed, ametralladoras, / desde aquí y desde allá / contra aquellos que vienen / a coger sin sembrar’.)

La imprenta es uno de los instrumentos cuya neutralidad resulta visible. En manos de los adinerados es un instrumento de adocenamiento, propaganda desinformativa y embrutecimiento de la gente. Desgraciadamente ya sólo marginalmente son posibles otros usos. En cambio, las vías comunicativas del Internet son más propicias a un uso bueno que a uno malo, porque democratizan la comunicación, las posibilidades de expresión, un millón de veces más que todas las otras formas de comunicación antes juntas.

Por eso, ha llegado la hora de que se pongan en el Internet las publicaciones de los disidentes, de la gente de a pie y *anti-establishment*, de los inconformistas. Ha llegado la era de las publicaciones electrónicas. Defenderemos palmo a palmo nuestro derecho a informar y ser informados, nuestro derecho a poder hablar libremente, nuestro derecho a debatir y argumentar civilizada y pacíficamente.

## El fascismo de la tiranía franquista en la pluma de un jurista ecuatoriano<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

El 19 de julio de 1996 se ha celebrado en Madrid el sexagésimo aniversario de la fundación del Quinto Regimiento. Con esta ocasión, es útil hacer una reseña de una obra que no es reciente (¡fue publicada en 1955!) pero que nunca fue conocida en España y que ha pasado desapercibida. Es un libro de un eminente jurista ecuatoriano, D. Ramiro Borja y Borja: *El régimen interno de España y su actitud en lo internacional*, Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1955. Obra magnífica, escrita —eso sí— desde el ángulo de un profesional del derecho que se sitúa en el terreno del pensamiento anticomunista, inscribiéndose sin reserva en la perspectiva de las democracias burguesas de la época.

Dejemos a D. Ramiro sus propias incongruencias, convertido a la sazón —al publicarse su libro— en aliado del sanguinario y feroz tirano Francisco Franco (quien ya entonces disfrutaba de la protección total de los EE.UU., con los cuales había firmado poco antes los acuerdos de septiembre de 1953 por los que España perdió la neutralidad que había podido mantener desde 1898 —cuando fue atacada y agredida sin justificación por esos mismos EE.UU.—; al amparo de esos acuerdos instaláronse ilegalmente en España las tropas norteamericanas que aquí siguen —ahora con el visto bueno del régimen monárquico actual, en tantísimas cosas básicas continuador del franquismo).

La argumentación del Dr. Borja y Borja es demoledora y sin vuelta de hoja. Contundentemente prueba que el régimen de Franco fue tan fascista como lo hayan sido los de Hitler y Mussolini (en verdad —y eso ya no lo dice D. Ramiro— fue cien o mil veces más cruel y despótico que el de Mussolini; su terror supera a casi todos los demás de este siglo). Además, ese régimen estuvo aliado a sus socios y amigos Hitler y Mussolini, a los que debía su implantación contra la voluntad del pueblo español.

Muchos historiadores han aportado datos que puede que sean más relevantes a ese respecto, mas —en su plano de impecable argumentación jurídica— las páginas del Dr. Borja y Borja guardan pleno interés, frente a cuantos quieren cultivar e incentivar la amnesia histórica y política.

D. Ramiro prueba también que ese carácter [según la terminología usual] **fascista** del despótico régimen de Franco se prolongaba en las disposiciones [pseudo]legales de mediados de los años 50, cuando eran ministros conocidos personajes que luego han presumido de liberales y demócratas. En realidad, el significado de su obra va más allá, y demuestra que es indefendible y ha de ser —antes o después— abolido cuanto haya venido sin ruptura de ese régimen, el más sanguinario y cruel de la historia de España.

La totalidad de las disposiciones pseudolegales de ese régimen habría de venir globalmente abrogada, a salvo de los intereses legítimamente adquiridos por ciudadanos particulares de buena voluntad que no emplearan medios inadmisibles para aprovecharse de la usurpación del poder por el general Franco. El autor de esta reseña invita a sus lectores a suscribir esa reivindicación. La salvedad en cuestión es del mismo tenor que la que se estipula cuando —habiéndose constatado judicialmente algún defecto de forma— viene anulado un nombramiento al cabo de varios años durante los cuales ha surtido efectos que son irreversibles

---

<sup>1</sup>. Artículo publicado en el Nº 1 de **ESPAÑA ROJA**, sept. de 1996.

(p.ej. un profesor que ha impartido clases y firmado actas: los alumnos no sufren pérdida al invalidarse el nombramiento —a menos, claro, que se demuestre que se aprovecharon ilícitamente del nombramiento, sea por conocer su carácter irregular o de otro modo).

Recordemos que muchos de los actuales políticos demócratas fueron militantes de F.E.T. y de las JONS (p.ej. centuriones de las Falanges Juveniles de Franco, alias Frente de Juventudes). En cualquier otro país «normal», estarían moralmente inhabilitados para ocupar puestos en la vida pública, incluso para ser dirigentes visibles de partidos democráticos. Hay otras ocupaciones en la vida.

Muchos torturadores y jueces-mercenarios del franquismo han continuado su tarea y han sido premiados y ascendidos bajo la democracia, con los sucesivos gobiernos de signo presuntamente distinto.

Otros de nuestros políticos monárquicos no tuvieron —por ser demasiado jóvenes— militancia personal en el «movimiento» pero han continuado una tradición familiar que se inscribía en F.E.T. Y de las JONS, sin haber nunca roto con esa tradición —tan sólo adaptándose a las nuevas circunstancias.

Hay que explicar en qué consiste eso de **continuar una tradición familiar** y cómo se opone a una **ruptura** con esa tradición.

Ante todo, hay que percatarse de que ha efectuado un latrocinio o una apropiación de bienes ajenos quienquiera haya obtenido algún género de ventaja material, del tipo que sea, gracias a ocupar cargos en el ilícito, ilegal y espúreo régimen despótico del «caudillo»; cargos de nombramiento desde arriba en virtud de una adhesión a ese régimen usurpador, o en premio a servicios directa o indirectamente prestados al mismo.

Tal vez habría que exceptuar aquellos casos en los que la persona en cuestión hubiera obtenido las mismas ventajas con cualquier otro sistema político, o con el sistema que hubiera habido en España sin la sublevación fascista capitaneada por Franco —o sea con una República Democrática de trabajadores de toda clase. No estoy seguro de que valga la excepción —igual que no deja de ser robo el que Fulano se apodere de una finca de Mengano por el mero hecho de que, aun sin tal apropiación, Fulano hubiera accedido —por herencia, supongamos— a una finca similar, mientras que su delito lo ha inhabilitado para recibir tal herencia.

Si ha perpetrado latrocinio quien se ha beneficiado abusivamente del régimen franquista, con prebendas —¡llamémoslo ‘el Señor X’!—, ¿qué decir de los hijos de X? Absurdo sería pedir responsabilidades a un muchacho de 11 años. Un joven de 27 sí las tiene, y no deja de incurrir en responsabilidades por el hecho de que no es él quien recibe la prebenda directamente, sino que es su padre, el Sr. X, el cual, a su vez, le traslada a él una parte de los frutos de la canonjía (no ya en forma de comodidades que el vástago no hubiera tenido si no; también en forma de contactos, influencias para promocionar su incipiente carrera, recomendaciones en las alturas, bolsas de viaje, estipendios, becas, diplomas, etc). Es un dinero que el contribuyente está pagando a un usurpador (y a uno particularmente criminal, sanguinario y despiadado), yendo una pequeña parte de ese flujo de dinero y recursos —arrancados a la fuerza— a mejorar la vida del Señor X y del hijo de X.

Dicen que la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento. Que el hijo de X no se percate del asunto no elimina su responsabilidad (aunque la atenúe). Entre los 11 y los 27 años, hay infinitas transiciones.

Mas supongamos que el hijo de X se da cuenta de qué ha sucedido, y expía; expía dedicando años de su vida, en condiciones penosas, a luchar por los derechos de los obreros, de los campesinos, de la gente de a pie vejada, maltratada, humillada, reducida a malas

condiciones de vida por la sanguinaria tiranía franquista. Puede hacerlo de muy diversos modos: yéndose a la guerrilla en un país oprimido por una tiranía; o afiliándose a una organización revolucionaria clandestina en la España de antes de la «transición»; o haciéndose misionero salesiano y socorriendo de verdad a los más desamparados en algún rincón del tercer mundo; o yendo a curar leproso en Nepal; o donando cuanto tiene para aliviar el hambre en Mozambique; etc. Entonces, en cualquiera de esos casos, el hijo de X ha roto con esa tradición familiar. Y aun en la España de hoy hay muchos modos —menos heroicos— de expiar: dedicando una gran cantidad de tiempo a defender las buenas causas: lucha contra la tauromaquia; buen trato, en general, a los animales no humanos; protección de los inmigrantes «ilegales»; solidaridad para con los más desamparados; denuncia de la corrupción en la vida pública; denuncia del clientelismo brutal en la Universidad española, etc.

Si no hace nada de todo eso ni cosa remotamente similar, mas hereda los bienes, recursos, influencias y resortes ilícitamente adquiridos por su padre o abuelo —más aquellos otros que se han derivado indirectamente, como la propia posición que él ha escalado en la jerarquía social—, el vástago será moralmente responsable por aquel régimen y no merecerá ocupar cargos públicos.



Lo que sigue es una selección de fragmentos escogidos del libro del Dr. Borja.

---

pág<sup>a</sup> 18: En el «Decreto de unificación de las Milicias», dictado el 19 de abril de 1937, Franco expresa que, «Como en otros países de régimen totalitario, la fuerza tradicional viene ahora en España a integrarse en la fuerza nueva»; ... «Mientras se realicen los trabajos encaminados a la organización definitiva del Nuevo Estado totalitario... la «norma programática del Estado» está constituida por los veintiséis puntos de Falange Española»; «Quedan disueltas las demás organizaciones y partidos políticos» ... «El Jefe Nacional de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S., Supremo Caudillo del Movimiento, personifica todos los valores y todos los honores del mismo»... y «responde ante Dios y ante la Historia»

pág<sup>a</sup> 21 Franco... llama al «régimen de don Miguel Primo de Rivera» «momento puente entre el Pronunciamiento a los siglos XIX y la concepción orgánica de esos movimientos que en el mundo actual se han llamado ‘fascistas’ o ‘nacionalistas’».

... «La vida civil va a discurrir en la organización de Falange.. El que no quiera... será arrollado».

pág<sup>a</sup> 31 «La Organización Sindical de F.E.T. y de las J.O.N.S. es la única reconocida con personalidad suficiente por el Estado, quien no admitirá la existencia de ninguna otra con fines análogos o similares...» [Ley sobre Unidad Sindical de 26 de enero de 1940, Art. 1º]

pág<sup>a</sup> 32 ... «Todos los Mandos de los Sindicatos recaerán, necesariamente, en militantes de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S.» [Art.19]... «La acción de los Sindicatos en las esferas nacional, provincial y local se desarrollará en la disciplina del Movimiento y bajo las jerarquías de los Mandos sindicales correspondientes de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S., que funcionarán, respecto de los Mandos Políticos del Partido, con la subordinación que establecen los Estatutos del mismo» [Art.20].

pág<sup>a</sup> 37 «En la admisión de personal [en las empresas eléctricas], hasta de veintiún años masculino y diecisiete femenino, se dará siempre preferencia... a los que porten certificados en regla de estar encuadrados en las Falanges Juveniles»

pág<sup>a</sup> 62 La Ley de Ordenación de la Enseñanza Media de 26 de febrero de 1953 dice en su Art. 2º: «La Enseñanza Media se ajustará a las normas del Dogma y de la Moral católicos y a los principios fundamentales del Movimiento Nacional».

pág<sup>a</sup> 63 El Art. 45 dispone: «... El profesorado especial de formación del espíritu nacional y de educación física, así como el de enseñanza del hogar, será designado de acuerdo con las Delegaciones Nacionales del Frente de Juventudes y de la Sección Femenina de F.E.T. y de las J.O.N.S....»

pág<sup>a</sup> 75: Una Orden de 10 de noviembre de 1951 publicada el 1º de Diciembre trata «Del Programa Nacional de Formación Política».

Su Art. 1º dice: «En la tarea de capacitar políticamente al universitario, se establece un programa nacional que será desarrollado por este plan».

Este es el texto del Art. 2º: «El Programa Nacional de Formación Política del Sindicato Español Universitario consiste en el desarrollo de los siguientes puntos: —1º Introducción.— Problema del mundo: crisis del mundo moderno. Problema de España: la revolución pendiente.— 2º Revolución.— 1. José Antonio. 2, Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S. 3, Programa revolucionario del Nacionalindustrialismo. 4, El nuevo Orden.— 3º Universidad.— 1. Misión general de la Universidad. 2, Problemas de la Universidad española. 3, La juventud universitaria actual. 4, El Sindicato Español Universitario (historia, fines, doctrina).— 4º Mando y organización.— 1. Organización del Sindicato Español Universitario. 2, Albergues. 3, Marchas. 4, Moral del Mando».

El Art. 3º dispone: «El Programa Nacional será desarrollado según el orden dispuesto en el artículo anterior. Por la ‘Introducción’ el universitario tomará contacto con el horizonte político mundial y nacional en nuestro tiempo, del que es respuesta y solución el pensamiento del fundador de la Falange Española, explicado en el punto ‘Revolución Nacional’. Fundamental en esta tarea revolucionaria es el alzar una Universidad al servicio de los afanes nacionales, de la que se da razón en el punto tercero, al mismo tiempo que se explica la historia, fines y doctrina del Sindicato Español Universitario, institución que lucha por conseguirla. Por último, el Programa Nacional debe atender a la capacitación para el mando en el propio Sindicato, con el punto ‘Mando y Organización’. Si las necesidades formativas así lo exigen, este programa será desarrollado cíclicamente...»

Aquel «José Antonio» por antonomasia es don José Antonio Primo de Rivera, Fundador de Falange.

La «tarea de capacitar políticamente al universitario» se encomienda a Falange. La capacidad política se produce por la formación falangista, la que entre otros puntos abarca aquél dentro del que el alumno aprende que «la» solución de los problemas mundiales y nacionales contemporáneos se encuentra en «el pensamiento del fundador de Falange Española». A esta formación se obliga a todo universitario.

pág<sup>a</sup> 80 Un Decreto dictado el 14 de Febrero de 1952 y publicado en el Boletín Oficial de 16 del mismo mes dispone, en su Art. 1º, que «Todos los alumnos que efectúen estudios en las Escuelas de Facultativos de Minas y Fábricas Mineralúrgicas y Siderometalúrgicas quedan integrados en el Sindicato Español Universitario».

Un Decreto de 11 de Julio de 1952 publicado en el BOE de 8 de Agosto, dice, en su Art. 1º, que «Todos los alumnos que cursan estudios para el ingreso en las Escuelas de Ingenieros Civiles, dependientes de cualquier departamento ministerial, y Superiores de Arquitectura, quedan integrados en el Sindicato Español Universitario»; en su Art. 3º, que

«Dichos alumnos, como afiliados al Sindicato Español Universitario, pagarán la cuota establecida por dicho Sindicato».

pág<sup>a</sup> 82-83-83: Decreto de Octubre 31 de 1952 publicado en el BOE de 9 de diciembre puntualiza que «Las enseñanzas de formación del espíritu nacional establecidas por Decreto de 29 de septiembre de 1944 en determinados Centros Superiores de carácter técnico y profesional, se harán extensivas a las Escuelas especiales de Ingenieros Aeronáuticos y de Industrias Textiles y a las de Comercio, Aparejadores, Peritos Industriales, Peritos Agrícolas, Peritos Textiles, Facultativos de Minas, Ayudantes de Montes, Centros Politécnicos de La Laguna, Escuela Central de Idiomas, dependientes de la Dirección General de Enseñanza Profesional de Artes Gráficas, Instituto de Enseñanzas Profesionales de la Mujer, dependientes de la Dirección General de Enseñanza Laboral, y demás centros de carácter técnico, profesional y laboral que serán determinados, en su caso, por orden ministerial» (Art. 1º).

Ley de 17 de Julio de 1953 publicada en el BOE del día siguiente, expresa, en su Art. 2º, que «Las enseñanzas en los Centros docentes de estudios mercantiles se acomodarán a la moral y al dogma católicos y a los principios fundamentales del Movimiento Nacional»; en su Art. 21 ... «El Ministerio de Educación Nacional nombrará a los Inspectores que hayan de ejercer la Inspección, en lo relativo a la Educación Física, Formación del Espíritu Nacional y Enseñanzas del Hogar, a propuesta de las Delegaciones Nacionales del Frente de Juventudes y Sección Femenina»; en su Art. 22, que «El Sindicato Español Universitario agrupará a todos los estudiantes del Profesorado Mercantil y los del período universitario, con arreglo a las normas que establece la Ley de ordenación universitaria y disposiciones complementarias». Ya se sabe que «Movimiento» es sinónimo de Falange y que son parte de ésta el Frente de Juventudes, la Sección Femenina y el Sindicato Español Universitario.

Conocido es ya el hecho de que la educación física se coloca bajo la dependencia directa de Falange. La orden del Ministerio de Educación Nacional dictada el 22 de julio de 1953, publicada en el Boletín Oficial de 8 de septiembre y referente a «Cultura Física», «establece con carácter obligatorio la enseñanza de Educación Física y Deportiva para los alumnos de las Facultades de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales y las Escuelas de Comercio» (Nºs 1º y 2º), y sobre todo el Profesorado que se encargue de dicha enseñanza prescribe lo siguiente: «Por las Delegaciones Nacionales del Frente de Juventudes y del Sindicato Español Universitario de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S. se elevarán a este Ministerio con anterioridad al 1º de septiembre próximo las propuestas para nombramiento, a través de la Junta Nacional de Educación Física Universitaria, de los profesores para los alumnos del grado pericial de las Escuelas de Comercio, la primera, y para los alumnos del grado profesional y de las Facultades de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales, la segunda.— Igualmente por la Delegación Nacional de la Sección Femenina de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S. se elevará antes del 1º de septiembre próximo la propuesta para el nombramiento de profesores de Educación Física en los Centros expresados...»

No es inoportuno traer a colación al tratar de las Escuelas Especiales el Decreto de 13 de mayo de 1953, publicado en el Boletín Oficial de 7 de junio, relativo a Cultura Física, Decreto ya transcrito y examinado, en lo pertinente a nuestro estudio, en la Sección II, Nº 6, de este capítulo, Sección a la que nos remitimos, para evitar repeticiones.

La Escuela de Periodismo es plantel especial de enseñanza superior. La Orden de 30 de Enero de 1953, publicada en el Boletín Oficial de 26 de Febrero, referente a la «Escuela Oficial de Periodismo», dispone en su Art. 1º, que «Todos los alumnos que cursen estudios en la Escuela Oficial de Periodismo quedan integrados en el Sindicato Español Universitario», el cual es parte de Falange.

pág<sup>a</sup> 85: El decreto de 24 de octubre de 1947, publicado en el Boletín Oficial de 2 de Noviembre, referente a «Carrera y Escuela Diplomáticas» hace constar el requisito de «acreditar la adhesión al Movimiento Nacional» entre las «condiciones para tomar parte en el examen de ingreso» (Art. 8º, letra d) «en la Escuela Diplomática» (Art. 7º), y además mienta el «Certificado de adhesión al Movimiento Nacional, expedido por las autoridades competentes», entre los «documentos» que «El aspirante a ingreso en la Escuela deberá presentar» (Art. 9º).

El Decreto de 28 de Septiembre de 1952, publicado en el Boletín Oficial de 4 de Octubre, que versa sobre «la Escuela Diplomática», refiriéndose al anterior, mantiene expresamente entre «las condiciones para tomar parte en el examen de ingreso» la de «acreditar la adhesión al Movimiento Nacional», y no toca lo dispuesto sobre documentos necesarios para el aspirante.

Se procura, como se ve, garantizar que sólo ingresen a la Escuela Diplomática los falangistas. Así se asegura a Falange influencia decisiva en la política internacional de España.

pág<sup>a</sup> 88: La ley de Prensa, dictada el 22 de abril de 1938 y publicada en el Boletín Oficial de 1º de Mayo, aduce en los considerandos (párrafo 3º), entre otras cosas, «los daños que una libertad entendida al estilo democrático había ocasionado».

pág<sup>a</sup> 92: Adúscense los males de la democracia para los preceptos que encierra la Ley de Prensa, según la cual son punibles no solamente los delitos o faltas predeterminados en la Ley Penal, sino «todo escrito que directa o indirectamente tienda a mermar el prestigio del Régimen, entorpezca la labor de Gobierno en el Nuevo Estado o siembre ideas perniciosas entre los intelectuales débiles», y «las faltas de desobediencia, resistencia pasiva y, en general, las de desvío a las normas dictadas por los servicios competentes en materia de prensa»; ... «Falange Española es el Movimiento militante inspirador y base del Estado Español» (decreto referente a la «Jefatura Nacional» y la «norma programática del Estado» está constituida por los veintiséis puntos de Falange Española («Decreto de unificación de Milicias»); y «la consagración de los veintiséis puntos del Nacional-sindicalismo como norma programática del Nuevo Estado español obliga al Poder Público a dictar medidas de gobierno que determinen la vida española por las rutas políticas y sociales que exigen aquellos puntos»...

pág<sup>a</sup> 136-7: no es capaz la mujer para ejercer carrera ni profesión, ni para desempeñar empleo en entidades estatales ni en gran parte de las empresas privadas, ni puede salir de España ni pertenecer a entidades culturales ni deportivas, si no está provista de un certificado que acredite que ha realizado en «Servicio Social», el que se presta dentro de la organización y bajo la dependencia de Falange, cuyas autoridades pueden denegar ese certificado aun a quienes hayan cumplido el requisito de aquel Servicio.

pág<sup>a</sup> 158: Según el 11 de junio [de 1940] [el *Arriba*], desde que Italia ha entrado en la guerra, España se encuentra ante nueva fase del conflicto, respecto del cual no puede ser indiferente, porque su primera parte se desarrolló en España, donde «ya los futuros beligerantes se delimitan claramente», y porque «los soldados de la Italia fascista, como los pilotos de la Alemania de Hitler», cooperaron decisivamente para el triunfo del General Franco; y mira con alegría la derrota de Francia e Inglaterra. El [*Arriba*] de 12 de junio, día en que el Gobierno francés había ya salido de París ante la imposibilidad de contener el avance germano, expresa que «La neutralidad española no quiere decir ni por un momento ingratitud contra natura»; que «España quiere la victoria de los que han querido y ayudado resueltamente su victoria», y que «a nuestra particular posición en la contienda... la hemos llamado neutralidad por un último escrúpulo caballaresco, y si puede ser tal por ahora en el sentido moral... no lo es en el literal. El de 13 de junio, a la pregunta que formula sobre «Dónde comienza la gran batalla que hoy estremece a Europa», responde que no se inició en Danzig sino en España, respecto de cuya guerra civil «se agrupó el mundo en dos bandos netamente diferenciados», por lo cual «No

puede, pues, sorprender a nadie la simpatía ardiente con que España ve hoy la victoria de los que ayudaron su victoria propia».

pág<sup>a</sup> 159: El [*Arriba*] de 21 de junio [de 1940], después de que Francia ha perdido la batalla metropolitana, que pareció por un momento aniquiladora de la Nación gala, dice. «Hemos sido avanzados en la lucha contra las fuerzas democráticas,...

pág<sup>a</sup> 160: El 18 de julio [de 1940], aniversario del alzamiento que llevó a Franco al poder, llama [*el Arriba*] a la guerra civil española «la primera batalla del nuevo orden europeo»...

El mismo día 18, en un discurso, el General D. Francisco Franco reafirma que su régimen es autocrático, que la guerra civil española fue «la primera batalla europea del orden nuevo» y que los sacrificios que ella significó se realizaron «para forjar un Imperio», y apoya al racismo y lo conceptúa como medio apropiado para la grandeza estatal

pág<sup>a</sup> 162: El [*Arriba*] de 6 de septiembre [de 1940], tratando de la influencia judía en Francia, sostiene que «En Vichy tendrán que reconocer, primero, que Francia es una unidad racial», y que «El judaísmo es una gangrena» que «corrompe el organismo nacional»... El de 12 de septiembre, refiriéndose a la huída a América de muchos políticos demócratas, dice: «Nosotros las vencimos (a esas gentes) en los campos de batalla, y el Eje ha proseguido gloriosamente la ofensiva de Franco contra todas las fuerzas y castas que traicionaron y envilecieron el genio del Continente».

pág<sup>a</sup> 163: El [*Arriba*] de 20 de septiembre [de 1940] relata que el Ministro Serrano, al contemplar la organización de la Gestapo alemana, exclamó que «así se guarda un Estado».

pág<sup>a</sup> 165: El editorial de 20 de octubre [de 1940], tratando de la visita de Himmler a España, recuerda que él ayudó a Hitler a realizar «su programa antisemita». ... El 12 de noviembre [de 1940], *Arriba* llama a De Gaulle «general traidor a su patria».

pág<sup>a</sup> 167: El 13 de febrero [de 1941], un «Comunicado Oficial» español expresa que, «En las conversaciones que se han desarrollado en la mañana y en la tarde del día 12 de febrero entre el Caudillo y el Duce y el Ministro de Asuntos Exteriores de España, Serrano Súñer, ha sido puesta de relieve la identidad de puntos de vista de los Gobiernos español e italiano sobre los problemas de carácter europeo y sobre aquellos que en el actual momento histórico interesan a los dos países».

... Comentando, el 23 de febrero [de 1941], la entrevista Franco-Pétain, habla [*Arriba*] de «amplias concesiones que la vencida Francia otorga a la vencedora España de Franco». En su Editorial de 27 de febrero, manifiesta certeza del triunfo del Eje. En el de 11 de marzo, titulado «La primera batalla», afirma en resumen que la de la segunda guerra mundial se libró en España, donde las democracias fueron derrotadas por Franco gracias al decisivo apoyo de los ejércitos alemán e italiano;

pág<sup>a</sup> 168: El 23 de marzo [de 1941], en una «Conferencia del Subsecretario de Prensa y Propaganda», «camarada Antonio Tovar» (actualmente Rector de la Universidad de Salamanca) relativa a «Política internacional», se expresa que «España, por proclamar y defender una fórmula política nueva, vio ensangrentado su suelo por los horrores de una guerra civil», y que «Aquel sacrificio no puede carecer de recompensa».

pág<sup>a</sup> 170-1 *Arriba*, en Editorial de 17 de mayo [de 1941], titulado «Europa contra Inglaterra», expresa que «La Revolución Fascista, el Nacionalsocialismo alemán y nuestra Falange» luchan contra Inglaterra por la unidad de Europa en un orden nuevo, y que la primera batalla librada por conseguirlo se realizó en España... en el Editorial de 22 de junio, que versa sobre el «Aniversario de Compiègne» o sea, del armisticio franco-alemán, habla de la

«bucanería» del General De Gaulle», saluda a los triunfadores, y reafirma que se mantiene vivo el significado de la derrota francesa, y reafirma que se mantiene vivo el significado de la derrota francesa, precedida por la guerra civil española.

... El 24 de junio [de 1941], el Ministro español de Asuntos Exteriores expresa que «El exterminio de Rusia es exigencia de la Historia y del porvenir de Europa».

pág<sup>a</sup> 172-3 Comunicado oficial publicado el 2 de julio [de 1941] expresa que «El gobierno español, de acuerdo con los de Alemania e Italia, ha reconocido en el día de ayer, treinta de junio, ‘de jure’, al gobierno de Nanking» (gobierno títere del Japón).

En la misma fecha declara el Ministro español de Asuntos Exteriores que «La Falange, al empuñar las armas junto a sus camaradas alemanes, reanima la profunda amistad entre los dos pueblos», y que «La posición de España respecto de la guerra entre Alemania y Rusia» es «la de la más resuelta beligerancia moral» complementada «con una presencia física en el campo de batalla».

*Arriba*, en su Editorial de 3 de julio [de 1941], dice que «España está con el Eje, ante todo, por un problema de consecuencia», y que «Todo régimen tiende a estar con los regímenes afines, todo movimiento triunfante con quienes le prestaron apoyo». El 11 de julio, refiriéndose a la influencia judía en Rusia, manifiesta que «el fuego militar de las fuerzas de ocupación» limpiará a Rusia de la «basura». ...

En su discurso pronunciado el 18 de julio [de 1941] «ante el Consejo Nacional de Falange», el «Caudillo» afirma que «los aliados han perdido la guerra»; que «el decir que la suerte de la guerra puede torcerse por la entrada en acción de un tercer país, es criminal locura»; que «La Campaña contra la Rusia de los Soviets, con la que hoy aparece solidarizado el mundo plutocrático, no puede ya desfigurarse el resultado»; que «la sangre de nuestra juventud va a unirse a la de nuestros camaradas del Eje».

*Arriba*, en su Editorial de 25 de julio [de 1941], refiriéndose al conflicto franco-nipón relativo a la Indochina, habla de «la tozuda insolencia con que la Francia anterior a 1940 sostenía su soberanía sobre el Sureste asiático», y de la «Indochina, regada y conquistada por la sangre española —burlada innoblemente por Francia—».

pág<sup>a</sup> 175: El 25 de noviembre [de 1941] se firma por el Ministro de Asuntos Exteriores, don Ramón Serrano Súñer, en nombre de España, y por los representantes de Alemania, Italia, Hungría, Japón y Manchukuo la prórroga por cinco años del Pacto antikomintern. Al hacerlo, en Berlín, afirma Serrano que España, desde la iniciación de la guerra, «no pudo adoptar la postura fría e indiferente de país puramente neutral, y declaró la ‘no beligerancia’, fórmula de un nuevo Derecho Internacional pragmático que supone una flexibilidad mayor en las reglas de aquélla, y que, desde que comenzó la lucha contra Rusia, los «camaradas de la División Azul» combaten contra la U.R.S.S., «mostrando el ardor del soldado español», al ir «junto a viejos y nuevos compañeros de armas».

*Arriba*, el 27 de noviembre [de 1941], ataca a los judíos: «... una vez que Europa quede libre de judíos y judiazos...».

pág<sup>a</sup> 176-7: El discurso que pronuncia [Franco] el 14 de febrero [de 1942] contiene estos asertos: «... en estos momentos de lucha entre los pueblos del mundo... se ofrece a Europa como posible presa del Comunismo... si hubiera un momento de peligro, si el camino de Berlín fuese abierto, no sería una División de voluntarios españoles lo que allí fuese, sino que sería un millón de españoles los que se ofrecerían».

pág<sup>a</sup> 178: *Arriba*, en su Editorial de 22 de abril [1942], titulado «El estudiante de la nueva Europa», tratando del «Congreso de Estudiantes Combatientes que ha tenido lugar en

estos días en la ciudad de Dresde», recalca «las importantes consecuencias que puede tener para el futuro europeo este primer contacto... de los estudiantes unidos por el doble vínculo de su común actividad científica y de su fraternidad de armas», y añade que «En este considerable acontecimiento» ha estado presente España por medio de los «estudiantes de la División Azul, veteranos de dos fuerzas contra el enemigo máximo de Europa».

pág<sup>a</sup> 182-3: En su Editorial de 15 de septiembre [1942] trata de la reunión, en Viena, de juventudes de los países del Eje, convocada por Alemania: «Llamadas por las juventudes hitlerianas, las juventudes de Europa acuden a Viena para estudiar unidas problemas comunes nacidos de un destino también común... Y al lado de las pardas camisas nacionalsocialistas, de las negras del fascismo... estarán también, en lugar de honor, las azules camisas de nuestra Falange, vestidas orgullosamente por los camaradas que representan al Frente de Juventudes, obra predilecta del régimen nacionalsindicalista» ...

En su editorial de 18 de septiembre, reproduce y comenta *Arriba* las palabras pronunciadas en la reunión de juventudes totalitarias de Viena por el delegado especial de Falange, «camarada Elola», el cual dijo entre otras cosas: «Para definir con claridad la posición española, nos basta con tener una conciencia falangista, y por ella sabemos que no es un pleito político o social, sino un abismo moral infranqueable, lo que nos separa del inmundo pudridero que son las democracias y el Comunismo».

pág<sup>a</sup> 184: El 1º de octubre, Hitler pronuncia un discurso, que en parte reproducimos: «Alemania e Italia, así como España... han conseguido vencer al Comunismo... Si encontramos a todos nuestros aliados y a todos los que luchan a nuestro lado... y particularmente a los finlandeses... y a los españoles, podemos decir que estamos frente a una verdadera cruzada de Europa».

El 2 de octubre, *Arriba* comentando en su Editorial el discurso de Hitler, llama a éste «el hombre de mayores triunfos de nuestro siglo...; el estratega máximo de los pueblos y de los ejércitos; pero también el Jefe de Estado ecuaníme que ofreció la paz después de la campaña de Polonia, como última posibilidad decorosa y honrosa de lograrla para sus enemigos, y también el Caudillo que luchó denodadamente por la limitación del conflicto y de los horrores de la guerra»;

pág<sup>a</sup> 187: El 2 de diciembre [*Arriba*, 1942] informa que el Ministro Secretario General de Falange, José Luis Arrese, «recibió la visita del Jefe del Partido Nacionalsocialista alemán en España, Thomsen, quien le hizo entrega de 20.000 pesetas, con destino al aguinaldo de la División Azul, en nombre de la representación en España del Partido Nacionalsocialista», y que, «Con este motivo, el Ministro... y el Jefe del Partido Nacionalsocialista Alemán en España Hans Thomsen, sostuvieron una conversación muy cordial» (noticia reveladora de que en España funcionaba el Partido nazi alemán, o sea, de que el Gobierno «nacionalista» de Franco había abdicado la soberanía de la Nación española).

pág<sup>a</sup> 189: El 20 de enero [1943] publica [el *Arriba*] que el «Ministro Secretario General del Partido, camarada Arrese», visita a Hitler en su cuartel general.

pág<sup>a</sup> 190-1: En la última fecha [21-2-43], el Consejero Nacional de Falange D. Antonio Tovar (actual Rector de la Universidad de Salamanca) pronuncia una alocución sobre el Imperio español: «Para nosotros el ideal del Imperio es... ser un país fuerte..., libre, que tenga los elementos mínimos para ser una gran potencia. En un ambiente reducido, pero suficiente para tener peso en el mundo, gravedad suficiente para ser centro de atracción, fuerza para ser eje de todo un mundo. Entonces llegará a ser un hecho el mundo hispánico»... durante el apogeo del Eje al tratar del Imperio español... voceros del pensamiento oficial de España, como Franco el 18 de julio de 1940, y *Arriba* en su «Comentario» del día siguiente y en sus Editoriales de

9 y 12 de octubre de 1940, dieron a entender inequívocamente que el nuevo orden por el que luchaban Alemania y sus aliados significaría para España el cumplimiento de su papel de Estado Imperial, cuyos dominios se extenderían a la América hispana.

... El 1º de abril menciona [*Arriba*] al General Von Hansen, Jefe de un cuerpo de ejército alemán, como Comandante superior de la División Azul.

El 3 de abril, el «camarada Manuel Valdés», Vicesecretario de Falange y miembro de su Junta Política, expresa en un discurso: «Nuestra concepción del Estado está dentro de la línea de los Estados Totalitarios».

pág<sup>a</sup> 192: El 29 de abril [1940] anuncia que, al visitar el «Hogar alemán» de Madrid, el Embajador alemán fue «recibido por el Jefe del Partido Nacionalsocialista en España, señor Tesmann» (otra manifestación de que Franco renunció a la dignidad y soberanía españolas).

pág<sup>a</sup> 196-7: (¿No afirmó *Arriba*, en Editorial de 20 de junio de 1940, que «hacemos ahora la experiencia del partido totalitario»? ¿No señaló la similitud entre los regímenes español, alemán nazi e italiano fascista, repetidas veces, como en los Editoriales de 3 de julio de 1941 y 30 de agosto de 1942? ¿No contó el Ministro Serrano Súñer en su discurso de 12 de marzo de 1941 a España entre las «potencias totalitarias»? ¿No afirmó Franco en su discurso de 18 de julio de 1942, que «el régimen totalitario es el único que puede salvar a una nación de la ruina»?).

... El 28 de junio informa [*Arriba*]: «Ayer mañana llegaron a Madrid cuarenta y nueve miembros de uno y otro sexo de las Juventudes Hitlerianas»; que «En la estación fueron recibidas por el Jefe del Partido Nacionalsocialista, camarada Tesmann; el Jefe del Frente Alemán de Trabajo, doctor Elher; el Jefe de la Obra Alemana en Madrid ‘Fuerza por la Alegría’, doctor Reder; el Director del Instituto Alemán de Cultura; el Consejero de Embajada...; ... que «En la estación formaron las Centurias de Juventudes Hitlerianas para recibir a sus camaradas alemanes».

## LA MONARQUÍA HISPANA EN LOS FASTOS DE SU QUINTO CENTENARIO<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

La monarquía española y sus partidarios han celebrado en 1992 con pompa y algazara (y eso que no está la cosa entre nosotros para tanto festejo, precisamente) el quinto centenario de la llegada de Colón a una isla del Caribe. Es un orgullo nacional, aparentemente, para todos los españoles. Por encima de todo es el mayor título de gloria de nuestra nunca lo bastante alabada institución histórica, pues la constitución vigente aduce a favor de los poderes de la Corona el papel del monarca con relación a los pueblos de nuestra comunidad histórica.

Los hechos no fueron tan de color de rosa como nos los quieren pintar, ni muchísimo menos. El llamado descubrimiento de América y la conquista de amplias partes de ese continente por la monarquía hispana son motivos de sonrojo. No porque el mero navegar y anudar lazos de una orilla del océano a la otra sea de suyo algo malo; mas nada sucede en el vacío. En su contexto real y en su significado histórico, la empresa de Colón y sus patrocinadores, los Reyes Católicos, era, y fue, el comienzo de una brutal agresión. Desde el primer momento esa empresa de conquista y colonización se tradujo en matanzas contra los pueblos indígenas, la sumisión de los mismos a la condición de siervos y la atroz importación de esclavos negros de África (entre 15 y 20 millones de seres humanos fueron arrancados por la fuerza a nuestro vecino y hermano continente negro del siglo XV al XIX).<sup>2</sup>

No fue sólo más tarde, al llegar los Hernán Cortés y Pizarro, quienes —a fuerza de astucia y de pavorosa ferocidad— se apoderaron de grandes imperios. No. Ya en la conquista de las Antillas se perpetraron todas esas crueldades. Miradas con los raseros de tiempos pasados, esas fechorías pueden ser hazañas guerreras merecedoras de cantos épicos, como la Araucana de Ercilla, que se jactaba de cómo los españoles habían, a la cerviz de Arauco no domada, impuesto duro yugo por la espada. Hoy lo que más cabe ver en tales hechos es la falta de piedad de las clases rectoras y, en primerísimo lugar, de la monarquía que organizó y financió las expediciones de conquista y que fue la principal beneficiaria de ellas.

Claro que no son los únicos hechos sangrientos de la historia. Ni era todo en América un paraíso de paz y justicia hasta la llegada de Colón (aunque hay que denunciar, en primer lugar, la leyenda negra anti-india acuñada en el siglo XVI por los testaferreros de la monarquía española; leyenda que presenta a aquellos pueblos como salvajes, desconociendo su alta cultura en muchos casos, y cargando unilateralmente las tintas sobre las facetas más deplorables de su vida social; los ensalzadores del quinto centenario ¿se han molestado en recordar que los mayas tenían una ciencia astronómica algunos de cuyos cálculos sólo en este siglo han sido mejorados?). Ni, con ser cruel la dominación española, fue tan despiadada como la de otros

---

<sup>1</sup>. Artículo escrito en 1992 por amable encargo de la revista **Cuadernos Republicanos**, en la cual apareció publicado. A la vista de las gravísimas consecuencias de aquellos festejos a lo Persépolis, hay que reproducir estas páginas para que se vea que lo que ha pasado estaba cantado. Reproducido en el Nº 2 de **ESPAÑA ROJA**.

<sup>2</sup>. Véase la detallada documentación al respecto en el libro de J.E. Inikori (comp.), **Forced Migration. The Impact of the Export Slave Trade on Africa**, Londres: Hutchinson University Library, 1982. En el libro se refutan las versiones más favorables a los colonizadores europeos que minimizan la envergadura de la trata y su espantoso impacto negativo para África, consistente en causar un estancamiento y aun retroceso económico en el continente.

países civilizados, en siglos posteriores. La prueba es que en la América de habla española sigue habiendo muchos pueblos indios, más o menos mestizados, mientras que los indios han sido casi del todo exterminados del territorio de los EE.UU. También es verdad que no se quedaron aquí todas las riquezas fabulosas que se extrajeron por la explotación de negros esclavos y de indios siervos de las posesiones españolas en lo que hoy es la América Latina (y buena parte del territorio de los EE.UU., parte que los yanquis arrebataron en el siglo XIX a esa misma Latinoamérica). La mayor parte del oro y la plata que se trajeron sirvió para financiar las guerras de los monarcas, debidas a intereses dinásticos.<sup>3</sup> De resultados de lo cual, quienes acabaron embolsándose fueron los mercaderes de otros países europeos. Aquí quedaron migajas de todos modos. Migajas que hacen que el nivel de riqueza y desarrollo de la España de hoy, siendo bajo en comparación con los de otras partes de Europa, esté muy por encima del de los secularmente esquilados de África y Latinoamérica. Esquilados para empezar por la monarquía española, mediante las encomiendas, los repartimientos y demás métodos de explotación feudal.

La ciudad boliviana de Potosí fue uno de los lugares donde se extraía la plata llamada del Perú.<sup>4</sup> Los indios eran sometidos por la corona española a trabajos forzados en las minas (a título de «mitayos») durante años y años; muchos morían, en infernales condiciones, en los pozos horribles. Toda esa riqueza venía en galeones. Pierre Vilar cita estas palabras de Fray Domingo de Santo Tomás: 'No es plata lo que se envía a España; es sudor y sangre de los indios'. (Mas, como lo señala Pierre Vilar, los colonialistas de regiones más septentrionales de Europa 'en el mismo momento cargaban su conciencia en materia de violencias coloniales con muchos menos escrúpulos que los españoles'.) Los corsarios holandeses, ingleses y franceses se incautaban de lo que podían. La mayor parte del resto lo gastaban nuestros reyes en su vida palaciega pero, sobre todo, en sus guerras. A los pueblos de allá les quedaba el agujero dejado por la extracción del mineral y los espantosos dolores y sufrimientos de sus hombres.<sup>5</sup>

Si grandes fueron las penalidades impuestas a los indios por la monarquía española, casi se quedan pequeñas en comparación con el calvario de la raza negra. El tráfico de esclavos fue durante siglos el negocio más lucrativo de los navieros europeos, sobresaliendo por el volumen de sus ganancias los ingleses, franceses y holandeses. Hoy, p.ej., uno de cada seis colombianos (unos cinco millones de una población de 30) son negros, descendientes de aquellos esclavos.<sup>6</sup> ¿Cuánto han hablado los panegiristas del Quinto Centenario, los patrocinado

---

<sup>3</sup>. Véase, p.ej., el libro de J.H. Elliott *Imperial Spain 1469-1716*, Nueva York: Penguin Books, 1970, que demuestra cómo las empresas guerreras de Felipe II fueron posibilitadas únicamente por el aflujo de la plata americana, principalmente la del Potosí, como consecuencia de perfeccionamientos técnicos que permitieron su explotación rentable.

<sup>4</sup>. Véase el cap. 14<sup>o</sup> del libro de Pierre Vilar *Oro y moneda en la historia: 1450-1920*, Barcelona: editorial Ariel, 1969, págs 133 sigs.

<sup>5</sup>. Hoy el pueblo boliviano sufre una terrible situación económica, de la cual poco o nada dice la prensa borbónica, como si con nosotros no fuera, como si el yugo que les impusieron nuestros monarcas durante siglos no tuvieran nada que ver con su situación presente. La ciudad de Potosí languidece en la pobreza y la marginación, y reclama una compensación por el saqueo brutal que duró tantísimo tiempo. Podría contarse una historia parecida de tantos otros pueblos latinoamericanos.

<sup>6</sup>. La posesión de esclavos y la trata de negros no fueron denunciadas (al principio timorata y ambiguamente) más que por una pequeñísima —casi inexistente por lo exigua— porción avanzada de la opinión y de la intelectualidad europeas hasta bien entrado el siglo XVIII. Vide Hubert Deschamps, *Histoire de la Traite des Noirs*, París: Fayard, 1971. Recordemos que, recién instalado en su trono madrileño nuestro primer Borbón, Felipe V, concede a la Compañía Francesa de Guinea el monopolio

res oficiales de nuestra monarquía borbónica, acerca de esa trata, de la parte que de la misma le correspondía al tesoro real y del empleo de los caudales de tal procedencia? ¿Son temas sin transcendencia? ¿Manchas del sol? ¿Es ese sol tan deslumbrante como para que se queden en poca cosa, a su lado, los más terribles sufrimientos que conoce la historia infligidos a tantísimos millones de seres humanos? ¿O es que, por ser eso agua pasada, ya no vale recordarlo, mientras que las supuestas glorias de nuestra excelsa monarquía sí que han de recordarse?

Verdad es que hoy ya no juega España ningún papel en el dominio de aquellos pueblos. Otros han tomado el relevo. Pero la cuenta de lo que hizo la corona española está ahí, y queda por saldar. La ciudad de Potosí (véase la nota 4) reclama una reparación. Toda África reclama una reparación por la trata plurisecular. Los descendientes de los siervos indios y de los esclavos negros reclaman con plena justicia una reparación. Y, si bien es verdad que la gran mayoría de los latinoamericanos de hoy son de sangre mezclada, y que en muchos casos prevalece la ascendencia hispana u otras de las [mal] llamadas blancas, eso no quita para que haya de verse, con fundamento y derecho, a los latinoamericanos en su conjunto como herederos de ese pasado de sufrimiento y de opresión a que fueron sometidos por los conquistadores y por los neocolonizadores que llegaron en pos de ellos, más tarde.

Si tan poco resplandecientes fueron aquellos hechos, ¿a qué festejarlos de ese modo? ¿A qué malgastar tantísimos millones en los agasajos a jefes de estado muchos de los cuales poco hacen por sus pueblos, mas que vienen aquí a entonar loas a la Majestad? ¿A qué esa Persépolis sevillana y todo lo que vino y se fue con ella?

Las cosas tienen su explicación. Nuestros gobernantes tienen sus defectos, mas saben sumar. Lo que pasa es que ellos tienen una obsesión, y es la de afianzar y consolidar la monarquía. Saben muy bien que esta monarquía se nos impuso de refilón, que nos la colaron con mañas, dando a escoger al pueblo entre la continuación del régimen franquista, del sistema del consejo del Reino y demás, y la aceptación de esto. Si se quería que hubiera pluralidad de partidos, cierta libertad de prensa (tan relativa, por no decir relativísima), era menester apencar con la monarquía. Y se apencó. Mas ésas no son maneras de hacer las cosas. Quien mal anda mal acaba, y anda mal quien así se establece o restablece. Sabiéndolo, los círculos rectores —de diverso pelaje o colorido en sus adscripciones ideológicas— se desvelan en hacer cuanto esté en su mano para realzar la (presunta) legitimidad del sistema vigente.

Hay varios modos de conseguirlo. Uno es con argumentos de tipo constitucional. Ésos no suelen calar mucho, y además en ese terreno poco pueden decir los adeptos de la situación. Hay otros argumentos, de eficacia, de lo bueno que resulta el sistema. De éstos se usa y abusa. Mas, como los hechos son testarudos, como la realidad se empeña en ser poco risueña, por ese lado tampoco tienen mucho que rascar quienes nos querrían hacer creer que vivimos bajo un cetro áureo, no dorado, sino de buena ley.

Cada vez que se aduce lo mal que van las cosas entre nosotros en tal o cual aspecto, respóndenos que en otras partes no van bien, y que la monarquía no tiene arte ni parte en que vayan así de mal. Cada vez que nos restriegan tal o cual pequeñez, tal o cual éxito pasajero (a veces fuegos fatuos), nos restriegan lo que pueden que ello es por la estabilidad y respetabilidad que nos confieren nuestra monarquía en general, la dinastía en particular, y el Titular de la Corona muy en especial.

Mas, como en ese terreno está todo tan yermo (no porque no se haya labrado, sino porque las tierras son así de baldías para esas faenas, o para esos labradores), pues está el recurso al pasado. Ése es mágico. Y cualesquiera que sean los reproches que podamos dirigir

a los orquestadores de la campaña de exaltación monárquica, no podemos negarles ni tesón, ni imaginación (para eso).

Todo lo del quinto centenario cabe verlo en esa perspectiva. Todo se explica perfectamente así. Si hubiera sido sólo esa celebración, si se tratara de algo aislado, entonces cabría la duda.

Veamos lo del quinto centenario en comparación y correlación con la exaltación, apenas menos zarzuelera y verbenesca, del monarca Carlos III. A Carlos III lo festejan personalmente más que a los Reyes Católicos, porque ninguno de éstos llevaba el apellido Borbón. Antepasados, sí, y eslabones en la transmisión (tan discutible históricamente) de la dizque legitimidad, bien. Mas no borbones. Al conmemorarlos, se insiste poco en lo personal, se recalca lo institucional y el vínculo dinástico.

En cambio Carlos III es de antesdeayer, como quien dice. ¿A qué rey Borbón se pueden dirigir elogios por lo bien que lo hizo? ¿A Fernando VII? Sobran comentarios. ¿A los Alfonsos? ¿En qué contribuyeron a que España estuviera mejor cuando la dejaron que cuando la heredaron o tomaron (porque el XII la tomó por asalto)? ¿Isabel II? ¿Será Felipe V, quien, como precio de enquistarse en el trono madrileño, dejó a la monarquía hispana desmembrada, amputada, cedió Gibraltar, y sobre todo impuso el poder absoluto del monarca en los reinos españoles que hasta entonces tenían un sistema constitucional —Cataluña, Aragón, Valencia y Mallorca—, y para hacerlo aplicó un régimen de terror contra las poblaciones de esas regiones hispanas? ¿Será Carlos IV, quien tan rica memoria ha dejado?

No, ninguno de éstos. Queda el eximio, el insigne, el preclaro soberano Carlos III. Quedan sus obras, sus contribuciones a la civilización. Y se festejan a bombo y platillo. Se celebra su memoria con todo género de pompas. Se crea una Universidad que lleva su nombre. Se promueven programas sobre Carlos III y la Ilustración. Al parecer el hijo de Felipe V e Isabel de Farnesio, tras haber reinado en las Dos Sicilias, heredó España de su hermano Fernando VI y nos ilustró. ¡La prueba!

Si uno se pone a rebuscar en los motivos de tales homenajes, encuentra poco que rascar. Tal monumento por aquí o por allá, tal faro en algún lugar, alguna que otra declaración, o semideclaración, de principios jurídicos que no es que se quedara en el papel, sino que casi ni siquiera llegó al papel, pues la cosa no pasó de meros esbozos, que a nada comprometían y que por supuesto en agua de borrajas se quedaron.

Si uno se pone a enumerar lo que no hizo Carlos III, la lista es enorme. No cambió nada de la injusta situación en que habían puesto a España sus antepasados. No dijo siquiera que pensaba ni suprimir ni disminuir la trata de negros, ni aun aliviarla (al revés, tomó posesión de la isla de Fernando Poo para afianzar mejor ese comercio). Ni siquiera suprimió la inquisición, ni aun dijo nada en tal sentido, cuando casi por toda Europa era ya vista como un vergonzoso rezago del pasado. No, toda la gloria del monarca estriba en haber desalojado —sin proceso ninguno, por capricho regio, arbitrariamente— a los religiosos de cierta orden, haberlos expulsado de su país por la fuerza y haberse incautado de sus bienes. Eso es lo que cierta progresía ha recordado siempre con júbilo. Como si tales fechorías del poder fueran motivo de regocijo. Si había algo que reprochar a tal o cual jesuita, lo civilizado era reprochárselo a él, someterlo a juicio (no a juicios como los que se estilaban bajo el ilustrado cetro del monarca), no, sobre esa presunta base, condenar a padecimientos y al destierro a todos los miembros de esa organización. Que la misma, entonces o después o cuando sea, haya sido poco partidaria de tales o cuales orientaciones políticas es, naturalmente, harina de otro costal. El despotismo de Carlos III es un ensayo de lo que luego haría el Restaurador de la bandera roja y gualda, el que se casara apadrinado por Alfonso XIII y Victoria Eugenia, el que nos legó la definición vinculante —y que nos sigue vinculando— de que España es un Reino.

En ese contexto, vemos todo el sentido del quinto centenario. Es el quinto centenario no ya del 12 de octubre, sino de la unificación de la Península hispana —excepto Portugal y, en ese entonces, todavía Navarra— bajo el poder común de los esposos Trastámara, cada uno de los cuales había liquidado los asuntos dinásticos en sus respectivos reinos, a menudo mediante el derramamiento de sangre y la derrota de los pretendientes desgraciados. Se nos oculta que la conquista de Granada fue otro hecho monstruoso. La Andalucía mediterránea o penibética era un país de lengua árabe, de religión islámica, y lo era así desde hacía muchos siglos. La conquista fue el sometimiento de esa población local a una invasión, primero, a la servidumbre y el despojo, después. Que así se redondeaba España mejor es un argumento tan convincente como lo sería el que, para redondearse mejor, Alemania se apoderase de Checoslovaquia (bueno, aquello era mucho más grave en verdad).

¡Ah —se dirá— eran otros tiempos, y no hay que juzgarlos con el rasero de éstos!

¡Falacia! Los raseros no son los de un tiempo u otro. Se descubren o cobran reconocimiento en un tiempo, mas de suyo no son propios del tiempo. Si hay que juzgar a los romanos con los raseros de sus tiempos, habrá que alabar su esclavitud y sus conquistas. ¿Por qué no juzgar a Hitler con los raseros de su Reich? ¿Porque es del siglo XX? ¿Qué nos da el derecho de extender automática y mecánicamente a esa zona que fue el área de su acción aquellos raseros que desde nuestro punto de vista vemos como caracterizadores del siglo XX —de **nuestro** siglo XX?

¿Vamos a aplicarles a los monarcas de antaño sus respectivos raseros para lo malo, y los nuestros para lo bueno? ¿Vamos a alabarlos porque hicieron cosas buenas según nuestro punto de vista o porque las hicieron según el suyo?

Para terminar este artículo, consideremos una objeción. Se dirá: «Aun si no hubiera habido monarquía, hubiéranse perpetrado las mismas crueldades de conquista y colonización, la misma trata de esclavos».

¿Es eso cierto? Aun si lo fuera, ¿es argumento válido para eximir de su culpa a los monarcas y a la dinastía (pues una dinastía tiene culpas y tiene méritos, ya que cada eslabón en la misma tiene como único título de legitimidad su inserción en la línea hereditaria, genética)? No, porque un delincuente no puede quedar eximido simplemente por el hecho —aunque sea un hecho— de que, si él no hubiera perpetrado el delito, otro lo hubiera hecho.

Mas, por otro lado, es dudoso que los pobladores de Castilla y Aragón —de no ser por la potencia concentrada del poder monárquico de los Trastámara y las dinastías que de ahí vienen— se hubieran lanzado a tales aventuras con igual ahínco, magnitud y éxito. No, aquellas empresas guerreras requerían grandes patrocinadores. ¿Que Holanda, más tarde, sin ellos llevó a cabo una magna y poco recomendable expansión colonial? Pero es que el estado holandés que se formó a raíz del levantamiento contra Felipe II no era tampoco una República; eso hay que recordarlo. Desde el principio estuvo más o menos en poder de la casa de los Orange-Nassau, la actual dinastía reinante. Y siempre fue un estado de la alta nobleza. Sí, con algunos pasos adelante en tolerancia religiosa (muy limitada). Mas, sea de todo ello como fuere, la Holanda del siglo XVII era una potencia naviera y comerciante, al paso que en el caso de la expansión colonial española los intereses mercantiles fueron más bien parasitarios de la voluntad de expansión del poder político; no tenían en sí tanta envergadura ni consistencia. En cualquier caso, todo eso son suposiciones y elucubraciones.

Comoquiera que sea, no puede ser razón para festejar las fechorías de aquellos personajes, doña Isabel y su marido, el que a lo mejor, o a lo peor, otros reyes, u otros gobernantes, hubieran obrado igual. Porque a lo mejor otro jefe del partido nacionalsocialista hubiera sido todavía peor que Hitler, ¿quién sabe?

Si las arcas públicas están vacías por el dispendio de los festejos del quinto centenario, queda ahí un haber: la capitalización propagandística a favor de la institución de que gozamos. Que eso no nos satisface a todos es un síntoma de lo variables que son los pareceres humanos.

# LA DICTADURA DE LA MAFIA<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

En la visión marxista de la sociedad, distínguese entre el estado, por un lado, y, por otro, la sociedad misma (también llamada, siguiendo a Hegel, ‘sociedad civil’). No son lo mismo —según ese enfoque (por cierto ampliamente compartido, aunque discutibilísimo a juicio de quien esto escribe). El estado es la organización del poder, el grupo de personas que ejercen ese poder político —o sea, que, aspirando a detentar un monopolio del ejercicio de la violencia, a menudo [casi] lo consiguen— y que, por ello, se hacen obedecer mediante la fuerza, ya que monopolizan la posesión de armas —al menos en cantidad importante; más exactamente: el estado está constituido por ese grupo más las organizaciones mediante las cuales ejerce ese poder: los cuerpos armados, los cuerpos de carceleros u otros que, aun sin armar, forman parte de ese aparato de dominación.

Vistas así las cosas, surge inmediatamente el problema de por qué existe eso; el problema de si la existencia de tal tinglado es «natural», de cómo ha surgido, de qué condiciones han de darse para que aparezca o se mantenga, y de si alguna vez cesará de existir.

El marxismo tiene respuestas a todas esas preguntas. Respuestas que son de sobra conocidas de muchos de nuestros amables lectores. Dicho abreviadamente —para recordarlo a todos y hacérselo presente a quienes estén menos familiarizados con tales temas—, lo que, a juicio de Marx, Engels y demás pensadores marxistas, da lugar al surgimiento del estado es que se ha producido, previamente, en la sociedad una división, un fuerte antagonismo, entre sectores sociales, concretamente **clases**, que ocupan posiciones diversas y enfrentadas en la economía, al estar los miembros vinculados por unas relaciones de producción en las cuales unos explotan a otros. El estado es un instrumento de dominación violenta de unos por otros, de una clase por otra. Normalmente, son las clases beneficiadas y privilegiadas las que ocupan el poder; el estado es entonces su instrumento de dominación para obligar, por la fuerza, a que las clases explotadas se resignen al papel que la economía les ha dado —o sea, al papel que les ha asignado un entramado de relaciones de producción independiente de la acción política o estatal y previo a la misma.

Los clásicos marxistas vaticinaron el establecimiento de un nuevo estado, que sería el poder de una determinada clase explotada, el proletariado industrial moderno; ese estado llevaría a cabo una transformación económica que aboliría la propiedad privada, la economía de mercado, y con ello la división de la sociedad en clases. De ahí que ese estado fuera a sentar las bases para que la propia institución estatal cesara de tener cometido alguno. El estado proletario acabaría extinguiéndose, y la sociedad volvería a la situación dizque originaria: ausencia de estado, carencia de poder político.

Como cualquier otra tesis en estos asuntos, esa opinión es también, en gran medida, producto de su época y de las condiciones particulares que prevalecían en el entorno histórico-social, en el contexto cultural, en el que trabajaron quienes le dieron vida, Marx y Engels.

En la europa de su tiempo —*grosso modo* entre mediados y la segunda mitad del siglo XIX— se dio un período de relativa paz y tranquilidad; un período que, salvo por condenar a

---

<sup>1</sup>. Artículo publicado en el Nº 4 de **ESPAÑA ROJA**. Febrero de 1997.

los proletarios a condiciones espantosas de vida —mas condenarlos a ello por la vía del mercado— puede verse, fundadamente, como un tiempo relativamente benigno y suave, un tiempo sin ferocidades, sin atrocidades. Claro que habría que matizar eso: hasta finalizar el siglo, subsiste la esclavitud en algunos países de la órbita Europea; están las guerras coloniales; y no faltan ciertas guerras en el continente europeo. Mas la tendencia era, al parecer, apaciguadora. (La gran expansión colonial viene sólo en los últimos decenios del XIX.)

En ese ambiente, con un *establishment* capitalista dedicado a hacer negocios y que casi sólo confiaba en el estado para mantener el orden (bueno, ya entonces eso no era del todo así, pero simplificando), era natural ver a la economía como lo básico y determinante, y al estado como algo derivado, secundario, ancilar, supeditado.

No sólo el estado, la política, sino en general el ejercicio de la violencia, de la fuerza. Había una vieja idea comunista, que había sido frecuentemente formulada por los adversarios del sistema de propiedad privada desde el Renacimiento y que se plasma en esa frase de Proudhon: la propiedad es un robo<sup>2</sup>. Marx y Engels rechazaron tal punto de vista, porque hacía depender lo económico, las relaciones de producción, de actos que —como el robo— pertenecen al ámbito de las relaciones jurídicas y, por ende, de lo político; actos, pues, de carácter **superestructural** —lo cual, en la jerga marxista, significa justamente que constituyen un terreno auxiliar y derivado respecto de la economía, que es lo básico. No se constituye, pues, la clase socio-económicamente dominante por actos jurídicamente punibles, por acciones de violencia o apropiaciones jurídicamente ilícitas; constitúyese por el proceso normal de la economía. Al menos originaria y básicamente es así. Luego, en virtud de los imperativos de la economía misma, una vez surgido el estado, éste refuerza a la clase privilegiada, hasta que un día ese estado es derrocado por un levantamiento de la clase proletaria, y se inicia el proceso que culminará de nuevo en que no haya estado.

Es dudoso que tal enfoque hubiera podido formularse nunca en la historia, salvo en ese tiempo de mediados del XIX. Los propios clásicos del marxismo así lo reconocen, desde luego, ya que, a su juicio, las teorías científicas forman parte de la superestructura y surgen a tenor de las necesidades de la economía, viniendo determinadas en última instancia por el proceso de las relaciones de producción —que a su vez resulta del crecimiento de las fuerzas productivas. Según eso, cada teoría tiene su momento de aparición, determinado en último término por ese proceso económico.

Mas, haya poca o mucha verdad en tal determinismo económico —que hoy encuentra muchos menos partidarios que hace unos decenios—, lo que, aun desde un enfoque más neutral, hace dudoso que esa teoría hubiera podido formularse antes o después es que sólo en ese tiempo hubo unas condiciones de dominio pacífico y sosegado por parte del sector dominante y acaudalado de la sociedad, un dominio en el cual el papel principal del estado era el de mantener el desorden establecido, reprimiendo intentos proletarios de subvertirlo. Eso no ha sucedido nunca antes, nunca después.

Ya Lleñin sometió de hecho a una importante revisión la teoría marxista, en este y en muchos otros puntos. Con una mezcla peculiar —uno de los secretos de su personalidad fuera de serie— de adaptaciones reales y de mantenimiento nominal de tesis cuya profesión se había convertido en patrimonio del movimiento anticapitalista a la sazón, lo que hizo Lleñin fue, sencillamente, alegar que esa teoría marxista, que valía en última instancia, no excluía que el estado, y el ejercicio de la violencia —en general lo superestructural— fuera lo decisivo en ciertas etapas, como la del capitalismo monopolista imperialista de su tiempo. A favor de tal inversión se invocó la dialéctica.

---

<sup>2</sup>. Aunque inconsecuentemente él, en vez de querer suprimirla, quiso generalizarla.

El problema está en que ese recurso puede vaciar de contenido real a una teoría. Tal vez cualquier teoría pueda salvarse así. No es que quien esto escribe esté contra la dialéctica y la existencia de verdades mutuamente contradictorias, al revés. Pero ese uso particular de la dialéctica sí que es problemático, por la razón apuntada.

En cualquier caso, sea o no certera la tesis de Llenin, hay que reconocerle su genialidad para —sin quitar ni un ápice de la doctrina que se había convertido en bandera de lucha comunista— de hecho dar pruebas de flexibilidad que le permitían tener en cuenta la realidad histórico-social en que se movía.

En esa doctrina marxista que estamos comentando, cada poder político está ahí para mantener o para imponer la supremacía socio-económica de una determinada clase social; mantenerla siempre, salvo cuando le llegue el turno al proletariado, toda vez que éste, al revés de los demás, ha de adueñarse primero del poder político para poder establecer su supremacía socio-económica, consistente en ir privando a la burguesía de sus propiedades, desposeerla, y así forjar una nueva estructura económica, unas relaciones de producción sin explotación ni clases sociales. Por eso cada estado es una dictadura, un poder basado en la violencia y no en la ley —según una célebre definición que hicieron suya los autores de quienes nos ocupamos.

Hay aquí una cierta fluctuación en los textos. Unas veces, nuestros autores parecen ver a todo estado como una dictadura. Otras veces, no; otras veces parecen concebir como dictadura al estado cuando éste infringe las normas de su propia legalidad, o las de la legalidad inmediatamente previa. Mas esa fluctuación —acaso reconciliable, ya que puede que haya varios sentidos— reviste escasa importancia para nuestro actual propósito.

Hay una dificultad en lo tocante a esa visión del estado como órgano de dominación de una determinada clase que no podemos pasar por alto, sin embargo. Y es ésta: ¿en qué estriba, precisamente, el que un estado determinado sea instrumento de tal clase social y no de tal otra? ¿Es un hecho inanalizable, indescomponible, inverificable, un hecho bruto, más allá de lo que quepa esclarecer, constatar, dilucidar por una examen empírico y por los procedimientos de razonamiento inductivo y deductivo?

No, claro, ningún marxista que se precie habrá querido jamás admitir que el carácter clasista del estado, el que tal estado sea instrumento de tal clase, sea un hecho bruto así. Entonces, habrá ciertas condiciones necesarias y suficientes para que suceda, y lo podamos comprobar, que tal estado sea el instrumento de tal clase. Desgraciadamente ningún marxista, que sepamos, ha dado una respuesta clara y satisfactoria a la pregunta de cuáles son esas condiciones. En otras palabras: ¿qué acciones de algunos, muchos o todos los miembros de tal clase social han de darse si, y sólo si, el estado vigente es instrumento de la clase social en cuestión?

El problema es muy espinoso, y hasta escabroso. En virtud, justamente, de esa determinación, o ese condicionamiento, del pensamiento por la situación histórico-social, por el contexto cultural, aunque de suyo era compatible con cualquier configuración o forma de gobierno ese carácter clasista del estado (en ese sentido preciso: que tal estado sea instrumento de tal clase en particular), está claro, leyendo a Marx y a Engels, que aquello en lo que pensaban era que muchos miembros de la clase dominante, y desde luego los más poderosos, ejercieran influencia en las decisiones del poder; que estuvieran estrechamente ligados a quienes directa y nominalmente encabezaban ese poder y que éstos les obedecieran de hecho.

Mas, ¿qué pasa cuando se dan formas de gobierno en las que eso sucede mucho menos que en las instituciones parlamentarias de mediados del XIX? Formas como la «monarquía absoluta», los despotados, o sencillamente poderes en los que juega menos papel el forcejeo de las influencias del pasilleo, de los *lobbies*, porque una oligarquía política impone una autocracia o se acerca a conseguirla. El propio Marx vio en la monarquía de Napoleón III un estado que

no era caracterizable rigurosamente como poder de la burguesía (y de ahí se ha derivado en el marxismo la temática del *bonapartismo*).

Más grave es otra faceta del mismo problema: ¿tendrá entonces que producirse, para que haya poder político del proletariado, una influencia en quienes encabecen el estado por parte de los elementos más influyentes y decisivos de la clase proletaria? O sea ¿estribará el que un estado sea una dictadura del proletariado en que quienes regenten nominalmente la cosa pública estén *de facto* a las órdenes de los líderes destacados de la clase proletaria, de las «fuerzas vivas» proletarias?

Mas ¿quién decide que tal o cual miembro de la clase proletaria es un destacado líder y «representa» a la clase, mientras que tal otro es un elemento exento de dicha representación?

Muchas peleas de escuela y subescuela dentro del marxismo se han ocupado —sin dar nunca, empero, una respuesta general y de principio a ese interrogante— en dirimir si, concurriendo tal o cual circunstancia en particular, Fulano o Mengano eran representantes genuinos del proletariado y, al tener peso en la conducción de tal estado, hacían de éste una dictadura proletaria.<sup>3</sup>

No faltan quienes exigen que sean todos los miembros de la clase proletaria, en elecciones democráticas, los que ejerzan por igual ese influjo —tesis ésta un tanto optimista, y (cuando venimos a la caracterización rigurosa de en qué estribe que las elecciones sean genuinamente democráticas) ayuna de respuestas claras y satisfactorias. Si lo que hace burgués al estado burgués es la influencia directa de tales miembros de la burguesía, ¿qué paralelismo hay entre eso y que lo que haga proletario al estado proletario sea que un proletario individual tenga (en el mejor de los casos) una fracción de **1 partido por varios millones**, y eso ni siquiera en la toma de decisiones, sino tan sólo en la elección de quienes tomen las decisiones?<sup>4</sup>

No sé cuánto sean compartidas mis inquietudes teóricas por otras personas que —como yo— condenan el sistema de propiedad privada, de economía de mercado, y preconizan un sistema comunista. No sé si es el cúmulo de todas esas dificultades —siquiera vagamente sentidas— lo que hace que hoy poquísimos de entre los que siguen diciéndose marxistas —y casi nadie que no se diga marxista— se interesan por debatir estos problemas o por seguir caracterizando al estado como instrumento de una clase determinada o en averiguar el particular carácter clasista de tal estado o de tal otro.

Por mi parte, creo que el somero análisis crítico que he hecho pone de relieve una serie de puntos flacos de toda esa teoría. Es muy dudoso que haya tal dicotomía entre lo económico y lo no-económico —una dicotomía en la cual lo primero sería lo en última instancia determinante. Por consiguiente, es dudoso que sea acertado todo ese análisis del origen del estado, su pasado y su futuro.

---

<sup>3</sup>. Nótese bien la diferencia entre dilucidar si, «por esencia» —o algo así— un individuo **ES** un líder proletario, o un representante genuino de la clase proletaria, y averiguar si, y en qué medida, las políticas que practique o preconice ese individuo son beneficiosas para los intereses de los proletarios o de la humanidad en general. Lo que aquí estoy criticando y discutiendo es sólo la tesis de que hay un algo (un hecho bruto inanalizable) que sería ese **SER** un genuino proletario o representante del proletariado y que no se reduciría a que las políticas por las que abogue sean beneficiosas para el proletariado.

<sup>4</sup>. Por supuesto, los abogados de esos enfoques se esfuerzan por hallar caracterizaciones de la «democracia proletaria» que sirvan para diferenciarla de la democracia burguesa. Hasta donde yo alcanzo a ver, sus esfuerzos son baldíos. Una parte de lo que dicen es vaga y oscura. El resto es, o irrelevante o, a veces, desmentido por la experiencia. Desde luego, siempre les queda el recurso de que el ser un estado una genuina democracia proletaria constituya un hecho metafísico bruto inanalizable, indescomponible, que no estribe en nada y que tal vez sea inverificable.

Ni tampoco es palmario que existan esas esencias necesarias de las instituciones, que cada una tenga ese marchamo, esa naturaleza profunda e ínsita que determine de una vez por todas un puesto preciso en el complejo entramado de las relaciones que ligan a los miembros de una sociedad. Ni siquiera está nada claro —para mí— que valga esa dicotomía entre sociedad y estado (como si la sociedad fuera una unidad organizada al margen del propio estado).

Más que nada, no creo que sea menester profesar tal doctrina ni para enfrentarse al capitalismo, ni para denunciar el carácter falaz e injusto de cualquier poder político que se pliegue a los intereses de los privilegiados económicos, ni para aconsejar el reemplazo de ese poder político por otro que esté al servicio de los intereses populares, que ampare al proletariado y que ponga fin —paulatinamente— al régimen de propiedad privada.<sup>5</sup>

Mas —sea o no certera esta actitud de descompromiso doctrinal— lo que creo que se puede fácilmente demostrar, por inducción, es que hoy quienes ejercen la mayor influencia política, quienes hacen, con su enorme presión, que el estado existente —en la medida en que sea el instrumento de alguien— sea el dócil servidor de ellos, son los gánsteres, la mafia, los criminales organizados. No una burguesía que tuviera negocios previos independientemente de la acción política y que utilizara ésta sólo o principalmente para reprimir subversiones del orden económico vigente.

Al revés, aun suponiendo que llevaran razón Marx y Engels, aun admitiendo que la burguesía llegó a encumbrarse por la acción pacífica de las relaciones de producción en el mercado, y que sólo usó la violencia después, para consolidar su privilegio —tesis históricamente discutibilísimas y seguramente falsas—, aun así, hoy quienes están al mando de los grandes bancos, de las grandes empresas, de los *holdings*, quienes tienen más riquezas, más prestigio, más influencia, quienes hacen doblegarse a cualquier político que tenga serias aspiraciones a jugar algún papel en el poder público, quienes hacen todo eso son gánsteres profesionales.

Claro que la imbricación entre mafia y alta burguesía es tal que es ociosa la disyunción misma (la pregunta de si es la mafia o es la alta burguesía quien domina). No hay ninguna alta burguesía no mafiosa, no criminal. La inducción nos dice claramente que cada uno de los jefes de banco, cada uno de los grandes empresarios, o es un miembro de la mafia, o, cuando menos, está inserto en un engranaje mafioso de latrocinio, blanqueo y reciclaje de dineros procedentes del crimen, beneficiándose de ello muy a sabiendas y careciendo así de interés en que se ponga coto a la gran delincuencia organizada.

Lejos, pues, de que la acción violenta o delictiva —violencia directa, robo, imposición de un orden o desorden por la fuerza de las armas del poder público— esté supeditada a una economía que tendría vida propia, aquello que vemos hoy (y que posiblemente se ha visto siempre, desde que hay propiedad privada, salvo ese corto lapso de mediados del XIX) es que la economía vive de la política; y, concretamente, que las fortunas económicas y las palancas de decisión económica se hacen por hazañas y fechorías gansteriles.

---

<sup>5</sup>. Lo que sí sucede es que cambia el énfasis. No se trata ya de implantar un estado que **SEA**, consustancialmente y por esencia, un estado proletario (estribe eso en lo que estribare, si es que alguien logra aclararlo). Trátase de propiciar que el poder público lleve a cabo políticas favorables a los proletarios, políticas que vayan reduciendo la propiedad privada; y —cuando resulte factible— abogar porque accedan al ejercicio del poder político individuos o grupos deseosos de emprender esa transformación, esa tarea de desprivatización. Por los medios de acceso y con las modalidades de ejercicio del poder —e.e. a través de unos u otros procedimientos y esquemas de orden constitucional— que aconsejen y hagan viables las circunstancias histórico-sociales.

Desde luego, una vez adquirida la riqueza, es decisiva la posesión de ésta. La mayor parte de las carreras sorprendentes de nuestros mediocrísimos politicastos pro-capitalistas se explican porque vienen de familias adineradas, o han estado muy vinculados a ellas en fases decisivas de sus vidas (relaciones conyugales de esa índole, amistades, clientelajes, etc). Mas la riqueza que se adquirió por violencia y latrocinio, se mantiene y acrecienta por violencia y latrocinio.

Eso es lo que hace que la mentalidad de esa clase dominante gansteril y mafiosa sea la de los gánsteres. Claro, son los valores, o antivalores, que les sirven para justificar y afianzar su dominación. Los valores de la agresividad, el egoísmo, el avasallamiento al desvalido, al débil, al que ha tenido menos suerte o menos aptitudes para competir en el mundo feroz de la lucha selvática, en el mercado, en la vida corrupta, clientelar, mafiosa de nuestras Universidades, de nuestras instituciones sociales, culturales, políticas, educativas, en el mundo de los codazos, las amenazas, las intrigas, los chantajes, las camarillas. Todo ello bajo el patrocinio y control de los altos mafiosos.

¿Que en qué hechos me baso? Bueno, ¡vamos a ver! ¿En qué me baso para decir que todos los hombres son mortales? No en que los haya ido viendo morir a todos y, por generalización, alcance esa conclusión —igual que veo que cada día sale el sol. No, claro. Nada así. La inducción que nos lleva a la conclusión de que todos los hombres son mortales es un acopio indirecto y colectivo de datos.

Yo no puedo señalar con el dedo a este gran banquero, aquel, aquel otro, aquel de más allá, y decir que, tras las investigaciones que se han efectuado, se ha comprobado fehacientemente que eran mafiosos; y que, con esa base, podemos generalizar.

No. Mas sí que sé una cosa —que se aplica, desde luego, a España, pero que seguramente se aplica también (quizá en menor medida) a los demás países capitalistas. Cada vez que nos ponen de modelo a un gran empresario, que lo aureolan por haber incrementado su fortuna con gran talento —a veces por haber dizque llegado de la nada (es un decir: esa nada podían ser sólo unos miles de millones de P<sub>t</sub>)—, resulta que nos acabamos enterando —pese a todas las poderosas y altísimas complicidades y connivencias (cuando no amistades olímpicas)— de que es un mafioso. Antes o después se averiguan hechos terribles. Que, por lo que vemos, son la punta del iceberg; porque a renglón seguido suele echarse tierra encima, y se empeñan en que se hable del asunto lo menos posible.

Segundo dato: según las propias fuentes oficiales, los tráficos ilícitos (antigüedades robadas —al parecer, el más suculento—, armas, drogas) totalizan una cifra de negocios que puede que supere a la de los tráficos lícitos (bueno, autorizados, porque muchos son moralmente ilícitos también: alcohol, tabaco, coches, armas de fuego, armas blancas). Es obvio que esa suma colosal de dinero no se recicla sin que sea, en mayor o menor medida, a sabiendas. El blanqueo se hace porque cierran los ojos los poderes públicos y los responsables de las finanzas.

No sólo eso, la perpetración de los hechos ¿no se lleva a cabo con aquiescencia —como mínimo— de los magnates de la banca, la finanza, el comercio, por los grandes traficantes legales? Iníciase una investigación policial para detectar las actividades de una banda de narcotraficantes y, ¡qué casualidad!, muere extrañamente el policía que, en su exceso de celo, no había entendido las indirectas para que dejara caer el asunto. Y de eso se habla una sola vez, de pasada y sin que sirva de precedente.

Si fueran casos aislados, ¿por qué ese interés en que no se esclarezcan, en que no avancen las averiguaciones?

Y ¿cómo explicar la benignidad del *establishment* jurisdiccional para con los pocos capos del narcotráfico que excepcionalmente —tal vez por accidente— han sido arrestados y enjuiciados? Bueno, eso se aplica también a traficantes de armas notorios y otros capos mafiosos.

Ese mundo mafioso y tenebroso de la droga, la trata de niños para experiencias satánicas o deleites de pederastas sádicos,<sup>6</sup> el robo en gran escala, el latrocinio fiscal (amparado y alentado igualmente por el PSOE y el PP, en nuestro caso, ya que esos banqueros que con el mismo se benefician son amigos de unos y otros, según el momento); ese mundo de las redes detectivescas, los chantajes, las extorsiones, de los maletines repletos de billetes de banco que se dan y se toman en cenáculos a cambio de suculentos contratos;<sup>7</sup> ese mundo de fortunas amasadas, de Miami, de cabarets, de cortesanas de alto copete; ese mundo es también el mundo de los tentáculos que llegan a la pequeña delincuencia y que la controlan.

Es el mundo en el que se mueven también —como una excrecencia— las bandas de cabezas rapados, generalmente de muchachos de la burguesía; de los grupos de sádicos, que asesinan con crueldad y ensañamiento a personas de clase y condición humilde, de diversas edades, como se ha visto en el caso de don Carlos Moreno. Cito un artículo de *El mundo*:

Sacaron los cuchillos. Félix le cogió las manos y se las puso atrás. Javier se agachó para cachearlo «en una pésima actuación de chorizo vulgar». Le dijo que levantara la cabeza y le dio la primera puñalada: en el cuello. Félix continuó por la espalda. «Joputas, joputas!», gritaba el hombre. Logró escapar. Corrieron detrás, forcejearon. Cayeron por un terraplén. No lograban matarlo del todo. Félix se cansó de dar puñaladas. Javier, para que no gritara, le metió los dedos en la boca, como había visto hacer a los cenobitas de la película *Hellraiser*: la víctima le mordió el pulgar. «Es espantoso lo que tarda en morir un idiota...». Vio una porquería blanquecina saliendo del abdomen y se dijo: «Cómo me paso». Félix, finalmente, le cortó la cabeza. A la luz de la luna contemplaron su primera víctima. Buscaron el reloj que había perdido Javier, sin encontrarlo.

<sup>6</sup>. El caso de Marc Dutroux —cuyas espeluznantes fechorías se han prolongado durante años gracias a la complicidad y connivencia de la policía, los jueces y el *establishment* político (en particular el partido socialista)— es uno de una cadena de hechos similares. Eso ha estallado en Bélgica; mas hay indicios de que el asesino belga es un elemento de una red internacional que goza de protección en las más altas esferas de la Unión Europea. Y, desde luego, esos traficantes de carne humana se lucran con el comercio de niños y jóvenes del tercer mundo para satisfacer aberraciones sexuales de los turistas euro-norteamericanos. El negocio del turismo sexual tiene muchas ramificaciones e involucra muchos intereses. La voluntariedad de las víctimas, a menudo restringida (a veces nula), se obtiene por la amenaza de que, si no acceden a entregarse, no se les dará para comer.

<sup>7</sup>. Es también el mundo de nuevos tráfico ilícitos, como el de los desechos o residuos ilegalmente eliminados, la compraventa de patentes de corso para transgredir impunemente la legislación de protección del medio ambiente, etc. Reproduzco unos extractos de un artículo aparecido en el grupo telemático «it.notizie,it.politica», originado por <legaamb@iperbole.bologna.it>; artículo desplegado el jueves 30 de enero de 1997; puede accederse en el URL: <<http://www.geocities.com/rainforest/2127/>>:

Mercoledì 29 Gennaio. Legambiente ha presentato a Roma il secondo rapporto sul fenomeno dell'ecomafia.

Il business potenziale dell'ecomafia (suddiviso in capitali derivanti da attività illecite, come il traffico di rifiuti e l'abusivismo edilizio, ed investimenti pubblici e privati a forte rischio di infiltrazioni mafiose) ammonta — secondo una stima prudenziale a almeno 21 mila miliardi di lire annue. I clan direttamente coinvolti, ovvero quelli di cui viene segnalata in atti ufficiali la trasformazione in capitani di industria sono ad oggi 53 distribuiti in tutto il mezzogiorno ma con propaggini anche nel resto d'Italia. L'humus dell'illegalità ambientale in cui affondano le radici dell'ecomafia é costituito da 77.850 reati contro l'ambiente censiti da Legambiente

nel triennio 1994-1996, con 53.455 persone denunciate o arrestate e 7.227 sequestri effettuati. Il 39% dei reati contro l'ambiente relativi ai due cicli economici caratteristici dellecomafia, rifiuti e cemento, si concentra nelle 5 regioni meridionali (Campania, Basilicata, Puglia, Calabria e Sicilia).

Esos monstruos del mal son el fiel reflejo de los líderes e ídolos de nuestro *establishment*, de los figurones de la prensa venal y corrupta; aplican y llevan a sus últimas consecuencias los valores que nos inculcan de dominación, insensibilidad, aspereza, dureza, agresividad, desprecio al débil. Cito de nuevo el mencionado artículo:

Javier Rosado pertenece a una familia de la burguesía media o alta, es hijo de una enfermera y un empresario (que han preferido escapar a la prensa), y vive en un buen barrio, con zonas verdes, agradable. Estudió en un colegio privado y religioso, con los corazonistas. Es un excelente estudiante de Químicas

Y otro tanto pasa con los criminales de las bandas de cabezas rapadas, que han dejado enlutadas a tantas familias proletarias y más aún a tantos inmigrantes.

¿Es casualidad que las televisiones, **TODAS**, se deleiten en exhibirnos día a día tantísimas crueldades, tantísima violencia? Cada adolescente ha visto cientos de asesinatos, miles de actos violentos, puñetazos, golpes, actos de derramamiento de sangre, malos tratos y hasta torturas. Eso es lo que nos despliegan con sádica fruición las emisoras de TV, públicas y privadas.<sup>8</sup>

No. No es casualidad. Ni lo es que vendan tantos juguetes bélicos, y tantos juegos guerreros y acostumbren a los muchachos a la idea de que es normal y saludable ensañarse con el débil y hacerlo sufrir. Ésa es la mentalidad de los delincuentes. De lo que son.

Porque son ellos mismos los que han sido capaces de causar al pueblo iraquí unos sufrimientos espeluznantes e inimaginables porque su gobierno había querido recuperar para su Patria lo que era históricamente una parte integrante e inseparable de la misma, desafiando así el *diktat* imperialista. Son ellos los que, por las políticas mercantilistas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, imponen un genocidio económico contra muchos habitantes pobres del tercer mundo. Siempre igual de desalmados. Implacables, impávidos como Alcapones. Necesitan entrenar a retoños y alevines del mal, para que les sirvan en su empresa maléfica.

---

<sup>8</sup>. Más la horrorosa tortura de la tauromaquia, el picador recreándose en despedazar con su lanza a un pobre animal casi indefenso y que nada le ha hecho.

## Vigencia de las tesis de Llenin sobre el imperialismo<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

No es porque lo haya dicho Llenin. Podría no haberlo dicho. Podría haberse equivocado. Pero el hecho es que lo dijo, y llevaba razón, según lo confirman los hechos cada día: el capitalismo, desde fines del siglo XIX, está en un estadio nuevo de su evolución, el del **IMPERIALISMO**, caracterizado porque los ricos de los países ricos, o más prósperos, explotan, principal aunque no únicamente, a los pobres de los países pobres, o menos prósperos (los no triunfantes en la competencia mercantil). Lo nuevo del imperialismo es que ésa es la forma principal de explotación, la mayor fuente de riqueza (engendrada mediante mecanismos como el intercambio desigual). Como en este estadio la explotación capitalista ha adquirido esa dimensión preponderante, eso introduce muchos aspectos nuevos: para asegurarse esa explotación es menester a los grandes capitalistas tener sometidos a los países pobres, lo cual a veces se consigue por las buenas, otras por las malas.

En las condiciones del imperialismo es absurdo hacer una descripción del régimen capitalista aisladamente en un país de los del club dominante, ni siquiera en una zona geográfica constituida por países así. Sería poco menos incorrecto que describir el capitalismo según sus efectos en (¡digamos!) el barrio madrileño de Salamanca. A quien emprendiera una descripción así se le respondería, con sobrada razón, que su descripción es muchísimo más falsa que verdadera, porque qué pase o deje de pasar en ese barrio acomodado es poco significativo de qué sea el capitalismo no ya a escala global, sino hasta para un territorio un poco importante, como el de España.

A su vez, describir el capitalismo en España, o en Europa, es poco significativo de cómo es y opera el capitalismo en el conjunto de su territorio, que es —con la excepción de algún pequeño rincón, como Cuba— la totalidad del planeta. El mercado capitalista es planetario desde hace siglos (una cara de la moneda, el capitalismo inglés en Inglaterra en el siglo XVIII, no se entiende sin la otra cara: la trata de negros, la esclavitud en las colonias, los mecanismos de acumulación del capital). Esa internacionalidad del mercado se ha ido haciendo cada vez mayor y más fuerte; hoy más que nunca son estrechísimas las relaciones mercantiles que unen en un solo mercado, en una zona comercialmente unida, a todo el planeta. Eso no excluye que haya barreras aduaneras u otras trabas, que también son utilizadas por la clase dominante de los países dominantes según sus conveniencias. Esas barreras no eliminan el hecho de que, a través o a pesar de ellas, el régimen capitalista es un todo planetario, y el mercado es el mercado mundial, del cual los otros mercados «regionales» son piezas o partes.

Quienes olvidan eso se entregan a quimeras, pintándonos al capitalismo de color de rosa. Según ellos, este régimen, a medida que se desarrolla, va proporcionando a los proletarios mayor comodidad y mayor cultura. Por supuesto que no es ya que eso vaya en contra de lo que vemos diariamente, o sea de lo que está realmente pasando en la zona de dominación capitalista, el planeta Tierra (con esa o esas pocas excepciones), sino que —para quienes se

---

<sup>1</sup>. Artículo escrito en marzo de 1993 por amable encargo de los camaradas de la organización comunista «Octubre». Apareció publicado en el boletín del mismo título. En la presente edición se ha reemplazado la grafía usada en la versión original de ese texto para transcribir el «nombre de guerra» de Vladimir Ilich Ulianov, o sea 'Lenin', por otra transcripción —que creo más fiel fonéticamente— de ese nombre ruso, a saber: 'Llenin'. Reproducido en el N° 2 de **ESPAÑA ROJA**.

proclamen marxistas y enuncien tales asertos en nombre del marxismo— hay que señalar que va en contra hasta de la tesis de Marx del empobrecimiento creciente de la clase obrera bajo el capitalismo. Podría suceder, sí, que esa tesis fuera falsa, en una u otra de sus célebres versiones. La experiencia muestra, sin embargo, que es verdadera en al menos una versión: hay efectivamente en el capitalismo una tendencia al creciente empobrecimiento del proletariado; eso sí, bajo el imperialismo esa tendencia golpea principalmente —a menudo únicamente— a la masa mayor de ese proletariado, que son los pobres de los países pobres. ¿Por qué? Pues sencillamente porque el que así suceda forma parte de la estrategia política de la clase dominante para asegurarse el poder, sobornando a una nutridísima aristocracia obrera, que puede llegar a ser mayoritaria en los países ricos. En éstos las capas más oprimidas del proletariado tienden a estar formadas por inmigrantes de los países pobres. Todos estos fenómenos no son de ahora, mas ahora han adquirido una envergadura mayor.

No se explica la pobreza de los pobres bajo el capitalismo sin la riqueza de los ricos ni ésta sin aquélla. Cada uno de esos factores es causa y efecto del otro. No se explica el triunfo en el mercado de un competidor sin la ruina del otro. No se explica, bajo el capitalismo, el relativo bienestar que la clase dominante concede a los obreros de los países ricos sin su contrapartida, la espantosa miseria y hasta el hambre a que somete a inmensas muchedumbres de los países pobres. Ni es que estos países pobres todavía no hayan alcanzado un nivel suficiente de desarrollo, y que esperando el transcurso del tiempo vayan a ponerse a la altura de los países ricos. La raíz del problema no estriba en que sean, como se decía, subdesarrollados: el subdesarrollo es por lo menos tan efecto como causa, y frecuentemente más. El subdesarrollo, la pobreza creciente, de países latinoamericanos como Argentina —que era una potencia económica hace 60 años, por delante del Canadá— desmiente la tesis de que lo que les pasa es que aún no han llegado. (Recientemente Roger Garaudy —un filósofo y antiguo dirigente del PC francés— ha mostrado que el subdesarrollo de Argelia ha sido causado por la colonización francesa.)

En la bestial jungla capitalista, el que lleva las de perder pierde en beneficio de su competidor. En los países que han perdido —en general ya irremediablemente, dada la correlación de fuerzas—, las grandes masas proletarias o semiproletarias se ven sometidas a la más despiadada opresión y miseria, independientemente de que los gobiernos de turno sean civiles o militares, elegidos o no. Las lentejuelas democráticas no alteran nada el fondo del problema real, la verdadera situación de las masas populares.

Para afianzar e incrementar todavía más esa dominación conjunta de los países pobres por los ricos, la burguesía ha ido pertrechándose de nuevos instrumentos de opresión y control: el Banco Mundial, el FMI, la OTAN, el Mercado Común Europeo, etc. Cuando tropieza ese control con la resistencia de algún país no perteneciente al grupo dominante, se lo aplasta brutalmente, sea con golpes urdidos por la CIA, sea con intervenciones militares o incluso guerras. Generalmente no hace falta, porque el despliegue de musculatura militar y financiera es ya de por sí argumento contundente para que los líderes de los países pobres se achanten y acepten aplicar las medidas que se les dicten desde Washington, Londres, París o Berlín. Así han puesto de rodillas incluso a gobiernos inicialmente antiimperialistas, anticapitalistas, como en Angola y en Mozambique, p.ej.

No puede tampoco explicarse sin los efectos de la revolución rusa de 1917 y de las que vinieron después —casi todas ellas temporalmente victoriosas en países que entonces tenían escaso desarrollo industrial— el relativo bienestar de una buena parte de los obreros de los países ricos (incluidos los que, como España, lo son menos, pero han sido enganchados al club por conveniencia de la burguesía imperialista europea y norteamericana). Sin la necesidad de contrarrestar el prestigio de esas revoluciones no se explican las medidas que a regañadientes consintieron las burguesías occidentales, tanto las que gobernaban con formas democráticas co-

mo también incluso las que lo hacían con formas fascistas. Es evidente que, al haber desaparecido ese peligro, la burguesía vuelve a la carga para recuperar lo perdido; su buen sentido le dice, no obstante, que es mejor descargar el peso mayor sobre los más indefensos y más vulnerables, los pobres de los países pobres.

Está claro que, siendo así las cosas, la tarea prioritaria de cuantos luchamos contra el capitalismo es la solidaridad con esas supervíctimas de éste que son las grandes masas populares de Asia, de África y de Latinoamérica, que constituyen con mucho la abrumadora mayoría de la población del orbe capitalista. (Un dato: los pobres de la India, sólo los de la India, son más del doble de la población entera del Mercado Común Europeo.) Si quiere Ud enterarse de veras de lo que es el capitalismo, no vaya a la Expo92, sino que, en vez de eso, pase algún tiempo viviendo en los arrabales de Lima, o Río, o El Cairo, o Bombay, etc etc. Seguro que no volverá entonando alabanzas al capitalismo.

# ALGUNAS FACETAS DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO DE ERNESTO CHE GUEVARA<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

## §1.— Consideraciones introductorias

Suele verse, con razón, al Che Guevara ante todo como un revolucionario práctico, como una persona que no dedicó su vida a teorizar sobre la revolución social, sobre sus causas, sobre los modos de llevarla a cabo, sino a la tarea, muchísimo más ardua y meritoria, de contribuir con su lucha, con su acción, a que avanzara y triunfara esa revolución, y principalmente la de los pueblos de América Latina y del tercer mundo en general (no puede olvidarse su participación en la lucha antiimperialista del pueblo del Congo ex-belga, llamado ‘Zaire’ por la dictadura fascista de Mobutu).

Sin embargo, en los pocos ratos que le dejó para la meditación su incesante enfrascamiento en esa praxis revolucionaria, el Che desarrolló interesantes ideas acerca de esa misma praxis y de la manera de edificar, tras el triunfo de la revolución, una sociedad genuinamente comunista, alejada de los males que aquejan a toda economía de mercado. La presente Nota tiene por misión reseñar escuetamente algunas facetas de esas ideas del Che Guevara.

## §2.— El Che y la lucha armada

Que los pueblos del tercer mundo, oprimidos por oligarquías locales parasitarias y despiadadas, que actúan como agentes domésticos de las grandes potencias de Europa y Norteamérica, han de acudir a la lucha armada, cuando sea menester —o sea, cuando esas oligarquías en el poder bloqueen por la represión toda posibilidad de avance pacífico, no ya a una sociedad más justa, sino incluso a la consecución de pequeñas mejoras dentro de la propia sociedad capitalista—, ésa no es ninguna tesis original del Che, sino que ha sido propuesta por muchas personas que han reflexionado sobre las condiciones de vida y las relaciones sociales en esos países, tanto dentro como fuera de la tradición marxista. En efecto, muchos no marxistas han visto así las cosas y hasta han participado en la lucha armada contra los poderes capitalistas. Cabe recordar al P. Camilo Torres, de Colombia, a los muchos militantes y dirigentes sandinistas que no han pertenecido al movimiento marxista, para no hablar de los muchos combatientes antiimperialistas de diferentes países de África y de Asia que, desde muy diversas visiones del mundo, desde ideologías de lo más dispares, han tenido eso en común: la convicción de que, en las condiciones de sus respectivos pueblos, era una obligación moral para ellos participar en la lucha armada contra el desorden establecido.

Si el ser marxista no es, pues, condición necesaria para abrazar la causa de la lucha armada —bajo circunstancias bien determinadas, desde luego—, tampoco es condición suficiente. El [quizá mal]llamado “marxismo ortodoxo” oficial, desde 1956, o bien abandonó toda idea de la lucha armada, o bien de hecho vino a renunciar a ella en la práctica. Y hoy la

---

<sup>1</sup>. Ensayo distribuido el ocho de octubre de 1991 en la Asociación de Amistad Hispano-Cubana «Fray Bartolomé de las Casas» en el Acto para recordar la muerte de Ernesto CHE Guevara. Publicado en *NUUESTRA BANDERA* N° 151 (Madrid: IV° Trimestre de 1991), pp. 90-99. Reproducida en el N° 3 de *ESPAÑA ROJA*.

mayoría de los [pocos] que todavía se proclaman marxistas abominan de cualquier idea de ese género, como suelen abominar de todo lo que huele a revolución, pensando que el capitalismo es un mal menor.

Cuál mal sea mayor y cuál menor es algo que no cabe zanjar mediante ningún algoritmo. Posiblemente las [des]ventajas del sistema capitalista y las del comunista sean inconmensurables entre sí. Aunque no lo sean, no existe ni puede existir procedimiento de decisión mecánico para averiguar cuáles sean mayores. Como tantas otras cosas en la vida, la opción probablemente se efectúa entre alternativas imperfectas, cada una con su pro y su contra, y sin que ni siquiera quepa determinar cuál sea, cuenta habida de todo, mejor o menos mala.

Ahora bien, si, así en general, no cabe determinarlo, sí que cabe para alguien inserto en un contexto social particular otorgar prioridad a ciertos valores sobre otros y, a partir de esa prioridad, actuar en consecuencia. No sólo cabe sino que resulta a menudo obligatorio.

Ernesto Guevara de la Serna fue una de esas personas que, desde su inserción en su particular contexto social, sintieron esa llamada a optar resueltamente contra el capitalismo. No porque el Che tuviera ilusiones de que fueran o pudieran ser perfectas las alternativas posibles, viables, reales, al sistema capitalista —pronto vamos a ver cuán consciente era de lo contrario—, sino porque, mirada la dicotomía entre capitalismo y comunismo desde la situación de los trabajadores y la gente pobre de Argentina bajo el peronismo, del Paraguay, de Perú, de Chile, de Colombia, de Venezuela, países por los que viajó siendo muy joven, a pie o en bicicleta<sup>2</sup>, se perfilaba que, fueran cuales fuesen los males de un sistema colectivista, la situación insufrible de los parias latinoamericanos forzaba moralmente a una opción por el derrocamiento del sistema imperante. Y que no podía llevarse a cabo pacíficamente lo patentizaba tanto la violenta represión por las oligarquías locales —siempre auspiciadas, cuando no azuzadas a ello por Washington— cuanto, más en particular, la experiencia que al Che le tocó vivir en Guatemala en 1954. El Che llegó al país centroamericano para dedicarse a la medicina benévola, siendo presidente Arbenz, quien practicaba una política de reformas prudentes. La CIA y la United Fruit Co. no lo consintieron, sino que armaron y empujaron a los militares a derribar al gobierno constitucional. Desde entonces Guatemala vive bajo el terror de los grupos castrenses de turno, o de sus apoderados civiles. De algún modo, era para el Che, tras cuanto había conocido en América del Sur, la gota que colmaba el vaso, y que corroboraba la tesis de que las oligarquías locales y sus superiores estadounidenses no sólo nunca cederían pacíficamente el poder, sino que ni siquiera consentirían en disminuir el cúmulo de privilegios que disfrutaban, mientras la situación de miseria de la mayoría de la población seguía igual o se agravaba. Y eso que no le tocó vivir una coyuntura como la que sufre América Latina hoy, con un deterioro espantoso del nivel de vida de la mayor parte de la población.

Convencido, pues, de la necesidad de la lucha armada, el Che se convirtió en uno de los teóricos de la misma. La influencia de sus escritos sobre tal cuestión en los movimientos revolucionarios no puede compararse a la que han tenido las obras de Mao Tsetung o de Vo Nguyen Giap. Explícate ello si se tiene en cuenta que las luchas armadas que se han desarrollado —y sobre todo, que han triunfado— han tenido lugar mucho más en países de Asia y de África que en América Latina.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Véase: Hugh Thomas, *The Cuban Revolution*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1986, p. 92.

<sup>3</sup> Sobre la influencia de las obras de Mao Tsetung y de Vo Nguyen Giap en los movimientos armados anticolonialistas en Asia y en África véase: Franz Ansprenger, *The Dissolution of Colonial Empires*. Londres: Routledge, 1989, esp. pp. 270ss.

Hay tres tesis principales propuestas por el Che al comienzo de su escrito «La guerra de guerrillas»<sup>4</sup>. Helas aquí:

1° Las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército.

2° No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas.

3° En la América subdesarrollada el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo.

La más original —y también la más criticada— de esas tres tesis es la segunda. En sostener las otras dos, el Che no se distancia de los puntos de vista de Mao o de Giap, aunque pueda apartarse de ellos en cómo articula después los lineamientos de una estrategia y de una táctica, cosas que caen fuera del ámbito de la presente Nota.

¿No constituye un voluntarismo desmedido el afirmar la tesis 2ª? Así se ha dicho. Se le ha reprochado al Che que, obnubilado por ese subjetivismo, se haya lanzado él y haya empujado a otros a aventuras sin perspectivas de éxito, desde la congoleña hasta la boliviana. Se ha alegado que, lejos de ser verdadera esa tesis 2ª, lejos de estar confirmada —según lo asevera el Che— por la experiencia de Cuba, lo cierto es que sólo se puede emprender una lucha armada cuando existen, ya dadas, todas las condiciones, las cuales, precisamente, ya habrían estado dadas en Cuba en 1956 cuando Fidel Castro inicia su acción armada con el desembarco del Granma.

Sea o no certera la tesis del Che, es injusto someterla a debate sin tratar primero de determinar exactamente qué quiere decir, sin examinarla en el contexto en que la sitúa su autor. Leamos lo que nos dice dos párrafos después al respecto (ibid., pp. 31-2):

Naturalmente, cuando se habla de las condiciones para la revolución no se puede pensar que todas ellas se vayan a crear por el impulso dado a las mismas por el foco guerrillero. Hay que considerar siempre que existe un mínimo de necesidades que hagan factible el establecimiento y consolidación del primer foco. Es decir, es necesario demostrar claramente ante el pueblo la imposibilidad de mantener la lucha por las reivindicaciones sociales dentro del plano de la contienda cívica. Precisamente la paz es rota por las fuerzas opresoras que se mantienen en el poder contra el derecho establecido.

...

Donde un gobierno haya subido al poder por alguna forma de consulta popular, fraudulenta o no, y se mantenga al menos una apariencia de legalidad constitucional, el brote guerrillero es imposible de producir por no haberse agotado las posibilidades de la lucha cívica.

Los párrafos citados resumen el talante de la mente del Che: su revolucionarismo es siempre realista y mucho más prudente de lo que se suele creer. Las ideas del Che no proporcionan ningún aval a aventurismos que quieran prescindir del estudio de la realidad particular en sus diversas facetas. Especialmente vemos su crítica a toda idea de la lucha armada allá donde la burguesía dominante mantenga formas, aunque sean falaces y aun fraudulentas, de legalidad electoral. Sólo cuando las clases dominantes reaccionarias rompen violentamente sus propias instituciones ante el temor a triunfos electorales de personas o grupos que no les sean incondicionalmente adictos, sólo entonces es viable una lucha armada. Y si sólo entonces es viable, sólo entonces es lícita.

Pero, por otra parte, hacen falta más condiciones. El Che no las enumera. Su escrito no pretende ofrecer una lista de tales condiciones, sino que, a ese respecto, meramente trata de

---

<sup>4</sup> Ernesto Che Guevara, **Obras Escogidas: 1957-1967**. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1985, 2 tomos. Véase t. I, p. 31. Todas las obras del Che vienen citadas en adelante según esa edición, mediante la abreviatura [OO.EE.]

argumentar a favor de su tesis y de precisar el alcance y significado de la misma. Está claro que hay ciertas condiciones mínimas sin las que no es posible ni, por lo tanto, lícito el emprender una lucha armada. También está claro que hay condiciones necesarias **para el triunfo** de esa lucha armada. Una idea común es la que identifica las unas con las otras. Y es esa idea la que impugna el Che. Hay, según él, circunstancias propicias para el inicio de una la lucha armada aunque no sean todavía propicias para su triunfo; el paso a una situación que sí lo sea puede ser causado, en parte al menos, por la propia la lucha armada. En lugar de ver a ésta meramente como efecto de las condiciones socio-políticas, cabe verla como parte co-causante de algunas de ellas.

Formulada así, esa tesis segunda casi parece una perogrullada. Que una acción o una empresa humana no sólo resulte posible a partir de determinadas condiciones objetivamente existentes sino que pueda contribuir con su propia existencia a la ulterior modificación de las condiciones y pueda así contribuir a que se den condiciones para el éxito de la empresa en cuestión, eso es algo que no necesitaba ser enunciado por ningún genio. Sucede empero a menudo que las verdades de Pero Grullo caen en el olvido, y toca a la persona de talento recordarlas.

La tesis del Che es probablemente verdadera. Lo que pasa es que de antemano no existe ningún procedimiento para averiguar fehacientemente si están dadas todas las condiciones para el inicio de una acción o de una empresa humana (e.d. todas las que se requieren para que esa acción pueda al menos arrancar, en vez de fracasar desde su comienzo). Menos aún hay procedimiento alguno que permita determinar sin lugar a dudas si la empresa por iniciarse podrá desarrollarse ulteriormente hasta alcanzar el éxito, o no. En todas las acciones humanas hay un enorme margen de incertidumbre. A falta de algoritmos, tócales a los emprendedores respectivos el actuar con tino y prudencia. Estamos aquí, como en tantas otras cosas, en ese conflicto entre las dos virtudes opuestas de la valentía y la prudencia que subraya Platón en su diálogo *El Político*<sup>5</sup>. Nadie puede de antemano garantizar el éxito. Pero hay circunstancias en que una empresa está tan obviamente justificada a los ojos de una gran parte de la opinión, y en que su inevitabilidad se impone de tal manera, que es lícito iniciarla, tras haber sopesado cuidadosamente la situación, aun sin poder tener certeza de sus perspectivas de triunfo.

En realidad, si miramos retrospectivamente la historia, nos percatamos de en qué alta medida era incierto el éxito de muchísimas empresas que sí lo obtuvieron, y en qué alta medida también parecía seguro —aunque, según se vio luego, no lo era— que triunfaran otras que, a la postre, periclitaron. Es un asunto controvertido el de si la historia camina o no según unas leyes de avance necesarias. Pero de que sí suceda así no se sigue —aunque muchos hayan caído en la confusión— que cada empresa que, supuestamente, vaya en el sentido del avance históricamente necesario haya de tener, ella misma, un éxito garantizado de antemano. Como no se sigue tampoco que esa acción de las leyes de avance histórico necesario hayan de operar independientemente de la acción humana a través de la cual se realicen. Eso sería caer en lo que Leibniz llamara el *sofisma de la razón perezosa*: es desconocer que la necesidad de que se lleve a cabo tal acción (o, en este caso, ni siquiera eso sino: una u otra acción de tal índole) —y de que, como resultado de ella, se produzca tal hecho— no acarrea que el hecho se vaya a producir independientemente de la acción o sin ella.

El Che escribió acerca de la lucha armada en condiciones distintas de las de la América Latina de hoy, muchísimo más urbanizada, en la cual el campesinado es minoritario. Nada asegura que el cúmulo de orientaciones propuestas por el Che en ese y otros escritos puedan ser correctamente aplicadas en el futuro. El Che era ante todo un revolucionario crítico,

---

<sup>5</sup>. Véase, del autor de la presente Nota, el corto ensayo al respecto: «The Conflict among Virtues in the Statesman», destinado al III Symposium Platonicum, que se celebrará en Bristol en agosto de 1992.

estudioso de la realidad, racional, argumentativo. Sería hacer un flaco favor a la causa por la que él dio su vida el querer aplicar todo lo que él dijo sin atender a los errores que pueda haber en ello ya en la misma situación en la que él escribió, y luego al cambio de circunstancias. Tomar como modelos a los grandes hombres del pasado no significa copiar lo que hicieron ni aplicar forzosamente lo que dijeron que se había de hacer.

Sin embargo, en la actual situación de nuestro planeta (estando postrados los pueblos del tercer mundo en general y de América Latina en particular en una espantosa situación de miseria creciente, que llega incluso a menudo a ser de hambre, no llevando traza ninguna la economía de mercado de brindar ni aun suavizaciones de esa situación, sino todo lo contrario, cuando además hasta los tímidos intentos de evolución legal y pacífica hacia una disminución de las injusticias —como el emprendido por el P. Jean Bertrand Aristide en Haití— se ven frustrados por intervenciones armadas estadounidenses o por golpes militares) hay indicios razonables de que no andaba errado Ernesto Guevara cuando afirmó la necesidad de la lucha armada revolucionaria para sacar a los países de América Latina del marasmo y la desesperación a que los ha llevado el capitalismo.

### §3.— **El rechazo de la economía de mercado**

La leyenda del Che recalca su lado de guerrillero heroico. Sin embargo sus aportes teóricos en ese terreno no parecen sensacionales comparados con los de los ya mencionados líderes comunistas asiáticos (aunque es probable que las ideas del Che al respecto fueran más apropiadas para las condiciones de América Latina en una fase determinada). Donde, en cambio, se yergue el Che como un gran pensador es en su visión particular de cómo construir el socialismo. Lo que dijo al respecto es una orientación para la construcción de una sociedad no capitalista muy diferente —y seguramente más valiosa— de los enfoques alternativos cuyo fracaso hemos podido constatar durante estos últimos años. En la medida en que tales ideas del Che inspiran todavía hoy —y probablemente hoy más aún, en el movimiento llamado de rectificación— a la dirección cubana, cabe ver en el cubano a un socialismo más puro y menos propenso a la contaminación capitalista que ha acabado corrompiendo y haciéndose desmoronar a los otros estados del comunismo real.

Igual que sus planteamientos sobre la lucha armada, las ideas del Che sobre cómo construir la nueva sociedad han sido objeto de polémica, y a menudo vienen tildadas de subjetivismo. He aquí lo que dice al respecto Raúl Marín en su libro *¿La hora de Cuba?*<sup>6</sup>:

Los planteamientos económicos del Che Guevara son un asunto polémico en Cuba. El sociólogo Gerardo Timossí habla de «los errores de anticipación», que indujeron a finales de los años sesenta a la eliminación voluntarista de los mecanismos de cobro y pago entre las empresas e introdujeron gratuidades indebidas.

...

El Che fue el gran impulsor del trabajo voluntario y los estímulos morales, pero también ponía especial énfasis en la centralización, en el control de los costos y en la utilización óptima de los recursos tecnológicos, tan escasos en aquellos días. Pretendía aplicar los sistemas de centralización organizativa de las grandes corporaciones transnacionales a la economía cubana. Según afirma Carlos Tablada en su libro, «propugnaba una política encaminada a que los organismos (estatales) se concentraran en la planificación y el desarrollo tecnológico, y a que la optimización del aparato productivo y estatal se diera por la vía del desarrollo tecnológico».

Lejos de constituir, como frecuentemente se piensa, un utopismo voluntarista divorciado de la realidad, las ideas del Che sobre cómo construir la sociedad no capitalista integran un sensato realismo con la firmeza en rechazar, en toda la medida posible, el recurso

---

<sup>6</sup>. Madrid: Editorial Revolución, 1991, pág<sup>a</sup> 69.

a procedimientos de economía de mercado que socavan y a la postre destrozan al socialismo. En vez de que la puesta en práctica de ideas como las del Che haya de conducir forzosamente a una mala administración, puede, bien aplicadas, llevar a una organización eficiente y ordenada. Eso no quiere decir, desde luego, que haya de ser lucrativa, o “rentable” en el sentido de mercantilmente competitiva. Si un país sólo produjera lo que puede producir competitivamente en el mercado internacional sin mediar protección ni intervención estatal alguna, la mayoría de los países del mundo no producirían nada. (Eso se aplica no sólo a países como Costa de Marfil, sino incluso a países adelantados como Australia.)

En una abundante serie de escritos de los años 1963-67, el Che analizó críticamente las ideas predominantes entre los economistas soviéticos de ese período y, frente a ellas, propuso las suyas propias. La diferencia estriba en que los soviéticos daban mucha más cabida dentro del marco del socialismo a mecanismos de economía de mercado y, en particular, a la ley del valor. No entra en los límites de la presente Nota debatir acerca de la ley del valor en la sociedad capitalista, si es verdad o no que existe un algo en la economía de mercado que sea “el valor” de una mercancía y que sea expresión de la cantidad media de trabajo útil socialmente necesaria para producir dicha mercancía. Quizá sí, quizá no. La injusticia que conlleva el sistema capitalista no depende de que efectivamente se dé o deje de darse tal ley, ni de cómo se relacione luego esa entidad abstracta que sería el valor con los precios reales. De hecho, comoquiera que haya que explicar lo que sucede en el mercado, éste entraña una tremenda injusticia, ya que impide a la mayoría de la población del área geo-global del sistema capitalista poder vivir siquiera medio bien de su trabajo.<sup>7</sup> Sea como fuere, la ley del valor encaja idealmente en el modelo del capitalismo, expresando lo que tendría en teoría de racionalidad: a través de su acción cada uno se especializaría en producir aquello que pueda producir con menos gasto de esfuerzo (trabajo), y al final todos, mediante el intercambio, saldrían ganando. La obra teórica de Marx estriba en mostrar la paradoja que acarrea la acción de esa ley, pues esa racionalidad en teoría se convierte en la práctica en la irracionalidad de las crisis, la superproducción y la depauperación. Ahora bien, no hemos menester de esos argumentos para combatir al capitalismo. Eso no quiere decir que sean falsos, ni baladías. Sencillamente, aunque sean o fueran falsos, hay o habría razones de peso para condenar moralmente al capitalismo.

Pero lo que aquí nos interesa no es la ley del valor en el capitalismo sino en el socialismo. Más exactamente: lo que nos interesa es cómo, a través de la consagración de esa ley, se han introducido en el socialismo los procedimientos de la oferta y la demanda. Acostumbrados los economistas de tradición marxiana a ver en esa ley un paradigma de racionalidad (aunque, en el capitalismo, frustrada), la han tomado frecuentemente como modelo también para el socialismo. En la medida en que ello ha sido así, y no se ha quedado el asunto en la pura teoría, se han implantado, aun dentro del socialismo, relaciones de economía de mercado: las empresas estatales han gozado de autonomía financiera y se han comportado, cada una respecto de las demás, como vendedoras y compradoras.

El Che lo subraya en uno de sus escritos al respecto (del año 1963: [OO.EE.], t. II, pág<sup>a</sup> 210):

El primer país que construyó el socialismo, la Unión Soviética, y los que le siguieron tomaron la decisión de hacer una planificación que se midiera por grandes resultados económicos, a través de su reflejo financiero, dejando las relaciones entre las empresas en un juego más o menos libre. De esta manera se desarrolló lo que se llama el cálculo económico, términos que son una traducción mala de los vocablos rusos, pudiendo expresarse en castellano por autofinanciamiento de las empresas o autogestión financiera, más correctamente.

<sup>7</sup>. Véase al respecto mi artículo «Miseria o esplendor de la economía de mercado», *Cuestión* N<sup>o</sup> 0 (Madrid: junio de 1991), pág<sup>as</sup> 31-48.

La autogestión financiera se basa, pues, en grandes líneas, en establecer controles globales, reflejarlos a través de las finanzas, hacer de los bancos órganos de control primario de la actividad de la empresa y desarrollar adecuadamente el estímulo material de manera que, sometido a las reglas necesarias, sirva para provocar la tendencia independiente al aprovechamiento máximo de las capacidades productivas, lo que se traduce en beneficios mayores para el obrero individual o para el colectivo de la fábrica. En este sistema los créditos otorgados a las empresas socialistas se cobran con interés, como medio de acelerar la rotación de los productos.

En nuestra práctica económica, iniciamos en el primer momento un proceso de centralización de todas las actividades financieras de las empresas... Con el correr del tiempo, pensamos que existía la posibilidad de desarrollo de nuevas técnicas de control más centralizadas, no más burocráticas que las usuales y, en determinadas condiciones, más eficientes para las empresas industriales. Este sistema se basa fundamentalmente en la idea de aprovechar los avances existentes en la contabilidad general de las empresas capitalistas, en un país pequeño, de buenas comunicaciones, no solamente terrestres o aéreas, sino telefónicas e inalámbricas, lo que da base para un control continuado y al día.

En nuestro sistema el banco suministrará a las empresas las cantidades de dinero asignadas por el presupuesto; estando ausente el interés, puesto que no existen relaciones de crédito en estas operaciones.

La cita es larga, pero ha valido la pena, porque resume las ideas centrales de nuestro autor al respecto. La economía planificada ha de ahorrar materias primas, mejorar la gestión, evitar los desperdicios, disminuir los costos, ha de aumentar la productividad del trabajo (a tal aumento lo llama incluso el Che: ‘base fundamental de la construcción del socialismo y premisa indispensable para el comunismo’: *ibid.*, pág<sup>a</sup>215). Pero no tiene que conseguir eso mediante mecanismos mercantiles de oferta y demanda. Las empresas estatales han de ser, no verdaderas empresas en el sentido mercantil de entidades financieramente autónomas que entran en relaciones de compraventa entre sí y con los consumidores, sino que ([OO.EE.], t. II, pág<sup>a</sup> 261): ‘una empresa es un conglomerado de fábricas o unidades que tienen una base tecnológica parecida’ sin personalidad jurídico-mercantil propia. La empresa socialista, según la concibe el Che, carece de fondos propios.

Eso no significa, desde luego, que no vaya a haber un registro o libro de cuentas en el que se consignen las entradas y las salidas, las transferencias de bienes y servicios. Tampoco excluye que esa consignación vaya acompañada de una expresión monetaria, a efectos, ¡digamos!, inventariales. Ni excluye que, al ejecutarse el plan, se haga teniendo en cuenta la necesidad de obtener un balance equilibrado entre las entradas y las salidas. Pero esas operaciones no constituyen verdaderas transacciones mercantiles, igual que, dentro de una misma empresa —p.ej. capitalista—, la transferencia de un bien, como puede ser una computadora, de un negociado a otro no constituye compraventa, aunque haya que regular esas transferencias para evitar desorden o mala gestión.

Leyendo con cuidado y atención esos escritos económicos del Che se persuade uno de dos cosas. En primer lugar, el Che tiene empeño en evitar el bizantinismo: puede que, hasta cierto punto, sea una querrela de palabras y, para no empantanarse en una controversia meramente verbal, conviene precisar lo más posible el alcance y el impacto práctico de la discrepancia; volveré sobre esto en seguida. En segundo lugar, el Che no es dogmático, sino que reconoce (pág<sup>a</sup> 264): ‘Cargada de subjetivismo, la afirmación [de que el desarrollo de la conciencia hace más por el desarrollo de la producción que el estímulo material] requiere la sanción de la experiencia y en eso estamos; si, en el curso de ella, se demostrara que es un freno peligroso para el desarrollo de las fuerzas productivas, habrá que tomar la determinación de cortar por lo sano y volver a los caminos transitados; hasta ahora no ha ocurrido así, y el método, con el perfeccionamiento que va dando la práctica, adquiere cada vez más consistencia y demuestra su coherencia interna’. Viendo hoy lo que ha pasado en la ex-URSS y demás países ex-socialistas de Europa, cabe conjeturar que lo que ha mostrado la experiencia es, antes bien, que los mecanismos del llamado cálculo económico resultan a la postre incompatibles con

el socialismo y, de mantenerse, acaban haciendo que se desmorone el sistema o se transforme en capitalismo.

Vuelvo al primer punto, el relativo a la necesidad de precisar lo más posible el contenido de la controversia, su significado real y práctico. En otro de esos escritos económicos, criticando al *Manual de economía política* de la Academia de ciencias de la URSS, dice Ernesto Guevara (ibid., pág<sup>a</sup> 272):

Entendemos que durante cierto tiempo se mantengan las categorías del capitalismo y que este término no puede determinarse de antemano, pero las características del período de transición son las de una sociedad que liquida sus viejas ataduras para ingresar rápidamente a la nueva etapa. La **tendencia** debe ser, en nuestro concepto, a liquidar lo más vigorosamente posible las categorías antiguas entre las que se incluye el mercado, el dinero y, por tanto, la palanca del interés material, o, por mejor decir, las condiciones que provocan la existencia de las mismas. ...

Para resumir nuestras divergencias: consideramos la ley del valor como parcialmente existente, debido a los restos de la sociedad mercantil subsistentes, que se refleja también en el tipo de cambio que se efectúa entre el estado suministrador y el consumidor. ... La ley del valor y el plan son dos términos ligados por una contradicción y su solución; podemos, pues, decir que la planificación centralizada es el modo de ser de la sociedad socialista, su categoría definitoria, ...

A renglón seguido, va desglosando el Che en qué consiste el procedimiento de la financiación presupuestaria, en qué puntos concretos difiere del de la autogestión o el cálculo económico. Ciertos bienes pueden venderse a los consumidores a precios bajos, otros a precios altos, sin que tengan que ser ni los unos ni los otros idénticos a las respectivas expresiones monetarias de los costos de producción (ni, menos todavía, a los costos de producción medios según vengán determinados en el mercado internacional), sencillamente porque hay productos necesarios para la calidad de la vida de la gente, otros menos necesarios, otros dañinos incluso. Por otra parte, el criterio básico de retribución no puede venir determinado por cuán bien o mal le vaya en sus relaciones de compraventa con otras empresas a la empresa a la que pertenezca el trabajador, de suerte que unos obreros pudieran enriquecerse a expensas de otros menos afortunados o que produzcan bienes menos vendibles.

Quienquiera que lea esas decenas de páginas dedicadas por el Che a los problemas económicos del socialismo y el comunismo se percatará de que para nuestro autor ésas son cuestiones de grado, no absolutas, sabe bien que no se implanta el socialismo puro, sino que persisten, en un proceso de transformación continua —y en alto grado al principio— muchos restos capitalistas, mercantiles. Sabe que la disparidad entre el socialismo según lo aplican los adeptos del cálculo económico y según el sistema de financiamiento presupuestario no es tan radical o abismal que se trate de dos sistemas heterogéneos, sin nada en común. Sabe que también en el sistema de autogestión financiera la compraventa tiene algo de ficticio o de nominal, en la medida al menos en que siga siendo el estado el poseedor de los medios de producción. Tampoco rechaza de plano cualquier criterio retributivo que atienda a consideraciones como la marcha de la unidad productiva. Es cuestión de grado. Se trata de: o bien tender —como en el sistema autogestionario— a que las relaciones de compraventa sean más existentes, más efectivamente tales, menos puramente nominales o ficticias, al paso que, con el incremento del estímulo material proporcional a los beneficios, los trabajadores y dirigentes pasen cada vez más a ver la unidad productiva como bien propio y a ser, en mayor medida, propietarios de hecho de la misma, en detrimento acaso de otros trabajadores; o bien, al revés, de ir reduciendo esas relaciones mercantiles o de compraventa, de ir haciendo cada vez más que sea verdad que las unidades productivas no son privadamente poseídas, sino poseídas en común, en suma de ir eliminando lo que todavía, inevitablemente, tiene la economía planificada de capitalismo, poco a poco —mas, a ser posible, tan rápidamente como se pueda. No todo o nada, ni mucho menos. Mas tampoco confundir lo que ha de aguantarse hasta cierto punto transitoriamente con lo que hay que impulsar y desarrollar, ni, alegando lo ineludible de los

restos capitalistas, pensar que da igual cuán grandes sean, como si no contaran las diferencias de grado.

Para cerrar ya este apartado, conviene añadir tres puntualizaciones adicionales. La primera es que la economía soviética que, con razón, critica el Che en esos escritos es la del período de Jruschov. Aunque es verdad que, desde sus orígenes, había habido en la economía planificada rusa **algo** de autonomía financiera y que nunca se habían planteado esos temas con la claridad y el rigor con que aparecen en estos escritos del Che, así y todo hasta las reformas económicas de Jruschov el grado de ficcionalidad o pura nominalidad de las transacciones mercantiles entre las empresas soviéticas era muchísimo mayor que su grado de realidad (lo que el Che llama su ‘existencia parcial’). Sólo empezó a ser **más verdadero que falso** que esas entregas constituían genuinas transacciones comerciales en la medida en que se llevó a cabo la descentralización iniciada bajo Jruschov en los últimos años 50 y primeros años 60, impulsada por economistas como Liberman (uno de aquellos con los que polemiza Ernesto Guevara en los escritos que estoy considerando aquí). Otra puntualización necesaria es que el Che demuestra en esos escritos que el grado de mercantilidad real no tiene por qué ser proporcional al de eficiencia o buena administración: si un obrero y un dirigente empresarial pueden trabajar bien para sacar más tajada, pueden también actuar bien para que vayan mejor las cosas al conjunto de la sociedad; nada garantiza que, a mayor efecto de la incentivación material, más esforzada o inteligentemente se comportarán los obreros y sus dirigentes; la prueba de lo contrario está no sólo en lo mal que van las cosas bajo el capitalismo, tomado éste globalmente, sino también en que, bajo el híbrido del socialismo mercantilista, como la gente no está tan forzada a adecuarse a la ley de la oferta y la demanda que peligre su supervivencia, el mero acicate económico puede resultar, y frecuentemente resulta, ineficaz; al paso que hay miles de experiencias que muestran que la gente puede actuar razonablemente bien sin sacar personalmente más tajada. Si la mayor ganancia particular fuera requisito para mayor eficiencia, no podría haber dentro de una misma empresa mayor eficiencia de un sector, de un taller, de un plantel, con respecto a otro, salvo en la medida en que viniera reflejado en mayor remuneración, lo cual dista de suceder siempre. Y dentro de una familia no se logra en general una mejor relación —una mejor prestación mutua de servicios— subiendo la remuneración a cambio de mejor comportamiento, pues el ser humano es complejo y se dan en su conducta resortes múltiples. Una última puntualización estriba en que, en su discusión con Charles Bettelheim (uno de los escritos más lúcidos y claros: *ibid.*, pp. 319ss), el Che somete a crítica demoledora la idea de que la descentralización es corolario inevitable de un menor desarrollo de las fuerzas productivas; en ese y otros lugares argumenta que, con las comunicaciones modernas, eso no es así (si es que tuviera por qué ser así sin ellas); y reduce al absurdo el argumento opuesto mostrando que entonces habría que descentralizar más y más, tal vez al infinito, lo cual desde luego no redundaría en mayor eficacia (los capitalistas eficaces centralizan: desde un despacho en Tokio se controlan las actividades productivas de miles y miles de trabajadores esparcidos por diversos continentes).

De que las ideas económicas del Che siguen vivas y que inspiran al actual proceso de **rectificación** en Cuba es un indicio lo dicho por el Presidente Fidel Castro en su discurso en Matanzas el 26-07-1991 (*Granma*, lunes 29-07-1991, pág<sup>a</sup> 4):

Tenemos nuestros pensamientos sobre todas estas cuestiones y teníamos nuestras ideas desde hace mucho tiempo, y entre los que tenían ideas muy claras, muy claras, clarísimas, más claras que las aguas de Varadero, estaba el Che, como profeta que hubiese vislumbrado los frutos que tendrían algunas de las prácticas de la construcción del socialismo, independientemente de factores históricos y del hecho de que tal sociedad se iniciara en los países más pobres de Europa, ..., frente a un imperio que, al final de la segunda guerra mundial, acumuló todo el oro del mundo y que no perdió ni un solo tornillo de su industria, ni un solo átomo de su economía en los años de guerra.

#### §4.— El marxismo del Che Guevara

Algunos ven al Che Guevara como “el marxista [estricto] de la revolución cubana”. Mientras que Fidel Castro sería ante todo un revolucionario práctico, para el cual la teoría de Marx y la de Lenin serían instrumentos de conceptualización utilizados durante un período, pero subordinados a la praxis revolucionaria misma, el Che sería en primer lugar un adepto de la teoría y sólo a partir de ella llegaría a la praxis.

De esa visión caricatural resultan varios malentendidos corrientes. Hugh Thomas, en el libro ya citado más arriba, si bien trata de matizar y no cae en esa burda dicotomía así sin más, sí que atribuye al Che un “odio obsesivo a la democracia burguesa” (p. 645), “dogmatismos económicos” (pp. 694-5), como la “presuposición simplista” de que los altos sueldos que cobran los obreros europeos se consiguen a expensas de millones de trabajadores explotados del tercer mundo. Califica a sus ideas de dogmáticas, pasadas de moda. Ese dizque dogmatismo es seguramente un verdad como un templo. Y, en lo tocante a las modas, no es que no haya nada escrito sino que cualquier cosa vale, ha valido o valdrá.

He aquí cómo define Ernesto Guevara su propio marxismo ([OO.EE.], t. II, pp. 93-4):

Nuestra posición cuando se nos pregunta si somos marxistas o no, es la que tendría un físico al que se le preguntara si es “newtoniano”, o un biólogo si es “pasteuriano”.

Hay verdades tan evidentes, tan incorporadas al conocimiento de los pueblos que ya es inútil discutirlos. Se debe ser marxista con la misma naturalidad con que se es “newtoniano” en física, o “pasteuriano” en biología, considerando que si nuevos hechos determinan nuevos conceptos, no se quitará nunca su parte de verdad a aquellos otros que hayan pasado. Tal es el caso, por ejemplo, de la relatividad “einsteiniana”, o de la teoría de los “cuanta” de Planck con respecto a los descubrimientos de Newton; sin embargo eso no quita absolutamente nada de su grandeza al sabio inglés. ...

Bien, pero ser marxista **en ese sentido** sólo compromete a pensar que hay ciertas verdades generales sobre la historia y sobre la sociedad que pueden enunciarse como oraciones condicionales (de la forma «Si se dan tales y cuales cosas, entonces suceden hechos así o así») y que poseen la particularidad de que Marx había afirmado —pero sin esa matización— que suceden hechos así o así. Igual que Newton había afirmado que en el universo suceden las cosas de tal o cual manera, mientras que la física contemporánea sólo acepta que, **cuando** se dan estas o aquellas condiciones, [sólo] entonces suceden las cosas según había dicho Newton que sucedían. Ser marxista en ese sentido será muy dialéctico, pero no es ser un fiel seguidor de las ideas de Marx, sino ser una persona que piensa con su propia cabeza y que trata de discernir lo que haya en Marx de asertos verdaderos y correctos de lo que haya de error; una actitud que cabe tener, no sólo para con Marx, sino para con cualquier otro pensador que haya aportado **algo**. Usar el cedazo de la crítica racional para con un autor es situarse en un plano, no de adepto suyo, sino de alguien que trata de calibrar y aquilatar sin prejuicios, que se afana por alcanzar la imparcialidad doctrinal.

El Che Guevara es un gran pensador social revolucionario. Su pensamiento ha de ser estimado por sí mismo. Claro que las comparaciones con el pensamiento de Marx, con el de Lenin o con los de otros autores pueden arrojar luz, mas independientemente de esas comparaciones, de esos cotejos, más allá o más acá de los mismos, merece la pena —hoy más que nunca— estudiar la obra teórica de Ernesto Guevara.

## **Sección 2ª**

### **Estudios introductorios de carácter teórico**

# ESTUDIO INTRODUCTORIO

al opúsculo de Fray Tomás Campanella

## ALEGATO A FAVOR DE LA COMUNIDAD DE BIENES<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

Juan Domingo Campanella (1568-1639) es conocido como ‘Tomás Campanella’, porque, habiendo ingresado muy joven (a los catorce años de edad) en la orden de predicadores (dominicana), adoptó en ella, como nombre de religión, el de ‘Tomás’.

Había nacido en Stilo (Calabria), una localidad del extremo sur italiano, entonces bajo dominio del rey de España. A los 25 años escribe su libro *De monarchia Christianorum (Sobre la monarquía de los cristianos)*, que dedica al Papa Clemente VIII. Ya en esa obra juvenil da muestras de un espíritu independiente, inconformista. No cuestiona para nada la legitimidad de los poderes monárquicos establecidos, ni menos la del monarca español, mas sí los llama a una magna empresa en bien de la humanidad, lo cual no podía por menos de discontentar a unos soberanos que hacían de la preservación de su poder el único objetivo, la única tarea de ese mismo poder.

Al cumplir los 30 años de edad (1598), Campanella publica, esta vez en italiano, su libro *Monarchia di Spagna (La monarquía de España)*, nuevamente con un llamado a que la autoridad monárquica emprenda una labor beneficiosa para el género humano. Era la gota que colmaba el vaso.

Cuando Campanella escribe ese libro ya ha pasado varios años en la cárcel. Padeció en total cinco cautiverios:

- 1º) De fines de 1591 al 28 de agosto de 1592, en la cárcel del Nuncio Papal.
- 2º) 1594-1595: en la terrorífica cárcel de la Inquisición.
- 3º) De marzo a diciembre de 1597.
- 4º) De 1601 a 1626, en los calabozos del Virrey español de Nápoles.
- 5º) 1626-1628, en las mazmorras pontificias, en Roma.

Como el gran revolucionario francés del siglo XIX, Louis-Auguste Blanqui —comunista también—, Campanella se pasó la mayor parte de su vida adulta en presidio.

Tras esa larga serie de encarcelamientos, huye a Francia (en octubre de 1634), donde le da asilo y le asigna una pensión el Cardenal Richelieu (en tantas otras cosas brutal, retrógrado y mezquino, pero de vez en cuando lúcido y hasta, en ocasiones excepcionales,

---

<sup>1</sup>. Escrito en agosto de 1997 y desplegado desde entonces en las págs electrónicas de **ESPAÑA ROJA**.

generoso).<sup>2</sup> En esos últimos años, Campanella —ya quebrada su combatividad (¿y la de quién no?)— es mucho más conservador. Muere pocos años después.

Campanella es uno de los grandes genios de la humanidad, una de esas figuras que nos hacen —cuando tantas conductas nos dan vergüenza de pertenecer al género humano— reconciliarnos con la especie de la que somos miembros.

El Cardenal Pallavicini dijo que Campanella era **un hombre que lo ha leído todo, que lo recuerda todo, de descollante talento, pero indomable**<sup>3</sup>. ¿Qué mayor elogio? A Campanella le daríamos, así, el título honorífico de *uir indomabilis*, **hombre indomable**<sup>4</sup>. Adalid de la justicia, no se deja domeñar ni doblegar.

Cuando mencionamos sus estancias en prisión, hay que tener en cuenta que los presidios y calabozos de la época eran mazmorras angostísimas, lóbregas, húmedas, plagadas de ratas y parásitos, malolientes, sin ventilación; que las condiciones de detención eran espantosas, crueles, vejatorias; que durante sendas fases iniciales de varios de esos encarcelamientos —podían ser semanas, meses o años— Campanella sufrió sádicos interrogatorios bajo la tortura (y la Inquisición Real sabía cómo torturar, porque los mejores médicos de la época la asesoraban sobre cómo infligir el máximo dolor, aprovechando para ello los avances de la ciencia anatómica, que iba adelantando día a día).

¿Qué elogio sería bastante para un hombre que, en esas condiciones (encarcelado bajo falsas acusaciones, sólo porque sus ideas parecían peligrosas al poder, aunque nunca hiciera llamamiento alguno a la lucha contra ese poder), lejos de amilanarse, lejos de agachar la cabeza, sigue escribiendo sus obras —en latín y en italiano—, argumentando, demostrando sus tesis, abogando por el comunismo, denunciando la propiedad privada y desenmascarando las argucias de sus ensalzadores (y eso sin tener acceso a bibliotecas, citando de memoria, teniendo que mendigar a sus carceleros papel y tinta)?

Todos cuantos han defendido la propiedad colectiva y estigmatizado la propiedad privada son víctimas de los ataques de los servidores de las clases privilegiadas no sólo en su tiempo, sino, generalmente, siglos después de muertos. La figura heroica, generosa, abnegada de Tomás Münzer —el reformador radical, y comunista, del siglo XVI— sigue encolerizando a historiadores adictos al desorden establecido hasta el punto de que pintan a Münzer con colores sombríos, o, si no, lo ridiculizan.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup>. No es nada inverosímil que Richelieu, valido del rey Luis XIII, obrara con esa generosidad hacia Campanella por ser éste un súbdito díscolo e insumiso del Rey de España, dada la enemistad entre las dos coronas.

<sup>3</sup>. *Vir qui omnia legerat, omnia meminerat, praeualidi ingenii, sed indomabilis*. Otros autores lo han comparado con un volcán en continua ebullición y con un río que se sale de madre. Véase Giovanni di Napoli, *Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica*, Padua: Cedam, 1947.

<sup>4</sup>. Al igual que otros autores escolásticos recibieron títulos como 'Doctor Angélico', 'Doctor Eximio', 'Doctor Sutil', etc.

<sup>5</sup>. Tomás Münzer, 1490-1525, es el único de los grandes reformadores cristianos que llamó a la lucha armada contra los ricos depravados y malvados. Aunque no fue exactamente un anabaptista, sí es uno de los inspiradores del movimiento anabaptista, que se oponía al bautismo de los niños porque juzgaba que el bautismo ha de ser una opción deliberada y libre. Su predicación sigue dando lugar hoy a agrias polémicas. Capturado por los magnates, sufrió muerte bajo las más espeluznantes torturas que cabe imaginar. Véase Walter Nigg, *The Heretics*, ed. y trad. por Richard & Clara Winston, Nueva York: Dorset, 1962, pp. 309ss.

Lo mismo pasa con Campanella. Se ha dicho (tal es la visión del historiador dominico P. Fraile) que Campanella se creyó predestinado por Dios a la misión providencial de realizar la unidad de todo el mundo. Tal vez sea cierto. Los espíritus mezquinos ven en eso una presunción grotesca. Mas quienes estudian la evolución de las ideas con perspectiva, ponderación y percepción se dan cuenta de que Campanella es un eslabón importantísimo en la plasmación del más bello ideal de la humanidad, el ideal de que los seres humanos vivan en comunidad, en familia, hermanados por el amor fraternal, compartiendo todos sus bienes colectivamente; y, por ello, Campanella tiene asegurado el éxito de su misión, aunque sea unos cuantos siglos después (sean 5 o sean 10 siglos).

La más famosa obra de Campanella es el diálogo *La città del Sole*, escrito en latín (en la cárcel, como la mayor parte de lo que escribió) en 1602.<sup>6</sup>

*La ciudad del Sol* es una novela donde describe una República comunista, sin propiedad privada, sin ricos ni pobres. Está claramente inspirada en la primera obra de esa índole, la *Utopía* de Santo Tomás Moro,<sup>7</sup> escrita a comienzos del siglo XVI.

Pese a la belleza del relato, nos ha interesado más editar y publicar aquí una parte de las *Quaestiones politicae*, que Campanella escribe años después para ofrecer una defensa argumentativa de las tesis que, de modo novelado, había presentado en *La Ciudad del Sol*.

Las *Cuestiones Políticas* constituyen una obra de factura típicamente escolástica, una discusión argumentada, con tesis, demostración, objeciones y respuestas a tales objeciones. Son tres esas cuestiones:

1<sup>a</sup>) Si es razonable y útil haber ofrecido ese ideal novelado y utópico de una República comunista, o si, por su carácter quimérico, tal vez irrealizable, es una pérdida de tiempo que aleja de tareas provechosas.

2<sup>a</sup>) Si resulta ajustada a la naturaleza y útil a la sociedad y a los particulares la comunidad de bienes.

3<sup>a</sup>) Si la promiscuidad (comunidad matrimonial) es preferible a la existencia de uniones conyugales particulares.

De esas tres disputaciones, la tercera —en la línea de buena parte del pensamiento comunista tradicional, que no deja de tener ecos y reflejos hasta en el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels— nos ha parecido enteramente desfasada y una mera curiosidad histórica.<sup>8</sup> La primera es un excelente alegato a favor de las utopías: aun suponiendo que el plan que uno traza sea irrealizable por la imperfección del ser humano (al menos su imperfección en la actual situación, cuando el egoísmo y la codicia nos han moldeado, maleado y «desnaturalizado»), aun así valdría la pena formular planes utópicos, porque servirán como acicate para que, en la medida de lo posible, los hombres más lúcidos, menos corruptos, menos ávidos del bien propio

---

<sup>6</sup> Lo traducirá al italiano en 1629.

<sup>7</sup> Tomás Moro (1480-1535), hombre de una cultura enciclopédica y de inmenso talento, llegó a ser canciller del rey Enrique VIII. Sin embargo el rey mandaría decapitarlo años después por haberse negado Moro a aprobar el repudio de la reina Catalina de Aragón y por haberse mantenido fiel a la fe católica, cuando el monarca inglés se embarcó en la creación de la nueva religión anglicana, equidistante entre catolicismo y protestantismo. La *Utopía* de Tomás Moro es la primera defensa del comunismo clara y argumentada (aunque bajo forma novelesca). La Iglesia lo ha canonizado. Véase sobre Tomás Moro: Alistair Fox, *Thomas More. History & Providence*, Oxford: Blackwell, 1982.

<sup>8</sup> Muchas son las razones de esta apreciación, que naturalmente puede estar equivocada. Mas en el presente contexto, no parece irrazonable omitir la discusión de tales puntos.

a expensas del ajeno, se esfuercen por propiciar una mejora de nuestra sociedad que tienda a acercarla, hasta donde se pueda, a ese ideal regulativo, a ese *desideratum*.

Lo que aquí publicamos es la segunda de esas cuestiones, que versa sobre si lo que es (más) conforme con los principios básicos que han de regir un ordenamiento jurídico —o sea, con el derecho natural— es la propiedad privada o la propiedad pública (la comunidad de bienes). Campanella opta por la tesis comunista.

Mucho se ha debatido qué doctrina sobre la propiedad privada sostuvieron los padres de la Iglesia (o sea, aquellos grandes pensadores cristianos de los primeros siglos después de Cristo que no fueron relegados, a título de herejes, de la corriente predominante u ortodoxa).

Campanella, en el trabajo aquí comentado, ofrece de los mismos una lectura bastante literal, a tenor de la cual condenan la propiedad privada como contraria a la ley natural, o sea, a la normativa básica que —con independencia de los promulgamientos del gobernante de turno— está vigente en virtud de la naturaleza misma del ser humano y de las cosas sujetas a ordenamiento jurídico.

Frente a esa lectura, hállese la del P. Ireneo González S.J. En su libro *Philosophia Moralis*<sup>9</sup> el P. Ireneo sostiene que la propiedad privada es de derecho natural. Se las ve y se las desea para conciliar con la doctrina de los Padres de la Iglesia ese punto de vista —favorable a la preservación de los privilegios establecidos.

El propio P. Ireneo González cita, en efecto, textos de varios Padres de la Iglesia, siéndole difícilísimo proponer interpretaciones verosímiles que vayan en el sentido de sus propios deseos.

El P. Ireneo señala que los Padres cuya doctrina al respecto se debate dicen a veces que la propiedad privada es un mal querido por Dios. Mas es dudoso que eso signifique que aprueben la propiedad privada o que vean en su existencia una obligación de derecho natural. Más bien parece plausible que la conciban como un mal (por lo tanto, una transgresión a la ley natural) cuya existencia Dios quiere o tolera como parte que es del conjunto del universo y en aras de que se consumen bienes mayores, como la redención (y así es un mal querido por Dios al igual que lo es el pecado de Adán y la traición de Judas).

Uno de los autores citados por Campanella y por el P. Ireneo González es S. Ambrosio, quien nace hacia 340.<sup>10</sup> S. Ambrosio dice que *por naturaleza todos los bienes son comunes*<sup>11</sup>. La propiedad privada es fruto del pecado y es injusta. San Ambrosio, según lo reconoce D. Ireneo, condena las expresiones como «cosa mía».

---

<sup>9</sup>. En la colección *Philosophiae Scholasticae Summa* (Madrid: BAC, 1957), vol. III n.799, pp.674 ss.

<sup>10</sup>. Posiblemente nació en Tréveris (hoy en Alemania) [que también sería la cuna de Carlos Marx]; era hijo del Prefecto del Pretorio de las Galias —su padre se había convertido al cristianismo cuando hacía estragos la última persecución anticristiana (la de Diocleciano). Fue nombrado obispo de Milán en 374. Es famoso por haber obligado al autocrático emperador Teodosio a pasar bajo las horcas caudinas: Teodosio, enfurecido por un motín de los habitantes de Tesalónica contra sus injustos impuestos, había perpetrado, en represalia, una matanza en masa; S. Ambrosio le prohibió entonces acceder a la Iglesia y le impuso una excomunión hasta que hubo hecho penitencia, se hubo arrepentido y prometió no volver a actuar injusta y cruelmente contra su pueblo. S. Ambrosio muere en 397. Véanse las *Obras* de San Ambrosio, ed. bilingüe en varios tomos, por Manuel Garrido Bonaño, OSB, Madrid: BAC, 1966.

<sup>11</sup>. *natura omnia sunt communia*. (La cita está extraída de su opúsculo *De officiis ministrorum*.)

Otro de los autores que citan tanto Campanella cuanto el P. Ireneo González es S. Juan Crisóstomo. El año de su nacimiento se sitúa entre 344 y 354.<sup>12</sup> En sus Homilías, S. Juan Crisóstomo denuncia a los ricos e insiste en la obligación de practicar la caridad. Denuncia el lujo y la depravación, la injusticia social; estigmatiza la propiedad privada. Preconiza la propiedad común, como la de los monjes, o, en su defecto, una tendencia imperfecta a la misma.

En general, la doctrina de los Padres de la Iglesia parece haber sido la de que la propiedad privada es contraria al derecho natural. No compartieron del todo esa opinión los grandes filósofos escolásticos de la Edad Media, influidos ya por Aristóteles y, sobre todo, comprometidos con los intereses de una Iglesia enriquecida y asociada a la nobleza feudal.

Aun así, no llegan al extremo todavía de sostener que la ley natural demanda la existencia de propiedad privada; más bien juzgan que la permite. Sto. Tomás, en efecto, sostiene (en la parte 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> de la *Suma Teológica*) que la posesión en común de todas las cosas y la libertad (ausencia de servidumbre o esclavitud) son de derecho natural, ya que ni la división de propiedades ni la esclavitud fueron introducidas por la naturaleza, sino inventadas por artificio humano.<sup>13</sup>

Con todo, Sto. Tomás de Aquino<sup>14</sup> da claramente la impresión de pensar que la propiedad común o colectiva es más natural, o sea: que, a falta de un pacto social explícito en sentido opuesto, lo que se da es una propiedad común o colectiva. Así la propiedad privada sería sólo **negativamente** de derecho natural (la ley natural no la prohibiría, ni la impondría, sino que toleraría su existencia, mas sólo en tanto en cuanto hubiera mediado un pacto explícito de renuncia a la propiedad común).

En Campanella parece haber influido otro dominico, Fray Francisco de Vitoria (1492—1546),<sup>15</sup> uno de los más grandes filósofos españoles renacentistas. Vitoria había

---

<sup>12</sup>. Nacido en Antioquía, fue discípulo del «sofista» Libanio (pagano). Muere el 11-11-405. Predicador en Antioquía entre 386 y 397. En 397 es nombrado patriarca de Constantinopla. El emperador Arcadio y la emperatriz Eudoxia lo deponen en 403 y lo destierran a Bitinia, primero de una serie de destierros. Muere en el destierro. Véase Ignacio Oñatibia, *Patrología II: La edad de oro de la literatura patristica griega*, 3<sup>a</sup> ed., Madrid: BAC, 1977, pp. 471ss.

<sup>13</sup>. Sobre la estrecha vinculación, en el pensamiento filosófico tradicional, entre propiedad privada y esclavitud, véase lo dicho más abajo acerca del P. jesuita Manuel Soares.

<sup>14</sup>. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), *Doctor Angélico*, es el más descolante filósofo y teólogo escolástico. Miembro de la orden dominicana o de predicadores, siguió las huellas de su maestro, S. Alberto Magno, pero con cierta independencia. Su espíritu equilibrado y ecléctico lo lleva a ofrecer una síntesis doctrinal equidistante de los extremos, y lo razonable de esa orientación puede que sea lo que ha acabado haciendo de él la figura que más partidarios ha tenido en el campo del pensamiento católico. Prosiguió la labor de S. Alberto de rehabilitación de la filosofía de Aristóteles, y de hecho su propia filosofía es básicamente la del mismo Aristóteles, aunque reelaborada en muchos puntos, desarrollada originalmente en algunos, y adaptada en otros para dar cabida a aportes de otros filósofos. Tras ser vista con recelo por algunas autoridades episcopales e incluso sujeta parcialmente a condena (en la diócesis de París), su doctrina fue pronto asumida por el magisterio eclesiástico e impuesta como oficial, en la Orden de Predicadores primero y en la Iglesia Católica en su conjunto después (aunque siempre han persistido sectores de la Iglesia que han opuesto resistencia a tal oficialización, p.ej. la orden franciscana).

<sup>15</sup>. Véase la edición, a cargo del P. Teófilo Urdániz O.P., de las *Obras* de Fray Francisco de Vitoria, Madrid: BAC, 1950; y del mismo autor dominico «Vitoria y el derecho natural», *Ciencia Tomista* 72 (1947), pp. 229-88. Para Vitoria el hombre es, en cuanto a sus cosas y bienes, más de la República —o sea, de la comunidad— que de sí mismo. Y añade: *patet ex iure naturali —es evidente por el derecho*

afirmado que, con anterioridad y superioridad a cualquier colectividad nacional, hay una comunidad de los seres humanos, una sociedad planetaria que es, colectivamente, la que ha recibido de Dios el don de la Tierra y la posee por derecho propio.<sup>16</sup>

Más o menos la misma doctrina es sostenida por muchos filósofos escolásticos de siglos posteriores, incluido el máximo de los escolásticos españoles del siglo de oro, el jesuita Francisco Suárez, S.J.<sup>17</sup>

Diferente es el parecer del portugués Manuel Soares, otro jesuita de comienzos del siglo XVII (cuando Portugal formaba parte de España), y uno de entre la pléyade de brillantes autores jesuitas de la Universidad de Coimbra (los llamados *conimbricenses*). El texto al respecto del P. Soares, «De lege naturali», viene reproducido en F. Suárez, *De Legibus III* (II 1-12):<sup>18</sup>

Por lo demás, así sucede que la comunidad de bienes es de derecho natural<sup>19</sup> (cap. *Ius naturale*, 1 dist. [I,1,7] (p.245)

Y, por último porque, si la libertad y la comunidad de bienes fueran de derecho natural negativo, o sea por una no-incompatibilidad meramente, seguiríase que no serían más de derecho natural que cualesquiera otras disposiciones de la ley humana.<sup>20</sup> (cap. *Erit autem lex*, ibi *secundum naturam*, 4 dist. [I 4, 2]); lo cual, sin embargo, parece absurdo y es contrario a la doctrina de San Isidoro (in cap. *Ius naturale*, 1 dist.).<sup>21</sup> (P.246)

Sin embargo, el P. Manuel Soares no se atreve a sostener abiertamente que el establecimiento de la propiedad privada constituya un crimen que desafíe frontalmente la ley natural promulgada por Dios e inscrita de manera innata en el corazón de cada hombre. Solventa la dificultad acudiendo a un distingo usual en la escolástica: el que opone: (1º) los principios de la ley natural, que serían los preceptos cuya obligatoriedad es inmediatamente evidente, sin necesidad de demostración; y (2º) las conclusiones que se infieren de tales principios, las cuales también son vinculantes u obligatorias, mas no con la misma evidencia.

---

*natural*. De ahí que sea razonable atribuirle la tesis de que la propiedad común es más conforme con el derecho natural que la privada; ésta sólo puede ser lícita bajo supuestos y circunstancias especiales, y mediante un pacto que cumpla determinadas condiciones.

<sup>16</sup>. La idea de que la Tierra es patrimonio colectivo indivisible e inalienable de la humanidad, central en el pensamiento del máximo pensador comunista del siglo XVII, el *true levellor* inglés Gerrard Winstaley, tiene hondas raíces. Vitoria se acerca a esa tesis, si bien no sostiene la indivisibilidad o inalienabilidad. Seguidor bastante fiel de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino, piensa que, aunque lo más natural es la propiedad colectiva de la humanidad sobre el Planeta como un todo, es lícita la división siempre que medie un pacto al efecto que sea equitativo y libre, no forzado por la coacción. (Acercas del pensamiento comunista de Gerrard Winstanley véase el libro de Timothy Kenyon, *Utopian commonism and political thought in Early Modern England*, Londres: Pinter publishers, 1989.)

<sup>17</sup>. Para Francisco Suárez (*De Legibus* 1, 16, 7, 5-10) la ley natural permite, mas no prescribe, la propiedad privada.

<sup>18</sup>. Madrid: CSIC, ed. Crítica bilingüe de L. Pereña et al., 1973, serie *Corpus Hispanorum de Pace*. Esta edición, que es la que citamos aquí, remite a la Biblioteca Universitaria de Coimbra, ms. 2780, f. 165-174.

<sup>19</sup>. *Sic alias communio rerum est iuris naturalis*.

<sup>20</sup>. *Tum denique quia si libertas et rerum communio forent iuris naturalis negativi seu per non repugnantiam, sequeretur non magis haec esse iuris naturalis quam omnia quaecumque per leges humanas constituuntur*.

<sup>21</sup>. *quod tamen videtur absurdum et contra Isidorum*.

Esas conclusiones sólo serían de derecho natural *per accidens* (o sea, accidental o indirectamente). Y entre ellas estaría el precepto que impone la comunidad de bienes, al paso que los principios —los preceptos directos, que no necesitan demostración o inferencia— son normas generalísimas, como la de que ha de hacerse el bien y evitarse el mal:

En cambio, las conclusiones de los principios no son de derecho natural sino *per accidens*, a saber en tanto en cuanto se deducen de los propios principios como consecuencias necesarias.<sup>22</sup>

...

Sentado esto, solvéntase la dificultad más arriba considerada. En efecto, la libertad y la comunidad de bienes, aun siendo de derecho natural preceptivo, no son, sin embargo, primeros principios, sino más bien conclusiones de los mismos... Y ésta parece ser la solución común.<sup>23</sup> (p. 247)

Hemos visto que el P. Soares asocia la cuestión de la comunidad de bienes con la de la libertad, o sea la condición de no ser esclavo; pone a ambas cuestiones en el mismo plano. Hoy los apologistas del sistema establecido (orden o desorden, según se mire) han conseguido separar ambas cuestiones, haciendo aparecer ante los ojos de mucha gente la propiedad privada como algo natural, o razonable, acorde con la naturaleza misma del orden social; la propiedad común o colectiva sería, así, contraria a ese orden, o en el mejor de los casos no más conforme que la privada con la finalidad misma del orden social. La esclavitud sí que sería, en cambio, contraria al orden natural de cosas en una sociedad humana.

Sin embargo, hasta, por lo menos, el siglo XVII no fue así. Percibíase la similitud, la equiparabilidad entre propiedad privada y esclavitud; en ambas se veía, por igual, instituciones que —al menos a primera vista— resultaban aberrantes, chocantes, injustas, que requerían justificación; y que resultaban aberrantes por el mismo motivo, a saber: porque imponían —sin base ninguna en la naturaleza de las cosas ni en la de los individuos involucrados— discriminaciones, en beneficio de unos y en detrimento de otros.

Cierto que Aristóteles —de entre los filósofos antiguos— se decantó por la justicia natural de la propiedad privada; pero hasta los escolásticos que más quieren seguir su doctrina —como Sto. Tomás de Aquino— discrepan de él en este punto, y a lo sumo sostienen que la propiedad privada es de derecho natural negativamente (o sea —según lo hemos visto ya—, que el derecho natural consiente o tolera esa institución, con tal de que medie un consentimiento unánime de los miembros de la sociedad). Propiedad privada y sujeción a la esclavitud son, ambas, vistas como males, cuya existencia ha de derivarse de imperfecciones del ser humano bajo determinadas circunstancias, y, así, como desviaciones respecto del orden natural según se daba o se daría de no ser por esas circunstancias.

Hoy nadie defiende ya la esclavitud. Mas no se recuerdan apenas los tiempos en los que la injusticia de la propiedad privada era tan obvia y palmaria como la esclavitud. Hemos ganado, sí, en que no hay esclavitud, y también en que, si vemos que una institución es injusta, no nos conformamos fácilmente con que se preserve su existencia. Hemos perdido en lo tocante a la sabia y certera apreciación de los escolásticos de que, por igual, la propiedad privada y la arbitraria privación de libertad de unos hombres a favor de otros constituyen discriminaciones injustas que perjudican y lesionan a unos seres humanos, privilegiando a otros.

<sup>22</sup>. *contra vero conclusiones principiorum non sunt iuris naturalis nisi per accidens, in quantum scilicet ab iisdem principiis per necessarias consequentias deducuntur (ex resolutis in dicto corollario proximo).*

<sup>23</sup>. *Hoc praemisso solvitur difficultas supra proposita. Libertas namque et communio rerum licet sint iuris naturalis praeceptivi, non tamen sunt prima principia sed potius eorum conclusiones... Et tandem haec videtur communis solutio.*

Podría creerse que quedaron sepultadas en el olvido y en la ineficacia todas esas disquisiciones de los escolásticos acerca de si la propiedad privada es o no compatible con la ley natural. No es así. Baste con citar el siguiente pasaje de uno de los más influyentes teóricos del derecho contemporáneos, Hans Kelsen:<sup>24</sup>

... el mismo derecho natural ha sido invocado para demostrar que la propiedad privada es contraria a la naturaleza, y que ella es la fuente de todos los males sociales. Tal es la tesis de una obra publicada sin nombre de autor, que apareció en París en 1755 con el título de *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois* (publicada por E. Dolléans, París, 1910) ... Considerada como el evangelio del socialismo durante el siglo XVIII, Babeuf, jefe de un movimiento comunista durante la revolución francesa, la cita frecuentemente. Muchas de sus ideas han sido desarrolladas, más tarde, por Fourier y otros teóricos comunistas.<sup>25</sup>

El *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu*<sup>26</sup> fue obra de Morelly, aunque se atribuyó, inicial y equivocadamente, a Diderot. Morelly, nacido en Vitry-le-Français, había escrito en 1753 su novela alegórica *Naufrage des îles flottantes ou La Basiliade du célèbre Pilpaiï*, la cual continúa las utopías comunistas de Moro y Campanella. Fue para contestar a las críticas a que dio lugar esa novela por lo que escribió el recién citado *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*. Sostiene que Dios ha hecho al hombre de naturaleza social y le ha dado la Tierra como un fondo indivisible.<sup>27</sup> La sociedad ha establecido la propiedad privada, causa del vicio fundamental de la avaricia, de la cual derivan todos los demás: la fatuidad, la vanidad, el orgullo, la ambición, la hipocresía, etc. La propiedad es, pues, la causa de todos los males.

Morelly propone una sociedad comunista donde: 1º) nada pertenece a nadie particularmente ni en propiedad excepto las cosas de uso actual para las necesidades; 2º) cada ciudadano es hombre público, mantenido y ocupado por cuenta de la comunidad; 3º) cada ciudadano contribuye a la utilidad pública en la medida de sus fuerzas, talento y edad (quedando eximidos de la obligación de trabajar los viejos, los inválidos y los niños).

Con la vida en común se desarrollarán los sentimientos de sociabilidad y benevolencia, evitando los vicios y crímenes basados en el egoísmo.

---

<sup>24</sup>. *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires: Editorial Universitaria, 28ª ed., 1994, págª 112.

<sup>25</sup>. François-Noël Babeuf tomó el nombre de pila de 'Graco' en el tiempo de la Revolución francesa —en conmemoración de los hermanos Tiberio y Cayo Graco (quienes en la Roma antigua habían encabezado una lucha por la promulgación de leyes agrarias, que significaran alguna redistribución de bienes para paliar las desigualdades sociales). Había nacido en San Quintín (en Picardía, en el Norte de Francia) en 1760. Jugó, siendo muy joven, un papel de cierta importancia en diversos episodios de la Revolución francesa. Sentenciado a muerte en mayo 1797, bajo acusación de complot —habiéndose formado una liga secreta (la «conspiración de los iguales») que abogaba por la abolición de la propiedad privada—, se apuñaló, pero su cadáver fue guillotinado por el orden del Directorio. Sus discípulos siguieron en contacto, transmitiendo sus enseñanzas y sus proyectos, y legándolos a las generaciones posteriores; el principal de ellos, Philippe Buonarroti, escribió la *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, libro publicado en 1828 (reeditado en 1957 por las Éditions Sociales de París, en la colección «Les classiques du peuple»); la obra de Buonarroti influyó decisivamente en las ligas comunistas de 1830 y en el comunismo posterior: Marx la lee en 1842, y para Blanqui es la lectura decisiva. Muchas veces redescubierto, es justo ver en Babeuf a un gran revolucionario y un descolante pensador. Véanse: R.B. Rose, *Gracchus Babeuf*, Stanford: Stanford University Press, 1978; Babeuf, *Textes choisis*, con introducción y notas de Claude Mazauric, París: Éditions Sociales, 1965 (colección «Les classiques du peuple»); Claude Mazauric, *Babeuf et la conspiration pour l'égalité*, París: Éditions Sociales, 1962.

<sup>26</sup>. Amsterdam: 1755; reeditado en Éditions Sociales: les classiques du peuple, París, 1954.

<sup>27</sup>. Véase lo dicho más arriba (en la nota 15) sobre la tesis de Fray Francisco de Vitoria y lo dicho más abajo sobre el pasaje de de San Ambrosio citado por Campanella.

En su opúsculo *Del socialismo utópico al socialismo científico* Federico Engels se refiere en términos globales y vagos a los precursores del comunismo moderno: los anabaptistas y Thomas Münzer en el siglo XVI;<sup>28</sup> las utopías renacentistas (alusiones a Tomás Moro y Campanella, a quienes no cita nominalmente); tendencia de los «levellers» en la revolución inglesa del siglo XVII;<sup>29</sup> y, en el siglo XVIII, las teorías comunistas de Morelly y Mably. Sin embargo, al hablar de éstos últimos sólo parece referirse a la de Mably (a su comunismo ascético-espartano). Luego vienen Saint Simon, Fourier y Owen, sin duda mejor conocidos del lector de estas páginas.

Morelly influyó decisivamente en Graco Babeuf,<sup>30</sup> a quien cita expresamente el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels como precursor inmediato de su propio comunismo proletario revolucionario. De Babeuf arranca una línea de transmisión ininterrumpida que lleva no sólo a Marx sino a todas las corrientes del comunismo radical del siglo XIX —como la de Louis Auguste Blanqui en Francia; a su vez, el comunismo revolucionario de Blanqui, a juicio de algunos autores, no ha dejado de influir en Llenin y, por él, en el comunismo del siglo XIX (la Internacional comunista, primero, y los partidos comunistas contemporáneos, después).

Mas, volviendo al tiempo de la Revolución francesa de fines del siglo XVIII, las discusiones sobre si el derecho natural es o no compatible con la propiedad privada también influyeron parcialmente hasta en el propio pensamiento predominante de la revolución, pese al carácter burgués de la misma. Así, el artículo primero de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 afirma:

Los hombres nacen, y siguen siendo, libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden basarse más que en la utilidad pública.<sup>31</sup>

Esta tesis de la Asamblea Nacional Constituyente de 1789 vuelve a la idea de que la propiedad privada es negativamente de derecho natural. Del mismo modo que, como los hombres nacen libres, la condición de esclavo (que la Asamblea Nacional no suprime) es una institución social que sólo podría (supuestamente) justificarse si, y cuando, lo requiriese la utilidad pública, exactamente del mismo modo, al nacer los hombres iguales en derechos —una igualdad de derechos que conservan durante su vida—, no es verdad que el uno nazca con derecho a poseer esto y el otro no; o que éste nazca con la obligación de no disfrutar de los frutos de este predio, y aquel nazca sin esa obligación. De suyo, y a falta de un pacto social que divida la propiedad común —con el consentimiento de **todos** los interesados—, lo que establece el derecho natural es la propiedad colectiva.

Ya hemos visto cómo algunos pensadores escolásticos (Soares, Campanella, y en pos de ellos Morelly) se habían distanciado de esa tesis para abrazar otra más radical, que es la de que la propiedad privada es contraria al derecho natural.

<sup>28</sup>. Véase la nota 4, más arriba.

<sup>29</sup>. En realidad los *levellers* o niveladores no eran comunistas; sí lo eran los *true levellers* o verdaderos niveladores, ala radical del movimiento revolucionario inglés del siglo XVII, encabezado por Gerrard Winstanley —cuya inmensamente valiosa aportación a la historia del pensamiento humano será debidamente reconocida algún día; sobre Winstanley véase lo dicho más arriba, en la nota 15.

<sup>30</sup>. Véase más arriba, nota 24. Hay que señalar, sin embargo, que Babeuf todavía creía, equivocadamente, que el escrito de Morelly era de Diderot.

<sup>31</sup>. *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité publique.*

Sin embargo, a pesar de su timidez, es importantísima la tesis de los revolucionarios franceses de 1789 de que la propiedad privada es sólo negativamente de derecho natural y que lo que el derecho natural establece de suyo —a falta de un pacto en sentido inverso— es la propiedad común. Porque basta incluso con esa tesis para hacer ver cuán difícil es que sea legítima la propiedad privada realmente vigente. Si, antes de la división de bienes, la Tierra es posesión común, colectiva, de la familia humana, de la sociedad, se requerirá, para escindir ese fondo común, el consentimiento de todos. Y (aunque estamos hablando de desarrollos hipotéticos y no describiendo sucesos reales) es enteramente inverosímil que se dé nunca tal consentimiento. Siendo así, la división del fondo común perpetrada por unos en beneficio propio y en perjuicio de los demás es, lisa y llanamente, un despojo, un robo.

La tesis de los constituyentes de 1789 es revolucionaria porque presupone que, lejos de que la propiedad sea una realidad anterior al presunto e hipotético «pacto social» que instaaura el poder público estatal, es, por el contrario, éste último el que impone una división del bien común, estableciendo desigualdades de títulos de propiedad por mor de la utilidad pública. Aceptada esa tesis, basta con probar que tales desigualdades no benefician a la utilidad pública (o incluso que una modificación del reparto de propiedades es provechosa para tal utilidad pública) para que sea lícito al poder político promulgar leyes que anulen supuestos derechos de los propietarios o de algunos o muchos de ellos (al paso que, según la doctrina usual de los adalides de la validez de la propiedad privada en virtud del derecho natural, la situación de propietario de un individuo sería anterior y jurídicamente superior a su condición de súbdito del poder, y éste estaría constreñido a respetarla, salvo a lo sumo en casos excepcionales de expropiaciones inevitables).

El ala radical de la revolución francesa —los jacobinos del año II (del 27-07-1793 al 28-07-1794), Saint-Just, Robespierre— definen la propiedad como aquello que el poder político, en aras del bien común, asigna a cada ciudadano; con lo cual el respeto a la propiedad privada es el principio de dar lo que uno dé, y no dar lo que uno no dé (así pues, una vacua tautología).

Babeuf y Buonarroti irán más lejos. ¡Acábase la propiedad privada! ¡Que las fábricas, los campos y las demás instalaciones de producción y de distribución se hagan propiedad pública y sean administradas eficazmente por el poder político en beneficio de la sociedad!<sup>32</sup> Sólo la propiedad común es compatible con el derecho natural (al que Babeuf llama también ‘derecho primitivo’), porque, con anterioridad a cualquier pacto, el hombre tiene derecho a tanta felicidad cuanta pueda alcanzar cualquier otro hombre, tiene derecho a la igualdad perfecta, y ese derecho no puede venir lícitamente conculcado o transgredido por ninguna disposición positiva de la autoridad, por ningún convenio o pacto; ya que, en efecto, el fin de la sociedad —y por tanto el de cualquier hipotético pacto social— es la felicidad común, la felicidad por igual de todos.

---

<sup>32</sup>. Véase el «Manifiesto de los plebeyos», en Babeuf, *Textes chosis*, con introducción y notas de Claude Mazauric, París: Éditions Sociales, 1965 (colección «Les classiques du peuple»), pp. 204ss.

# ESTUDIO INTRODUCTORIO

## al *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

### §1.— La evolución de las ideas comunistas hasta Marx y Engels

El comunismo no fue inventado por Marx y Engels. ‘Comunismo’ sólo significa una cosa: abolición de la propiedad privada, o sea establecer una organización de la sociedad en la que todo es, colectivamente, de todos. Esa doctrina tiene una larguísima historia. Ha sido atribuida a dos de los mayores filósofos de la Antigüedad: Platón y Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica.<sup>2</sup>

En el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media, varios de los principales Padres de la Iglesia Cristiana (como San Ambrosio, S. Jerónimo, S. Juan Crisóstomo) estigmatizaron a la propiedad privada y recomendaron una vida en la que todos los bienes serían poseídos en común.

En la religión musulmana también hubo pensadores que abogaron por el comunismo en la Edad Media; p.ej.,<sup>3</sup> Muhammad Ibn Masarra, nacido el año 883 en la Córdoba del Califato, según el cual la posesión de bienes es un estorbo para la perfección y sólo se debe poseer lo indispensable para el sustento. Su discípulo Ismáil quiso hacer obligatoria para todos los hombres esa prohibición de la propiedad, afirmando: «todas las cosas que se poseen en este mundo son ilícitas y, por consiguiente, en lo que se refiere a la licitud de la propiedad no hay diferencia alguna entre los bienes adquiridos por el trabajo, el comercio o la herencia, y los bienes obtenidos por medios violentos, salteando caminos, y esto porque lo único que a todo musulmán le es lícito poseer es el sustento cotidiano».

Sin embargo, hay que esperar al Renacimiento para que el comunismo se convierta en una doctrina fuerte y socialmente activa. Una cierta orientación comunista puede percibirse, más o menos, en varias de las luchas revolucionarias antifeudales de fines del siglo XIV y comienzos del XV (el ala radical de los *lollardos* en Inglaterra, la *Jacquerie* en Francia, la revolución husita en Bohemia, etc.) Directamente sólo se pedía la libertad de los siervos y el fin de la opresión feudal, mas la radicalización de la lucha, al ser cruelmente reprimida, dio lugar a reivindicaciones que vagamente apuntaban a algo más, a la supresión de toda apropiación privada. En realidad, toda la tradición del pensamiento estaba de acuerdo en que

---

<sup>1</sup>. Escrito en agosto de 1997 y desplegado desde entonces en las págs<sup>as</sup> electrónicas de **ESPAÑA ROJA**.

<sup>2</sup>. Aunque en el primer caso no está del todo claro si su propuesta incluía o no el mantenimiento de propiedad privada para una clase de la sociedad —ciertamente no para la clase dirigente, que no sería hereditaria y que no poseería nada—; y en el segundo caso, los fragmentos que quedan de su obra son demasiado pequeños para legitimar interpretaciones que vayan más allá de la mera conjetura; desde luego aboga por una República universal en la que no haya esclavitud ni dinero.

<sup>3</sup>. Véase el Editorial del número 1 de **España Roja**. Los datos están tomados de un libro de Miguel Cruz Hernández —nuestro gran historiador de la filosofía árabe en general e hispano-islámica en particular—, a saber: *La filosofía árabe*, Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1963, pág<sup>a</sup> 152.

tanta base había para que unos hombres nacieran libres y otros esclavos como para que unos hombres nacieran con derecho a poseer esto y los otros nacieran sin ese derecho. (Lo que pasa es que la mayor parte de los pensadores creían que ambas discriminaciones eran justas, al menos en la situación actual del género humano.)

Y así llegamos al siglo XVI. Los anhelos del siglo anterior, vagamente formulados, hallan ahora expresión decidida e inequívoca: de un lado, en la pluma de una de las grandes cabezas de la época, Tomás Moro (1480-1535) —hombre de una cultura enciclopédica y de inmenso talento, quien llegó a ser canciller del rey Enrique VIII—,<sup>4</sup> cuya *Utopía* es la primera defensa del comunismo clara y argumentada (aunque bajo forma novelesca);<sup>5</sup> de otro, en la predicación de Tomás Münzer (1490-1525), el único de los grandes reformadores cristianos que llamó a la lucha armada contra los ricos depravados y malvados, apóstol de un movimiento de protesta —los anabaptistas, si bien el propio Münzer no se adhirió a todas las doctrinas de los anabaptistas— que fue feroz y salvajemente reprimido por las clases dominantes, pero que llegó por primera vez a ejercer de hecho, aunque efímeramente, el poder en algunos pequeños territorios, entre ellos —diez años después de la ejecución de Münzer— la ciudad de Münster.<sup>6</sup>

Los monarcas aplastaron el comunismo anabaptista (residuos del cual aún perviven) quemando en la hoguera a sus seguidores, lisiéndolos, torturándolos hasta la muerte, matando a sus familias, incendiando sus chozas, aterrorizando a la población pobre. Mas cabe decir que desde ese momento hasta el presente ya no se ha podido desarraigar nunca la idea del comunismo, y que ésta ha seguido teniendo partidarios.

A comienzos del siglo XVII es el italiano Tomás Campanella (1568-1639) quien retoma esa antorcha con su nueva propuesta comunista, que expone en varios escritos, entre ellos su novela *La ciudad del sol*.<sup>7</sup>

En la segunda mitad del siglo XVII el revolucionario inglés Gerrard Winstaley, líder de los *true levellers* (*verdaderos niveladores*) defiende ya una propuesta comunista realistamente elaborada y que de hecho ejerció una significativa influencia en algunos acontecimientos de la revolución inglesa.<sup>8</sup>

En el siglo XVIII se intensifica el movimiento de ideas que propone el establecimiento de la propiedad común en lugar de la privada. En los decenios que preceden a la revolución francesa tenemos las propuestas de Mably<sup>9</sup> y Morelly; éste último escribe el *Code de la Nature*

---

<sup>4</sup>. Años después el rey mandaría decapitar a Tomás Moro por haberse negado éste a aprobar el repudio de la reina Catalina de Aragón.

<sup>5</sup>. Véase sobre Tomás Moro: Alistair Fox, *Thomas More. History & Providence*, Oxford: Blackwell, 1982.

<sup>6</sup>. Véase Walter Nigg, *The Heretics*, ed. y trad. Por Richard & Clara Winston, Nueva York: Dorset, 1962, pp. 309ss.

<sup>7</sup>. Véase el Estudio Introductorio al opúsculo de Fray Tomás Campanella «Alegato a Favor de la Comunidad de Bienes», electrónicamente publicado por **España Roja**.

<sup>8</sup>. Acerca del pensamiento comunista de Gerrard Winstanley véase el libro de Timothy Kenyon, *Utopian communism and political thought in Early Modern England*, Londres: Pinter publishers, 1989.

<sup>9</sup>. Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785) era hermano mayor del famoso filosofastro Condillac (cuyo «sensualismo» —una variedad vulgar del empirismo de Locke— fue influyentísimo en Francia, inspirando la escuela de los «ideólogos», la cual, tras reinar en la Universidad gala durante luengos decenios, ha pasado sin gloria a los anaqueles polvorientos de la historia de la filosofía). Mably, sacerdote católico, fue un tratadista de cuestiones jurídicas y políticas. Su pensamiento fue evolucionando desde el

*ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu*<sup>10</sup> —que se atribuyó, inicial y equivocadamente, a Diderot. Morelly, nacido en Vitry-le-Français, había escrito en 1753 su novela alegórica *Naufrage des îles flottantes ou La Basiliade du célèbre Pilpaiï*, la cual continúa las utopías comunistas de Moro y Campanella.

Y así llegamos, con la revolución francesa, al fundador del comunismo moderno: François-Noël Babeuf, el cual tomó el nombre de pila de ‘Graco’ —en conmemoración de los hermanos Tiberio y Cayo Graco (quienes en la Roma antigua habían encabezado una lucha por la promulgación de leyes agrarias, que significaran alguna redistribución de bienes para paliar las desigualdades sociales). Había nacido en San Quintín (en Picardía, en el Norte de Francia) en 1760. Jugó, siendo muy joven, un papel de cierta importancia en diversos episodios de la Revolución francesa. Sentenciado a muerte en mayo 1797, bajo acusación de complot —habiendo formado una liga secreta (la «conspiración de los iguales») que abogaba por la abolición de la propiedad privada—, se apuñaló, pero su cadáver fue guillotinado por el orden del Directorio. Sus discípulos siguieron en contacto, transmitiendo sus enseñanzas y sus proyectos, y legándolos a las generaciones posteriores; el principal de ellos, Philippe Buonarroti, escribió la *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, libro publicado en 1828;<sup>11</sup> la obra de Buonarroti influyó decisivamente en las ligas comunistas de 1830 y en el comunismo posterior: Marx la lee en 1842. Babeuf es un gran revolucionario y un descollante pensador.<sup>12</sup>

Toda esa serie de precedentes producen una eclosión del movimiento comunista —a la vez como corriente de pensamiento y como tendencia socialmente activa e influyente— en 1830 y años sucesivos. Se ha descubierto lo que se llamó ‘la cuestión social’. En 1830 —véase más abajo— es derrocado el trono de Carlos X en Francia, y en la lucha popular de las barricadas parisinas ya están presentes los comunistas.

La ebullición de ideas y tendencias comunistas en ese tiempo es frecuentemente desconocida hoy. Algunos de esos movimientos son de carácter religioso, encabezados por predicadores cristianos disidentes, sobre todo en Alemania e Inglaterra. En Francia la tendencia es más secularizada. Unos preconizan la formación de pequeñas comunidades sin propiedad

---

monarquismo absoluto hasta unos planteamientos acerca de los deberes y derechos del ciudadano que anticipan las ideas inspiradoras de la revolución francesa. Su principal obra, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (1768), propone —frente a las teorías en boga de los *fisiócratas*— un retorno a ciertos modelos de la Antigüedad, según los imaginaba él —en términos idílicamente novelados—, especialmente Esparta. Todo su pensamiento es de orientación espiritualista, antimaterialista, y por lo tanto antihedonista: frente a la exaltación dieciochesca del placer, preconiza la austeridad, incluso la pobreza. Su comunismo es, así, la prédica de una felicidad a través del altruismo y de la renuncia a las riquezas, colectivas o individuales. Se opone al desarrollo de la industria y del comercio y propone volver paulatinamente a un género de vida primitivo basado en la caza y en una agricultura rudimentaria. Habrá que cerrar museos, academias y teatros. Es difícil saber cuánto de todo eso lo dijo por mor de llevarles la contraria a los «ilustrados» del Siglo de las Luces. En cualquier caso, ninguna otra doctrina comunista ha sido tan poco atractiva como la suya. Si hubiéramos de imaginar una base ideológica para el movimiento de los «khmeres rouges» de Pol Pot, tal base podría ser el pensamiento de Mably.

<sup>10</sup>. Amsterdam: 1755; reeditado en Éditions Sociales: les classiques du peuple, Paris, 1954.

<sup>11</sup>. Reeditado en 1957 por las Éditions Sociales de París, en la colección «Les classiques du peuple».

<sup>12</sup>. Véanse: R.B. Rose, *Gracchus Babeuf*, Stanford: Stanford University Press, 1978; Babeuf, *Textes choisis*, con introducción y notas de Claude Mazauric, París: Éditions Sociales, 1965 (colección «Les classiques du peuple»); Claude Mazauric, *Babeuf et la conspiration pour l'égalité*, París: Éditions Sociales, 1962.

privada; otros creen que es menester la participación en la lucha política para cambiar el poder y establecer así condiciones que hagan viable la abolición de esa propiedad privada.

En Francia hay numerosos adeptos del comunismo o abolición de la propiedad privada como único medio de solucionar la «cuestión social» en el período de los años 30, 40 y 50 del siglo XIX están Teodoro Dézamy (1808-50), Ricardo Lahautière (1813-82), Luis-Augusto Blanqui (1805-81) y la escritora Georges Sand, nacida en 1804.<sup>13</sup> Al estallar la última revolución francesa, la de febrero de 1848, Georges Sand pasa a jugar un papel política y propagandísticamente importante: con su colaboración el *Bulletin de la République*, que salía un día sí y otro no, publicó una serie de artículos de orientación claramente comunista —desarrollando temas muy similares a los que unos meses antes habían tratado Marx y Engels en el *Manifiesto*.<sup>14</sup> La lucha popular fue derrotada y se instauró el Segundo Imperio bonapartista.<sup>15</sup>

En Alemania había, antes de que Marx y Engels empezaran a sentir simpatía por las ideas comunistas, un pujante movimiento comunista, uno de cuyos adalides era Guillermo Weitling (1808-71), un obrero autodidacta que participó en la ciudad de Leipzig en el movimiento revolucionario (fracasado) de 1830 contra la dinastía allí reinante (los Sajonia-Coburgo).<sup>16</sup> Concibe al comunismo como el auténtico cristianismo exento de falsificaciones. Jugó el papel preponderante en la fundación de la Liga de los Justos (luego llamada Liga de los Comunistas).<sup>17</sup>

Toda esa historia del comunismo hasta el mismo tiempo en el que Marx y Engels van a escribir su *Manifiesto Comunista* nos muestra cómo, lejos de que la idea de una sociedad comunista surja de la nada en los cerebros de los dos pensadores alemanes decimonónicos, es una vieja concepción, que ha ido gestándose, lentamente al principio, y que luego ha ido floreciendo y atrayendo multitud de adeptos. Marx y Engels son dos de esos adeptos. Su doctrina, su versión particular del comunismo, es una de entre un amplísimo abanico de propuestas; no es, no tiene por qué ser, «la» doctrina oficial del comunismo, ni la última doctrina comunista. Ni —salvo que eso se demuestre con argumentos, caso por caso— hay por

---

<sup>13</sup>. Su verdadero nombre era 'Lucile-Amandine Dupin'; era baronesa Dudevant por matrimonio. En el libro de Jacqueline Russ *Le socialisme utopique français* (París: Bordas, 1987), hay (pág<sup>a</sup> 157) una mención de pasada a Georges Sand como una saint-simoniana. Verdad es que Georges Sand se entusiasmó en un momento por la obra de Saint-Simon, pero luego practicó una propaganda comunista y abogó por la acción política a favor del establecimiento de una organización comunista de la sociedad, yendo en todo muchísimo más lejos que Saint-Simon.

<sup>14</sup>. El decimosexto *Bulletin* hizo un llamado a la rebelión; en él, Georges Sand (en un artículo no firmado) auguraba una resistencia obrera a un gobierno que no quisiera implementar reformas sociales. Sin embargo, las clases acaudaladas agitaron a la gente atrasada e ignorante al grito de «¡Mueran los Comunistas!».

<sup>15</sup>. Georges Sand moriría en mayo de 1876, habiendo ya abandonado las ideas comunistas que inspiraron su obra literaria en torno a 1835-1850.

<sup>16</sup>. Ramas de esa dinastía son las actuales casas reinantes en Inglaterra y en Bélgica.

<sup>17</sup>. Más tarde, Marx y Engels, junto con otros comunistas, se pelearon con Weitling. Las ideas y actitudes de éste reflejaban el período del romanticismo, mientras que hacia 1850 empieza a cobrar hegemonía una nueva mentalidad poco o nada romántica, una mentalidad impregnada de positivismo y científicismo, con dosis de pragmatismo, con un discurso carente de tonalidades religiosas o sentimentales. Frente al panteísmo de la generación anterior, se profesa ahora el ateísmo. Marx y Engels encuadraban bien en esa nueva actitud y contribuyeron a arrinconar a un Weitling que encarnaba demasiado el espíritu del comunismo romántico de la generación precedente.

qué considerarla como forzosamente mejor en todo que cualquiera de las demás doctrinas de la misma familia.



§2.— **Frente al comunismo moralista, el comunismo científico (un pronóstico basado en el estudio de la realidad)**

Marx y Engels, en su *Manifiesto Comunista*, exponen claramente lo que juzgan —en parte con razón y en parte no— que constituye su aporte original: lejos de meramente proponer a la sociedad una forma de organización de la misma sin propiedad privada, para que luego se busquen los medios de implementar la propuesta, lejos de eso, analizar lo que realmente sucede, desentrañar la marcha objetiva e inevitable del proceso histórico real, la cual se ve que conduce inexorablemente al establecimiento de una sociedad comunista; no porque el plan o proyecto de tal sociedad sea bonito, cautivante o risueño, no porque una sociedad con propiedad privada sea odiosa y moralmente rechazable, sino porque la historia se mueve según leyes objetivas necesarias por encima de la voluntad de los individuos, y esas leyes determinan la lucha de clases, y en el estadio de la sociedad capitalista las leyes de la lucha de clases acarrearán ineluctablemente el triunfo de la clase más numerosa, el proletariado, y la derrota de la clase dominante, y menos numerosa, la burguesía.

Pero, en la doctrina de Marx y Engels —tal como viene expuesta en el *Manifiesto Comunista* y tal como será desarrollada en obras posteriores—, lo que hace inevitable la victoria del proletariado no es el número de sus miembros, sino el hecho de que el proletariado está interesado en establecer un sistema socio-económico, el comunismo, que es el único que, en el actual estadio de desarrollo de las fuerzas productivas, es compatible con el mantenimiento y la ulterior expansión de esas fuerzas productivas; por lo tanto sólo el comunismo puede seguir aumentando la satisfacción de las necesidades humanas, el bienestar material y cultural.

Así, se ha llegado en 1848 a una situación en la que, o se perpetúa el poder de la burguesía y la sociedad entra en declive económico, o bien se instaura un poder del proletariado orientado hacia el comunismo, y se va adelante en el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas y, por consiguiente, en la satisfacción de nuevas necesidades humanas de vivir mejor, tener más recursos tanto para la vida material en sentido estrecho cuanto para la vida cultural en sus diversas facetas.

Mas hay —según Marx y Engels— una ley necesaria e inevitable de la historia humana, y es que la humanidad no puede dejar de avanzar, no puede pararse ni retroceder. Por lo tanto, está asegurado —dadas esas premisas— que triunfará el comunismo.

No es menester ninguna prédica a favor del comunismo; no hace falta pintarlo con hermosos colores o recomendarlo. Eso no sirve de nada, ni sirvió de nada que algún pensador aislado del pasado se dedicara a ese afán. Lo único que hay que hacer es percatarse de que la marcha real, objetiva, de la historia es esa que acabamos de señalar, y mostrar a todo el mundo los resultados de tal descubrimiento —que es un hallazgo científico.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>. Ya en la *Ideología Alemana* (1845-46) dicen Marx y Engels: «Los comunistas no predicán en absoluto una moralidad» y también «El comunismo no es para nosotros un estado de cosas que haya que establecer, un ideal al que haya que ajustar la realidad; llamamos 'comunismo' al movimiento real de abolición del presente estado de cosas». En el Prefacio a la 1ª edición del *Capital* dice Marx que la divulgación de sus descubrimientos no puede barrer de un plumazo la situación social existente; que lo único que puede hacer es abreviar y hacer menos doloroso el parto de la nueva sociedad. Verdad es, sin embargo, que abundan también en la pluma de Marx calificativos que conllevan implícitos juicios de valor; y más todavía en sus escritos tardíos. En el *Capital* se relata la acumulación primitiva del capital

Nótese bien que lo que Marx y Engels creen haber descubierto no es que, antes o después, el proletariado acabará derrotando a la burguesía e instaurando una sociedad comunista. Eso sería una visión profética, y no creían estar dotados del don del vaticinio. No, ellos no pretenden tener una oracular bola de cristal, y lo que anuncian no es eso. Lo que creen haber encontrado es que ya en ese momento, ya en 1848, están estallando las costuras de la sociedad, que ya está en marcha el proceso de derrocamiento del orden burgués —y nótese que escriben poco antes (pero al fin y al cabo antes) de la revolución de febrero de 1848 que sacudirá al mundo. Está en marcha porque ya, en ese tiempo, el desarrollo enorme de las fuerzas productivas ha desbordado lo compatible con la preservación de las relaciones de producción capitalistas.

Claro que no excluyen un proceso más o menos largo de transición, una serie de revoluciones. No creen en una única revolución brusca y simultánea por doquier. Mas lo que no es compatible con la doctrina que exponen en esta su primera gran obra es que sigan decenios de estabilidad capitalista relativa, o largos períodos sin insurrecciones proletarias; ni menos un ulterior florecimiento de las fuerzas productivas conservándose el capitalismo. Si esto último tuviera lugar, dejaría de ser verdad que la única manera posible de desarrollarse ulteriormente la capacidad productiva de la comunidad humana sería la abolición de la propiedad privada, el comunismo. Y entonces ya no se derivaría la necesidad o inevitabilidad del comunismo de la ley objetiva y necesaria de que la historia no perdona a los modos de producción que han entrado en conflicto con el nivel ya alcanzado de las fuerzas productivas, o sea que impiden el mantenimiento y ulterior desarrollo de tales fuerzas productivas.

Ahora bien, lejos de que esa predicción sea accesoria o secundaria en el *Manifiesto Comunista*, es lo medular del mismo —con excepción de que es comunista, en lo cual coincide con toda esa tradición de pensamiento comunista anterior que hemos reseñado.

Años después, en su trabajo de 1880 «Socialismo utópico y socialismo científico», Engels desarrollará el análisis crítico del capítulo 3º del *Manifiesto Comunista* y dirá más clara, concisa y concretamente qué tienen que reprochar a cualquier otra doctrina comunista, a saber: que se limite a proponer un sistema social sin propiedad privada en lugar de demostrar su inevitable necesidad y posibilidad histórica; el ofrecer a la sociedad esas propuestas —a título de ideas geniales o generosas— sin derivar el surgimiento de las mismas de la propia marcha objetiva del proceso histórico, sin hacer ver que la propia formulación de la propuesta es un elemento más de ese proceso objetivo.

Asimismo en su artículo «Socialismo de juristas» (*Neue Zeit*, 1887, pp. 49-62),<sup>19</sup> denuncia Engels el «dúo negativo» que produjo la burguesía contra sí misma pero todavía bajo el influjo de sus ideas:

(1) El enfoque jurídico:

Los primeros representantes del partido proletario, así como los representantes teóricos de éste, se mantuvieron totalmente en el terreno jurídico del derecho, siendo la única distinción la de que construyen para sí un terreno jurídico distinto de aquel con que contaba la burguesía.

(2) El enfoque apolítico (Saint-Simon, Fourier, Owen —véase más abajo). Y comenta:

Las dos opiniones resultaban insatisfactorias por igual. Las exigencias ... de igualdad se perdieron en contradicciones insolubles en cuanto fueron formuladas en forma jurídicamente desarrollada

---

con palabras duras: 'asesinato', 'robo', 'saqueo', etc.

<sup>19</sup> Citamos según la edición: Marx y Engels, *Sobre la Religión*, La Habana: Editora política, trad. De Floreal Mazin [retocada], 1963, págª 233.

y dejaron más o menos intacto el meollo del problema: la transformación del modo de producción.<sup>20</sup>

Y añade:

Ambas concepciones [o sea la jurídica y la que rechaza la lucha política] ... hacían abstracción de los antecedentes históricos a los que debían su existencia; ambas apelaban al sentimiento, unas al sentimiento de justicia, otras al de humanidad. Ambas revestían sus exigencias con la forma de piadosos deseos, acerca de los cuales no se podía decir por qué habían de ser cumplidos en ese momento y no mil años antes o después.

Ahí Engels explicita y —en su estilo habitual— aclara el motivo de descontento que tienen Marx y Engels, ya en el *Manifiesto Comunista*, con respecto al comunismo utópico (en esas dos versiones): incapaz de explicar su propio surgimiento, no da argumento alguno para que nos creamos que está destinado a triunfar, que va a pasar de los piadosos deseos o de la ensoñación quimérica; sin lo cual puede que un puñado de entusiastas dediquen sus esfuerzos a propiciar su realización, pero las masas permanecerán indiferentes.

Desgraciadamente en el citado artículo Engels no nos dice quiénes son esos socialistas o comunistas jurídicos a los que se refiere. Tal vez esté hablando de Morelly y Babeuf, Buonarroti, Dézamy, Lahautière y Blanqui. Mas eso es mera conjetura. En cualquier caso, y sea de ello lo que fuere, lo esencial de la discusión estriba en esto: criticar desde un punto de vista jurídico la organización socio-económica y legislativa del capitalismo, del sistema de propiedad privada, es innecesario e insuficiente para combatir con éxito a la burguesía.

Por consiguiente, los demás pensadores comunistas —todos ellos utópicos— se han limitado a recomendar o aconsejar el comunismo, mas no han dado a la gente ninguna razón para creer que el momento de su realización había llegado. Ni se veía por qué se formulaban tales proyectos. Si no hay un proceso histórico necesario, lo mismo hubieran podido surgir tales propuestas cien o mil años antes, y la humanidad, de ser sabia y seguirlas, se habría ahorrado muchos sufrimientos. Conque tales utopistas vienen así a presentarse como unos salvadores sin explicar la génesis de sus propias ideas, como personas a quienes por fin se les ha ocurrido algo bueno y razonable para organizar la vida social.

Ése es, pues, el reproche principal —que ya queda apuntado en el *Manifiesto*, pero que vendrá formulado con esa mayor claridad por Engels en los dos trabajos mencionados.

El segundo reproche es otro error (que a juicio de nuestros autores se deriva del primero, o sea de limitarse a preconizar el comunismo en lugar de mostrar su necesidad y posibilidad históricas en el período presente), a saber: que no se dirigen al proletariado, no conciben al proletariado como agente de su propia emancipación, sino como beneficiario de la transformación social. Son predicadores de un credo comunista, sí, mas esa prédica no es un llamamiento a la lucha contra la burguesía, contra el orden de cosas establecido; esperan algún milagro que pacíficamente venga a traer la sociedad comunista: ya sea la conversión a la causa de los propios privilegiados, o de una parte de ellos, ya sea la formación de pequeñas comunidades que, contra viento y marea, contra toda probabilidad, logren salir a flote en el mundo de la concurrencia mercantil, o lo que sea.

<sup>20</sup>. No deja de ser curioso que haga ese reproche de incurrir en contradicción nada menos que el fundador del materialismo dialéctico, quien afirma la realidad de ciertas contradicciones en sentido literal (y se esfuerza —en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en su *Dialéctica de la naturaleza* y en el *Anti-Dühring*, así como en otros textos— de mostrar cómo una raíz de tal existencia de contradicciones verdaderas es la gradualidad de los bordes). El comunismo jurídico puede perfectamente acogerse a la visión dialéctica de las cosas, aduciendo que las contradicciones aquí censuradas estriban, justamente, en la ausencia de líneas de demarcación nítidas o tajantes. Hay franjas en las que se solapan un rasgo y su opuesto, y donde por lo tanto están justificados, hasta cierto punto, tanto el «sí» como el «no».

Lo característico del nuevo comunismo, del comunismo científico, aquello en lo que consiste su **antiutopismo**, es que: (1º) muestra su necesidad y posibilidad histórica como resultado de las leyes objetivas de la sociedad (y más concretamente de la ley que condena a la desaparición rápida a un sistema de relaciones de producción que sea ya incompatible con la ulterior expansión de las fuerzas productivas); y (2º) se dirige al proletariado, detecta la lucha real que éste está llevando a cabo y, al hacerlo, le facilita una mayor toma de conciencia de su papel en el proceso, poniendo a su disposición armas ideológicas para elevar el nivel de ese combate.

El comunismo científico no exhorta, no echa sermones, no arenga, no moraliza. Demuestra, expone. El proletariado, cada proletario, sabe cuáles son sus intereses (al menos *grosso modo* en sus líneas más generales), y tomando conciencia del proceso se percatará de cómo obrar para satisfacerlos; lo cual no será inventar nada que venga de fuera, sino meramente proseguir, pero a un nivel más alto, más consciente, organizada y reflexivamente, lo que estaba haciendo, que es la lucha de clases contra la burguesía.

Pero entonces ¿hace o no hace el *Manifiesto Comunista* un llamamiento a los obreros a luchar por derrocar a la burguesía?

Sí lo hace mas sólo en el sentido de que exhibe, despliega, manifiesta cuál es el proceso real de la historia, les enseña a los obreros el papel real que en él ya están jugando sin saberlo, prueba que sus intereses son incompatibles con los de la burguesía, demuestra la ineluctable necesidad de su victoria y, así, les da un arma para luchar más y mejor; y lo hace consciente y deliberadamente.

No lo hace en el sentido de que no predica nada, no trae a los proletarios ni a nadie un hermoso plan de vivir mejor en una sociedad más justa, ni apela al sentimiento ético. Verdad es que en el *Manifiesto Comunista* hay frases como la de que ‘este despotismo [de la burguesía] es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro’; o la de que ‘la burguesía ha destruido las relaciones ... idílicas ... las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”’. Parecen frases de sesgo moralista.

Ha habido en años recientes toda una polémica, que llena volúmenes enteros, acerca de si Marx fue o no un moralista;<sup>21</sup> muchas cosas que dice significan claramente, de tomarse literalmente, que, no sólo no es un moralista, sino que es un antimoralista. No ha de optarse por el comunismo en nombre de su superioridad ética, de la mayor justicia que establece; no ha de hacerse un llamamiento a los buenos sentimientos ni a los derechos o a la justicia.<sup>22</sup> No ha de hacerse primero porque es inútil: los hombres no se mueven por sentimientos sino por intereses; segundo porque es hipócrita, porque eso es lo que hacen precisamente las clases dominantes y decadentes para camuflar su dominación, para ocultar que las acciones sociales (incluyendo las suyas propias) están determinadas por intereses. Y, en tercer lugar, es superfluo acudir a argumentos así, porque quien vea la historia como es, quien se percate de la marcha real, objetiva, ineluctable del proceso histórico real, no podrá por menos de abrazar «el buen lado»; habría incongruencia entre reconocer que así son las cosas, que —por esas razones y en virtud del mecanismo que determina la marcha histórica— es inevitable la próxima llegada del comunismo y, no obstante, oponerse a esa llegada o luchar por retrasarla.

---

<sup>21</sup>. Véanse, p.ej: R.G. Peffer, *Marxism, morality, and social justice*, Princeton U.P., 1990; y Kai Nielsen & Steven C. Patten (eds.), *Marx and Morality*, Canadian Journal of Philosophy Suppl. volume VII, 1981.

<sup>22</sup>. Véase, p.ej., lo que dice en 1875 en su crítica al programa de Gotha.

Mas es muy dudoso que haya esa incongruencia que imaginaron Marx y Engels. No por creer inevitable la muerte se afana uno en apresurarla; al revés, se esfuerza generalmente por retrasarla.<sup>23</sup>

A quien crea que el capitalismo, o el régimen de propiedad privada, es moralmente mejor que el comunismo —porque, supuestamente, permite un mayor o mejor florecimiento de la libertad, de la individualidad— el convencimiento de la derrota próxima e inevitable del sistema por él preferido no tiene por qué llevarlo a unirse al ejército de sus sepultureros; al revés lo llevará normalmente a resistir con más furia, a morir matando. O, si no, lo llevará al desánimo —y ¿empuja forzosamente el desánimo de los sitiados a unirse a los sitiadores?



### §3.— ¿Se cumplieron las predicciones?

Tal es a grandes rasgos la doctrina del *Manifiesto Comunista*. En el medio siglo que separa la redacción del *Manifiesto Comunista* del año 1900, los demás sistemas teóricos comunistas habían sido barridos por el marxismo. Cae fuera de los límites de este estudio introductorio el averiguar por qué. Las razones pueden ser muchas: el vigor de sus planteamientos; la perseverancia de sus autores —en los decenios siguientes— en completar, desarrollar y apuntalar mejor la doctrina esbozada en 1848; la sintonía entre la doctrina de Marx y Engels y el espíritu de la época —especialmente la época del último cuarto del siglo XIX—, principalmente entre los ambientes susceptibles de inclinarse en lo social a ese tipo de actitudes o planteamientos: un espíritu básicamente positivista, muy receloso hacia los grandes fundamentos metafísicos, que serían aquellos que podrían dar base al comunismo jurídico o al humanitario-utópico.<sup>24</sup>

<sup>23</sup>. En el ya citado libro de R.G. Peffer *Marxism, morality, and social justice* (Princeton U.P., 1990, p. 175) se brinda un argumento a favor de su interpretación según la cual el marxismo sí contiene una doctrina ética —a pesar de muchas frases que se hallan en la pluma de Marx—: supongamos un ricachón convencido por los argumentos marxistas, que se persuade del inexorable triunfo del proletariado, el derrocamiento del orden burgués y el advenimiento inevitable del comunismo; pero que dedica gran parte de su fortuna y su actividad a luchar contra los comunistas para que el cataclismo no se produzca durante su vida ni la de sus hijos. Ese autor alega que a tal ricachón no lo llamaríamos 'marxista'. Luego ser marxista es algo más que estar de acuerdo en que las cosas son y serán así o asá; encierra una valoración, una actitud, una preferencia, una opción moral. No sé cuán convincente sea ese argumento. Me parece que es cuestión de palabras. En cualquier caso, esa hipótesis le hubiera planteado a Marx un espinoso apuro. Es obvio que tal posibilidad no se le ha pasado por las mientes, y que implícitamente la descarta. Mas, para demostrar que no se da tal posibilidad será menester probar que no es compatible con los mecanismos psíquicos mediante los cuales el individuo adopta una posición u otra. Ahora bien, Marx y Engels no ofrecen jamás ninguna indicación de cuáles puedan ser tales mecanismos: sus predicciones se refieren sólo a las clases, aun a sabiendas de que las acciones de las clases estriban en ciertas acciones de sus miembros.

<sup>24</sup>. En realidad eso que resumimos aquí con el rótulo —un poco vago— de 'positivismo' tiene varios componentes: (1º) un elemento de positivismo propiamente dicho, entendido como desconfianza frente a construcciones teóricas de carácter metafísico, o sea que trasciendan lo empíricamente comprobable (aunque la propia doctrina de Marx y Engels —y muchas otras doctrinas positivistas— serían en realidad metafísicas, y por lo tanto rechazables según ene mismo criterio positivista); (2º) como resultado de ese positivismo, un recelo respecto a nociones, entidades, cualidades que no parezca fácil decir que se constatan empíricamente (por consiguiente, una tendencia a rechazar la existencia de conjuntos o cúmulos, pues lo que aparentemente vemos o percibimos son miembros del cúmulo, no el cúmulo mismo como tal; e igualmente a rechazar cualidades objetivas de bondad o maldad, licitud o ilicitud de las acciones, pues al parecer lo que se percibe nunca sería si una acción es buena o mala, sino si es rápida o no, si es efectuada con la mano derecha o con la izquierda y otras muchas cualidades

Mas, sean cuales fueren las causas de ese triunfo teórico del marxismo, el hecho es que en el siglo XX prácticamente se han considerado sinónimos ‘marxismo’ y ‘comunismo’.

La sinonimia, sin embargo, es muy problemática. Por dos razones.

La primera razón es que, según ya lo hemos visto, ha habido en la historia una serie de doctrinas comunistas; eran muy diferentes del marxismo, con el cual sólo tienen un denominador común, que es el de preconizar el comunismo; el que todas ellas hayan sido arrinconadas o relegadas no prueba ni que tal postergación vaya a ser definitiva o irremediable ni que no puedan surgir nuevas doctrinas también comunistas mas diversas del marxismo. Es más, por inducción sabemos que la fertilidad de la mente humana y la complejidad de las sociedades modernas hacen que surjan y vuelvan a surgir doctrinas para todos los gustos; también muestran que no hay nunca una tradición importante del pensamiento humano que se pierda del todo. Podrá una tradición, cual un Guadiana, correr soterradamente un tiempo, mas reaparece antes o después. Sería entonces atrevido y contrario a la experiencia real del pensamiento humano creer que esa tradición del comunismo que Engels llama jurídico no vaya a dar nuevos frutos; especialmente cuando en el clima intelectual de hoy, mucho más variopinto que el de hace un siglo, ya no reina el positivismo.

La segunda razón es que, por un lado —y contrariamente a las expectativas de Marx y Engels—, puede uno, sin transgredir la lógica, estar de acuerdo con las tesis históricas del marxismo y sin embargo no preconizar el comunismo. Ya hemos visto que no hay incongruencia —o ni Marx ni Engels ni nadie ha demostrado que haya incongruencia— entre preferir el capitalismo y admitir incluso a pie juntillas todo ese relato de la sucesión de las sociedades esclavista, feudal y capitalista y, en virtud de determinados supuestos sobre las leyes históricas, deducir de ahí el inevitable paso futuro del capitalismo al comunismo.<sup>25</sup>

Pero es que, además y sobre todo, creer o no en la verdad de una teoría como el marxismo —que propone una descripción (interpretativa) de cuál ha sido y será la dinámica de la historia y una explicación del resorte que la determina— dependerá de que los datos empíricos acumulados parezcan confirmarla o desmentirla. También dependerá, desde luego, de variaciones de moda, o de paradigma, de vicisitudes que siguen un poco la ley del péndulo.<sup>26</sup>

---

de esa índole); (3º) una marcada tendencia a las dicotomías, las dualidades marcadas, especialmente a la dicotomía entre lo humano y lo natural. En esos tres puntos la doctrina de Marx y Engels se acopla y adapta bastante al espíritu predominante en su época —si bien la faceta dialéctica de su filosofía, heredada de Hegel, introduce una serie de atenuaciones, al menos en lo que respecta a las dicotomías. Sin embargo, tal atenuación o matización no obsta a que la pauta de esa dicotomía de lo humano y lo natural determine los conceptos históricos básicos de Marx y Engels: las fuerzas productivas son la-naturaleza-para-el-hombre más el-hombre-como-agente-sobre-la-naturaleza, al paso que las relaciones de producción ya involucran sólo facetas del ser humano, pero todavía en tanto en cuanto son relaciones entre los hombres en el proceso de producción, siendo la producción una relación con la naturaleza; por el contrario, a diferencia de la base —que está constituida por ese dúo de fuerzas productivas y relaciones de producción—, la superestructura sólo involucra relaciones entre hombres en esferas o facetas de actividad que ya no encierran una relación con la naturaleza —o sólo indirectamente.

<sup>25</sup>. Véase lo dicho en el penúltimo párrafo de §2, y la nota sobre una consideración de R.G. Peffer.

<sup>26</sup>. Sea, en sentido estricto, científica o no, la teoría marxista está sujeta a las mismas pautas de aceptación y rechazo que marcan la recepción de las teorías científicas y que han sido estudiadas en la moderna filosofía de la ciencia por autores como Feyerabend, Lakatos y Kuhn (con todas las exageraciones de esos autores, cuyas propias teorías metacientíficas sufrirán idénticas vicisitudes, a su vez). Más allá del detalle de esos diversos enfoques, cada uno con sus lados buenos y malos, lo que acertadamente han revelado es que las teorías nacen, crecen, se reproducen y mueren; mueren, no por efecto de un experimento crucial que irrefragablemente las desmienta —como lo pensó Karl Popper (citado

Ahora bien, los datos no parecen confirmar esa teoría. Las previsiones de Marx y Engels no eran —ya lo hemos dicho— vaticinios o profecías a largo plazo, sino constataciones de lo que estaba (supuestamente) sucediendo ya entonces: el volumen y el nivel de las fuerzas productivas acumuladas bajo el capitalismo estaban —así lo veían ellos— haciendo estallar el capitalismo. Las crisis eran sólo los momentos álgidos de ese estallido, las brechas por donde irrumpiría la desesperada revuelta de los proletarios.<sup>27</sup>

Eso no sucedió. Las fuerzas productivas se multiplicaron. Persistió el capitalismo y, a trancas y a barrancas, con altibajos, con crisis, pero a pesar de todas esas crisis, multiplicó por varias unidades cada poco tiempo las fuerzas productivas preexistentes. Ya unos decenios después Marx y Engels no podían sostener que el nivel de las fuerzas productivas de 1848 era incompatible con la persistencia del capitalismo. Entonces de hecho se modificó la teoría (un poco a la chita callando): lo que se preveía ya era sólo que antes o después acabaría produciéndose tal incompatibilidad; o alternativamente que la incompatibilidad ya se estaba dando desde decenios antes, pero no era de tan alto grado que impidiera totalmente la coexistencia del capitalismo y del ulterior desarrollo de las fuerzas productivas; o —como tercera interpretación— que lo único que se quería significar con esa tesis de la incompatibilidad es que un sistema económico no-capitalista permitiría un mayor desarrollo de las fuerzas productivas.

Lo malo de tales revisiones implícitas es que edulcoraban la doctrina y la hacían más difícil de comprobar empíricamente. La tesis inicial de 1848 claramente quedó refutada por los hechos cuando 10, 20, 50 ó 60 años después seguía sin acaecer lo que se había previsto. Las nuevas versiones de la tesis no se sabía bien qué condiciones podían tener de confirmación o desconfirmación empírica, ni siquiera aproximada, ni siquiera qué tendría que pasar para que disminuyera o aumentara la probabilidad de que fueran verdaderas.<sup>28</sup>

En realidad, al revisar la teoría, el marxismo hizo igual que el cristianismo de los primeros siglos con su pronóstico de un segundo advenimiento de Cristo: éste estaba anunciado para muy pronto, y lo verían los coetáneos; luego no llegó y el pronóstico o vaticinio se entendió laxamente —¡vamos!, se dieron largas; pasados varios siglos, había ya que dar un significado meramente simbólico a la profecía o reinterpretarla por completo.

---

un par de notas más abajo)—, no porque un elemento empírico aislado resulte incompatible con la teoría en boga, sino por acumulación de dificultades, por la necesidad de acudir, para salvar la teoría, a cada vez más ajustes o maniobras; en suma, porque la teoría vigente acaba mostrándose explicativamente menos fecunda que alguna alternativa —o, por lo menos, porque su fecundidad se ve como escasa, y se buscan alternativas. Y eso le ha pasado al marxismo, como les ha pasado a todas las demás teorías en la historia del pensamiento humano. Hubiera sido incluso contrario a las tesis filosóficas básicas del propio marxismo abrigar la esperanza de que se mantendría como una teoría vigente para siempre.

<sup>27</sup>. En su libro *Las luchas de clase en Francia: 1848-1850*, escrita en 1850 (y por lo tanto a corta distancia de la redacción del **Manifiesto comunista**), Marx formula ya claramente su tesis de que la revolución no se puede traer con prédicas, sino que brota espontáneamente como revuelta del proletariado que inexorablemente acaecerá en cuanto surja la próxima crisis económica, la cual será resultado del conflicto al que se ha llegado 'entre las modernas fuerzas productivas y la forma burguesa de producción'.

<sup>28</sup>. Esta crítica es la que formuló hace muchos años contra el marxismo y también contra el psicoanálisis el filósofo de la ciencia Karl Popper, en sus libros *La lógica de la investigación científica* (trad. V. Sánchez de Zavala, Tecnos, 1962) y *The Poverty of Historicism*, Londres: Ark Paperbacks, 1986. Por eso, a su juicio, son teorías no científicas, porque se han blindado tan bien que no pueden ser refutadas por la experiencia, pagando el precio de que han perdido valor empírico.

Volviendo al marxismo, el pronóstico pareció un momento confirmarse con la Comuna de París en 1871; mas fue tan poca cosa (tuvo un poder efímero, localizado y aun ese poder estuvo lejos de tener un carácter comunista, como lo señalaron los propios Marx y Engels) que no podía estribar en ese dato la expectativa de la inevitabilidad. Por varias razones (como las apuntadas) no se tomó demasiado en cuenta al marxismo ese fallo de sus previsiones.

El sector reformista del movimiento socialista marxista encontró pronto un motivo de esperanza: sí se estaba empezando a cumplir la previsión, mas por otra vía, por el camino no revolucionario de las reformas sociales —que, lenta, paulatinamente, comenzaron por ese entonces a rebasar el umbral del casi-nada de las reformas del siglo XIX. Mas esa euforia duró poco, porque en seguida se divorciaron marxismo y reformismo revisionista. Se vio pronto que ese reformismo no era marxista; y, comoquiera que sea, un siglo después puede alegarse que, sin o con reformas sociales, el capitalismo sigue ahí.

Entonces vino la salvación para la teoría marxista con la revolución rusa de 1917. Por fin se confirmaban las previsiones. Sí, en 1848 había sido precipitado anunciar para ya, o casi ya, el derrumbamiento del capitalismo; mas el final de la I Guerra Mundial lo traía como fruta madura.

La resaca que siguió a 1919 no quebrantó del todo esa esperanza. Desde luego, en seguida hubo legiones de desencantados. Unos, decepcionados, porque no veían en las duras, difíciles realizaciones de Rusia lo que añoraban o esperaban; otros porque no veían confirmarse lo que habían esperado, a saber: que el Octubre petrogradense fuera sólo el primer capítulo de la revolución mundial o al menos europea. Y seguían en pie, consolidadas, las burguesías estadounidense, inglesa, francesa, italiana, alemana etc —e incluso en un nuevo período de expansión, los años veinte.

Sin embargo hubo nuevos factores que dieron a los creyentes nuevos motivos para afianzarlos en su fe. Tras dejar atrás lo más difícil, la Rusia soviética se afianzó y alcanzó un grado de crecimiento económico y de progreso social que superaba con mucho al capitalismo; éste entró en una fase de aguda crisis en 1930, y se creyó que eso sería la antesala de la nueva revolución proletaria internacional; cuando el capitalismo consolidó su poder en los países donde parecía amenazado (aunque en realidad no lo estaba), como Alemania y España, mediante la implantación de regímenes fascistas, eso dio un nuevo motivo para unirse todos (todos los defensores de la causa obrera) como una piña y para enarbolar con más decisión que nunca esa bandera de la teoría marxista.

Y finalmente vinieron los avances del final de la II Guerra Mundial<sup>29</sup> y luego del movimiento anticolonialista, en una serie de países asiáticos (China, Vietnam, Corea, p.ej.) dirigidos por los respectivos partidos comunistas. Por último la revolución cubana de 1959.

Cada vez que, con razón o sin ella, por moda o por motivos más profundos, se desprestigiaba entre un sector marxista una revolución proletaria, o el sistema político directa o indirectamente resultante de la misma, surgía una nueva que pudiera presentarse como lo auténtico, lo genuino, lo que de veras confirmaba la verdad anunciada.

---

<sup>29</sup>. El atractivo que ejercía el marxismo en muchos medios en esos años de la segunda post-guerra mundial se refleja —a título de ejemplo— en los recuerdos de autobiografía intelectual de ese peculiarísimo filósofo anti-tabú de la ciencia que es Paul Feyerabend en su libro *Against Method*, Londres: VERSO, 1988, ed. rev., p. 278. (Hay traducción castellana.)

Ahora bien, el capitalismo entra en una nueva crisis hacia 1970. Era una crisis económica de nuevo tipo (aunque al parecer un siglo antes había habido otra similar):<sup>30</sup> de una duración enorme —como que todavía continúa—, mas con altibajos cíclicos, con recuperaciones salpicadas de nuevas recesiones, dura ya casi tres decenios durante los cuales no ha vuelto a haber ningún período de euforia como la de los 50 ni ninguna expectativa de pleno empleo. Sin embargo, lejos de que esa crisis provoque —como habrían esperado Marx y Engels a tenor de las tesis del *Manifiesto Comunista*— un incremento de la lucha proletaria, causó un retroceso. Retroceso no sólo de la lucha reivindicativa de los obreros de los países desarrollados, sino también de la de los pueblos sometidos a dominación neocolonial.

La explicación es fácil y poco sujeta a debate: al estar económicamente acogotado, uno se ve menos (y no más) motivado para luchar, a no ser que su situación sea desesperada, o sea que literalmente —y como lo creían Marx y Engels— no se tenga nada que perder salvo las cadenas. Mas la suerte hoy de la abrumadora mayoría de la población pobre no es ésa. El progreso técnico (el aumento de las fuerzas productivas) ha permitido que el nivel de vida de la inmensa mayoría hoy, incluso en el llamado tercer mundo, sea muchísimo mejor que la, tan desdichada, de los obreros ingleses o franceses de 1848. Mucha, muchísima gente, siendo pobre, paupérrima incluso, tiene mucho más que perder que las cadenas: la vida, la asistencia social, las comidas de los comedores caritativos, las limosnillas mil, la calderilla que llega por un conducto u otro, legal o ilegal; en no pocos casos el pisito, el cuchitril, el rinconcito propio donde uno tiene sus enseres; el título académico de la niña o del niño (que, sirva o no sirva para encontrar un empleo, da una esperanza, una ilusión que no quiere uno perder); y, claro, en muchísimos casos —aunque sean minoritarios en el conjunto de la población planetaria— más que eso también: las vacaciones, el cochecito, la nevera, el televisor, el radio-casete. Y, tal vez más que nada: para los que lo tienen, su puesto de trabajo.

Sea de ello como fuere, el bajón de la lucha anticapitalista desde 1973 o así en adelante —con zigzags también y con variaciones según países y partes del mundo— es sin duda uno de los factores que han contribuido a que por fin se empiece a quebrantar la fe en la verdad de las predicciones del *Manifiesto Comunista*. Acaso podría decirse que no ha habido nada especialmente nuevo, que tales desilusiones ya se han dado antes; puede que sea como la gota que ha colmado el vaso. Puede también que el efecto al que aludimos haya sido posibilitado por los otros factores concurrentes.

Tales factores han sido las divisiones en el propio campo de los países en los que habían triunfado revoluciones anticapitalistas. Desde 1956 con las dízque revelaciones de Jruschov comenzó la debacle, mas la contuvo la oleada progresista de los 60. Sin embargo, cada vez que la antorcha de la ilusionada esperanza dejaba, aparentemente al menos, de empuñarla un Estado socialista, pasaba a hacerlo otro. Mas en su pelea sobre si eran galgos o podencos (como en su día lo predijo Fidel Castro), unos se desacreditaron a los otros, y como al final nadie era tan puro ni tenía que ofrecer nada tan exaltante e inmaculado como se había esperado, resultó que poco a poco la juventud de sentimientos justicieros dejó de creer en esas realizaciones, y por lo tanto en la verdad de las predicciones marxistas.

Lo penúltimo fue la experiencia camboyana, un hecho que es de los más importantes del siglo XX. Ciertamente que a mucha gente ya no la ha afectado tanto: a unos porque Camboya les cae lejos; a otros porque ya estaban desencantados cuando se supo lo de Pol Pot (que el mundo exterior sólo conoció cuando los vietnamitas atacaron y derribaron su régimen en enero de 1979). Sea como fuere, los acontecimientos de Camboya desafían a un análisis marxista como no lo pueden hacer los de ningún otro país del planeta Tierra. Otras revoluciones habrán sido

---

<sup>30</sup>. Tal es la tesis del economista marxista japonés Makoto Itoh en su libro *The World Economic Crisis and Japanese Capitalism*.

menos brillantes de lo imaginado, más prosaicas, o habrán ido acompañadas de períodos de represión dura y de purgas, justificables o injustificables; mas todas elevaban el nivel de vida de los pueblos, el nivel de cultura, la alfabetización, la atención médica, la comida (salvo baches y malas rachas de diverso origen), la vida urbana. Lo de Camboya no. Y no es —como alguien ha dicho— que no le dejaron tiempo a Pol Pot de afianzar su régimen:<sup>31</sup> no tienen parangón ni precedente la desurbanización, la ruralización, la matanza casi indiscriminada de cuadros y gente instruida, el tomar como modelo de vida colectiva pautas rudimentarias, atrasadas, casi primitivas, y la vuelta atrás en siglos o milenios.<sup>32</sup>

Explicaciones habrá las que se quiera, mas resulta muy problemática la capacidad del marxismo para dar cuenta de eso. ¿Será Pol Pot el representante de un cierto sector feudo-burgués rural, o de las regiones más atrasadas, ...? Bueno, eso se puede decir y se puede decir cualquier cosa. Una teoría se puede estirar y da de sí para lo que uno quiera. Pocos lo creerán. Y de hecho no abundan (que yo sepa) tales explicaciones.

No basta con decir que tales actuaciones han sido aberrantes, desviaciones. No, el marxismo era una teoría que pretendía hacer previsiones científicas, no dar pautas de qué había que hacer y qué no. Si lo sucedido entra dentro de tales predicciones ¿cómo se cataloga y qué explicación se da? Si no, ¿cómo es posible que las predicciones tengan base científica y se alejen en tantas cosas, ¡y qué cosas!, del proceso histórico real?

Y lo último fue la Perestroika y lo que ésta trajo consigo: desaparición de la URSS, restauración del capitalismo en Rusia, Alemania del Este, Checoslovaquia, Albania etc.

Naturalmente lo ya dicho no agota, ni muchísimo menos, las fuentes de malestar, sospecha y recelo con relación a la base de las predicciones de Marx y Engels. También hay otras causas. Hoy sabemos mucho más de la historia de los pueblos no europeos, y vemos que sus esquemas no se aplican a ellos con facilidad. Ya Marx y Engels los revisaron tras haber escrito el *Manifiesto*, acuñando la nueva locución de ‘modo de producción asiático’, una pieza

---

<sup>31</sup>. Tal es la tesis de Serge Thion, investigador científico del CNRS francés, un conocedor del tema, que, pese a su anticomunismo cerval, es persona informada y generalmente objetiva, un rompe-tabús; ha expuesto ese punto de vista en su libro *Watching Cambodia*, Bangkok; White Lotus, 1992. Ese libro está al parecer desplegado en el «Sitio web» (website) del Archivo Thion, cuyo URL es: <<http://www.abbc.com/totus/index.html>>. La raíz de su errónea apreciación estriba en no tomar en consideración esos rasgos que aquí señalamos y en hablar conjeturalmente, con base obviamente incomparablemente menos sólida que la que maneja sobre Camboya, acerca de lo que pudo haber sucedido en los primeros años del poder comunista en Mongolia, Corea del Norte o Albania.

<sup>32</sup>. Ya hemos dicho que, en el terreno de las teorías, la única que podría tomarse como base para esa política sería la de Mably (aunque es tal vez un insulto a la memoria de Mably achacarle una justificación doctrinal de las matanzas, cuando aquello a lo que él aspiraba era el amor fraternal; lo que pasa es que no es fácil constreñir a los hombres a retrotraerse a esa vida primitiva, forzarlos a la supuesta dicha de la penuria, la escasez, la estrechez). En el orden práctico, el único precedente —en miniatura, afortunadamente— de lo de Pol Pot lo hemos tenido en España, con los sucesos de muchas ciudades y pueblos de la República Española en los últimos días de julio de 1936 —como reacción a la sublevación fascista del general Franco y sus cómplices. Encontramos ahí algo parecido (léanse, p.ej., los relatos de Arturo Barea y de Hemingway, y escúchense los recuerdos de quienes vivieron aquello): hostilidad a la gente instruida, o bien trajeada, o a los creyentes religiosos, o a quienes hablaran con deje de clase culta —era un tiempo en el que se distinguía la pertenencia a una clase social por el modo de hablar. Felizmente entonces había en España un Partido Comunista (staliniano, por cierto) que puso orden y que atajó aquellos desmanes de locura en la mayoría de los casos, forzando incluso la apertura al culto de algunas iglesias.

que no siempre ha sido fácil de encajar en el esquema general y que ha dado lugar a ásperas discusiones y recriminaciones sobre su omisión o inclusión.<sup>33</sup>

Más allá del detalle, el esquema mismo ha ido haciendo agua. La diferencia entre esclavitud y servidumbre se ha cuestionado fortísimamente. Y con ella la diferencia entre esclavismo y feudalismo. Podrá valer como esquema para la llamada Europa occidental —en tanto en cuanto los siervos o esclavos de Italia no tenían con sus dueños exactamente la misma relación en el año 300 que en el 1300—, mas la dualidad en cuestión resulta inútil para aplicarla a otras sociedades (como la Rusia de antes de la emancipación de 1863, o China, o las sociedades africanas). La visión de la historia de Marx y Engels era eurocéntrica.



#### §4.— La crisis del marxismo

En resumidas cuentas, hoy se cree poco en las predicciones de Marx y Engels. Los marxistas se aferran a la doctrina buscando nuevas interpretaciones que la saquen del atolladero. Pej. el error habría estado sólo en atribuir un carácter necesario o inevitable al proceso previsto en lugar de exhibirlo como meramente posible. Sin embargo esa reinterpretación en verdad reduce el marxismo a algo peor que una vaciedad insulsa: hemos visto que sólo se ofrece la doctrina de Marx y Engels como alternativa a lo que ellos llaman ‘comunismo utópico’ en tanto en cuanto formula una previsión científica del rumbo necesario de las cosas y sostiene que eso, y no la prédica de qué convenga hacer, es lo único que puede ayudar a traer ese mismo resultado inevitable. Quitésele eso y la teoría se queda en nada; mas se queda en nada, en cuanto a lo que ofrece, y en oropel grotesco en cuanto a lo que se pregonaba que ofrecía. Un marxismo afeitado o descafeinado así sería un no-marxismo que sólo conservaría del marxismo el nombre.

Otros introducen complicaciones en la teoría: habría un modo neo-asiático de producción, el del «stalinismo» y similares,<sup>34</sup> y la quiebra afectaría sólo a ese nuevo modo de

<sup>33</sup>. Véase sobre la polémica a propósito de ese asunto: «Marx and the ‘Asiatic Mode of Production’», por George Lichtheim, en Tom Bottomore (ed), *Interpretations of Marx*, Blackwell, 1988, pp. 121ss.

<sup>34</sup>. Algunos autores han sostenido que, con diversas variantes, lo que se ha producido tanto en el que fue el Bloque del Este (Rusia etc) como en muchos países del tercer mundo, a raíz de las luchas anticolonialistas, es un retorno al modo asiático de producción: ausencia de propiedad privada o reducción de la misma, fuerte estatalización, un Estado regido por una clase burocrático-mandarinal que gestiona la cosa pública en provecho propio aunque, para mantener su legitimidad y credibilidad, protege paternalistamente —en medida variable— a las poblaciones. Eso causa desazón a dichos autores, porque rompe sus esquemas marxistas (en vez de progresión lineal tendríamos una especie de ciclos). Mas, si ponemos entre paréntesis la teoría de la historia para adherirnos a un programa comunista, todo eso pierde parte de su importancia: ya analizarán los historiadores qué pasó en cada uno de esos países; el conocerlo no es baladí o intrascendente, pero no es absolutamente crucial, ya que —sean cuales fueren las leyes de la marcha histórica— la superioridad ética del proyecto comunista es lo único que permanece inmovible en medio de todas esas marejadas. Y, además, sospecha uno que esa etiqueta-comodín de ‘modo asiático de producción’ es tan vacua y general como la de ‘modo americano de producción’. Tales rotulaciones suelen venir del equivocado prejuicio de que los modos de organización social no forman un continuo, sino que hay cortes, tajantes líneas de demarcación entre sendas casillas. Seguramente es ese supuesto lo primero que hay que abandonar: hay infinidad de gradaciones posibles, infinidad de combinaciones graduadas de diversos modelos o patrones. Tan importante como la pregunta de si algo es así o no es la de cuánto (en qué medida) lo sea. En resumen, el error capital de tales planteamientos es el consabido «todo o nada». Tal supuesto lleva a razonar como sigue; si hay un grupo privilegiado de burócratas —o si no todos los ciudadanos tienen las mismas posibilidades de influir en las decisiones políticas—, entonces es que no se realiza la anhelada igualdad y, por lo tanto, tenemos una forma más de relaciones de producción explotadoras y opresoras; a falta

producción. Eso abre muchos más interrogantes de los que responde: con respecto al capitalismo, ese nuevo modo de producción ¿es un avance, o es un retroceso? Si un avance, entonces habría, contra la doctrina de Marx y Engels, una salida a la crisis del capitalismo que no sería el comunismo (ni la primera etapa del comunismo, o socialismo). Si un retroceso, entonces hay que explicar cómo ese retroceso surge de la crisis de fuerzas productivas y relaciones de producción del mundo capitalista y permite un gigantesco incremento de tales fuerzas productivas, como el que de hecho tuvo lugar en Rusia de 1930 a 1956. O tal vez no sea ni avance ni retroceso sino otra cosa. ¿Cuál?

Algunos dicen que ese modo de producción neo-asiático sólo se ha establecido en países que no eran del todo capitalistas. Mas esa noción abstracta de *país del todo capitalista* es un ente de ficción. La Rusia de 1917 tendría pervivencias feudales, mas el núcleo, el cogollo de su economía preponderante (la de la Rusia propiamente dicha, a diferencia de la del Turquestán o Transcaucasia) era capitalista. Además, ¿no han existido también la Alemania del Este y Checoslovaquia?

Vamos, que esos encajes de bolillos no convencen. Las previsiones de Marx y Engels no se han confirmado. La historia es infinitamente más compleja de lo que ellos imaginaron.

Eso no prueba —como alegremente concluyen muchos hoy— que la historia esté indeterminada, que tome uno u otro rumbo al azar, de manera puramente fortuita. Puede que sí, puede que no. El que determinadas predicciones no se confirmen no prueba que los acontecimientos son debidos a la mera casualidad impredecible. Sólo prueba que el esquema que se tenía no se ajustaba a la realidad, que ésta es más compleja, que hay más cosas en la realidad de lo que decía la teoría.<sup>35</sup> Si fallan las predicciones meteorológicas, no infiere uno que tales sucesos no obedezcan a leyes; infiere que las leyes son mucho más complicadas, y por eso los meteorólogos hincan el codo para reflexionar más, para hacer mejores cálculos, así como afinan sus instrumentos para observar mejor los fenómenos, e ir dando pronósticos con menos margen de error.

Lo que fue una fatuidad era el creer que dos hombres en 1848, con las cuatro cosas sobre la historia que entonces se sabían, habían sido capaces de elaborar, de una vez para siempre, una doctrina de cómo es la historia, qué leyes la rigen, y qué tiene en cantera para las generaciones venideras, o para las más próximas a nosotros.

---

de mejor categorización, se dirá que es un modo de producción asiático. Cuán erróneo y peligroso era dejarse llevar por esa falsa lógica del todo o nada lo prueba lo que luego ha sucedido, tanto en los países del Este cuanto en muchos del Sur, al imponerse las directivas de privatización y liberalización económica del Banco Mundial. Ahí sí ha habido que añorar el sector público de la economía y el proteccionismo paternalista. Cada oleada de privatización y liberalización se ha saldado con un gigantesco incremento del sufrimiento humano, mensurable en términos de muertes, suicidios, enfermedades, vidas destrozadas, divorcios, drogadicción y alcoholismo, etc.

<sup>35</sup>. El Caballero Carlos Popper —ya citado en una nota anterior— en sus libros *The Poverty of Historicism* (Londres: Ark Paperbacks, 1986) y *The Open Society and its Enemies*, Vol. 2: *Hegel & Marx*, Routledge, 1966, 5ª ed.) centra sus ataques al marxismo en el futilidad de lo que él llama historicismo, o sea la concepción de que la historia obedece a leyes y que, por lo tanto, es previsible —en principio y con tal de que se disponga de adecuada información. Para él es total y absolutamente imprevisible, porque es hecha por hombres con libre albedrío. No es éste el lugar para entrar en discusiones filosóficas, mas desde luego el «historicismo» no lo ha refutado Popper ni lo ha refutado nadie; ni lo refuta el que las predicciones de Marx sean desconfirmadas; sencillamente, lo único que se ha mostrado es que las leyes que rigen la historia, si las hay, son o bien básicamente diferentes o bien mucho más complicadas.

O sea, hoy estamos sumidos en escepticismo sobre ese asunto crucial de las predicciones. Desde luego la crisis que eso acarrea para el marxismo puede que sea superable. La dificultad estriba en que, en la medida en que supera la crisis, deja de ser una teoría con contenido empírico y pasa a ser una doctrina irrefutable por principio; y, por otro lado, una teoría puede, como una esponja, dar cabida a muchas cosas que parecen desconfirmarla, mas el precio a pagar es la creciente complejidad de la teoría, lo que podríamos llamar el añadido de letra pequeña (y volúmenes de letra pequeña habrán de añadirse a un tratado de materialismo histórico hoy para que encajen, con el calzador de las adaptaciones, todos esos acontecimientos: el enorme retraso en el cumplimiento de las predicciones; el que, cuando éstas llegaron, no hubo unanimidad entre los marxistas sobre si eran o no lo que se creía que fueran a ser; el que tales realizaciones hayan parecido a muchos como totalmente otra cosa, el que al menos una de ellas sea tal que nadie piensa que haya sido lo anunciado; y el que finalmente casi todas o todas se hayan derrumbado, y las que no se han derrumbado hayan iniciado un proceso de aclimatación al sistema capitalista imperante globalmente en el planeta en este fin del siglo XX).



#### §5.— Retorno al comunismo ético

De ahí se ha querido deducir la bancarrota del comunismo. Pero ¿por qué? El comunismo tiene una larguísima historia. El comunismo es una propuesta, la propuesta de organizar la sociedad humana sin propiedad privada. Esa propuesta no implica que sea correcto el materialismo histórico ni es, en rigor, implicada por el materialismo histórico. La quiebra afecta únicamente a eso, a unas previsiones. No afecta a la propuesta.

Podrá sin embargo objetarse que sí, porque se ha visto que las sociedades organizadas sobre la base de principios comunistas han sido malas o por lo menos han fracasado.

Para que tales acontecimientos contribuyan a desacreditar el comunismo es menester, no que se vea que esas sociedades han fracasado (ninguna propuesta conlleva la seguridad de no fracasar, ni menos de no fracasar al primero, al segundo, al tercer, ... intento de aplicarla), sino que se vea que no eran buenas, que no eran deseables, que lo que trajeron no fue mejor que el capitalismo (entendámonos: no fueron en sus respectivos países mejores que lo que el capitalismo trajo o hubiera traído en esos países). Y ése es un asunto en el que jamás podrá reinar acuerdo porque lo más a que se puede aspirar es a razonamientos que hagan uno u otro punto de vista al respecto verosímil o creíble, pero con un margen enorme de incertidumbre.

En cualquier caso, hayan sido óptimas, pésimas, o algo intermedio, unas u otras sociedades construidas bajo la bandera del comunismo, el balance de tales sociedades será, sí, un elemento de consideración, mas de ninguna manera el único ni el principal. Millones de experimentos exitosos han sido precedidos de proyectos quiméricos y de realizaciones chapuceras fracasadas, como se echa de ver hojeando cualquier manual de historia de la tecnología. Sin ir tan lejos como las alas de Ícaro, Leonardo da Vinci en el Renacimiento diseñó proyectos fantásticos de mil inventos e intentó, sin éxito, poner en práctica algunos de ellos; mas todos se han realizado después.

Tampoco significa esa desconfianza respecto a las explicaciones teóricas y las predicciones de Marx y Engels que, si uno no comulga con esas explicaciones, no pueda decir —como lo aduce con insistencia Engels en sus escritos tardíos—, acerca de la génesis de la propia doctrina, nada convincente sobre qué condiciones han hecho posible el surgimiento de tal doctrina. Porque, a falta de análisis más fino o que explore más a fondo, lo primero que se puede constatar es que hay unas leyes de maduración y evolución del pensamiento, y que se basan —entre otras cosas— en que todo requiere tiempo. Comer requiere tiempo, no es

instantáneo. Inferir requiere tiempo. Que a uno se le ocurra una cosa, un argumento, una propuesta, y que esa propuesta cunda, y que una multitud de personas la asuman, todo eso requiere tiempo. Nadie sabe de antemano cuánto tiempo. Puede que días, puede que meses, puede que siglos.

En verdad —y como lo hemos hecho en la primera parte de este estudio introductorio— hay una historia de las ideas comunistas, historia que Marx y Engels omiten y por la cual no se interesan (al menos en el *Manifiesto Comunista*), sin duda porque su doctrina histórica no podía explicar bien que hubiera habido esas propuestas comunistas unos cuantos siglos antes (salvo poniéndolas en la estantería de rarezas y miscelánea sin efecto histórico; pero las predicaciones de Münzer y de Winstanley tuvieron efecto histórico). Hay una genealogía que conduce a la eclosión de los años 1830, una de cuyas ramas —no la única— es la versión particular del comunismo que brindan Marx y Engels. Tal vez la explicación de por qué aparecen entonces y no antes (o, al menos, una explicación, no la explicación última, si es que hay cosa tal) es que justamente ha habido todo ese proceso de maduración de ideas y de propagación de las mismas —combatiendo contra la represión de las clases acaudaladas y privilegiadas.

Y esto que acabamos de decir nos da otra pauta: el comunismo como fenómeno de masas es uno de los hijos de la Revolución francesa: primero porque ésta desencadenó energías de acción popular que luego se vieron frustradas con lo que la revolución estableció; y segundo por la relativa libertad de opinión que trajo. Antes la represión era tal que no había permitido apenas que se formularan ni, menos, difundieran tales propuestas. (Claro que, una vez convertida una idea en fenómeno de masas, es ya difícil acabar con ella sólo por la represión; sin embargo tal vez si Hitler hubiera ganado la guerra se hubiera extirpado la ideología comunista para unos cuantos siglos.)

O sea, aunque precarias, sujetas a márgenes de duda, provisionales, sin afán de dar una explicación última de las cosas, sí hay respuestas plausibles a la pregunta de por qué surgen (como fenómenos de masas) las propuestas comunistas en los primeros decenios del siglo XIX: gracias a esa lenta maduración, a esa genealogía ideológica de Tomás Moro, Campanella, Morelly, Babeuf, Buonarroti; y gracias a la tolerancia relativa que trajo el liberalismo burgués.



#### §6.— **Las propuestas específicas del *Manifiesto Comunista***

Si Marx y Engels no dieron en el *Manifiesto Comunista* una teoría de la historia que hoy podamos considerar satisfactoria y confirmada, si en rigor nos percatamos de que ni necesitamos tal teoría para hacer atractivas propuestas comunistas ni es obvio que tales propuestas salgan ganando mucho de querer quienes las enuncien pregonarlas con la profecía histórica, queda en pie, del *Manifiesto Comunista*, lo que éste tiene, no de específicamente marxista o materialista-histórico, sino sencillamente de comunista, o sea: el proyecto de organizar la sociedad sin propiedad privada.

Ahora bien, ese proyecto no es inventado por Marx y Engels. Y por otro lado justamente en eso el *Manifiesto Comunista* es muy deficiente. Llevado por su idea de que lo esencial es mostrar la necesidad del proceso histórico real, que estaría teniendo lugar ya, ante sus ojos, y del cual resultaría, inevitablemente, la sociedad comunista, Marx rechaza no sólo acudir (salvo en ocasiones, e inconsecuentemente a mi juicio) a términos de prédica moralista, sino también delinear el proyecto, salvo con la descripción más somera posible. Por no decir, casi no dice ni siquiera, negro sobre blanco y de manera rotunda, que será una sociedad sin propiedad privada. (El marxismo posterior dirá que es una sociedad sin propiedad privada de los medios de producción; mas sin duda ningún marxista ha pensado que sea compatible con

la propiedad privada de bienes de consumo suntuarios que únicamente estarían al alcance de unos pocos, y sólo podrían estarlo menguándose, a cambio, la parte del pastel que les toca a los demás.<sup>36)</sup>

He aquí algunas de las frases en las que se dice, o se sugiere, que el comunismo acabará con la propiedad privada:

Los proletarios tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente. (Cp. 1º)

El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.

Y en el capítulo 2º:

Pero la propiedad privada burguesa moderna es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros.

En este sentido los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada.

Esta cita es la respuesta a la acusación burguesa de que los comunistas quieren poner fin a la propiedad privada. Y la verdad es que la respuesta dista de ser clara, rotunda e inequívoca. No dice, ‘¡Sí, queremos!’ No, lo que se dice en ese pasaje y en los que siguen es que la propiedad privada no-capitalista ya la ha abolido la propia burguesía, y que lo único que hay que abolir es la propiedad burguesa. Mas eso abre interrogantes: ¿habrá que abolir también la de las clases y capas intermedias, la de los sectores de administradores, gerentes, cuadros y dignatarios que, sin ser capitalistas, son agentes del capitalismo? El *Manifiesto* no dice tajantemente que se quiera ir a una sociedad sin propiedad privada, una sociedad en la que todos lo tengamos todo en común.

En ese sentido el *Manifiesto* —tal vez por mor de calmar susceptibilidades— es menos rotundo que muchos textos de la tradición comunista anterior.

Pero —y éste es un punto importante que hay que recalcar— es menos claro y rotundo que el borrador que había elaborado Engels, los «Principios de comunismo», ya mencionados. El antiutopismo —en el sentido ya indicado de basar el proyecto comunista, no en la prédica o recomendación, sino en la inferencia histórica de un proceso real e ineluctable— lleva a Marx a tal afán de parquedad que quita hierro y contenido al programa, más claro y más detallado, de Engels. Compárese el programa en 10 puntos que figura en el capítulo 2º del *Manifiesto Comunista* con el siguiente programa en 12 puntos de los *Principios*:

- [1º] Limitación de la propiedad privada por medio de impuestos progresivos y fuerte tributación sucesoria.
- [2º] Expropiación gradual de terratenientes, dueños de fábricas, ferrocarriles y armadores.
- [3º] Confiscación de la propiedad de emigrados y rebeldes.
- [4º] Fincas, fábricas y talleres nacionales.
- [5º] Hasta la completa abolición de la propiedad privada, igual sujeción de todos al deber de trabajar.
- [6º] Centralización del crédito y sistema bancario en manos del Estado.

<sup>36)</sup> P.ej.: coches de lujo, yates, rosarios de residencias secundarias, colecciones de alhajas, pinacotecas, palacios, campos de polo y de golf, picaderos, cotos de caza, cortijos, etc.

- [7º] Multiplicación de las fábricas, los talleres, ferrocarriles y barcos nacionales; cultivo de las tierras baldías etc.
- [8º] Educación de todos los niños combinada con la producción.
- [9º] construir grandes viviendas comunitarias para las comunidades dedicadas a la industria y la agricultura, combinando las ventajas de la vida urbana y de la rural.
- [10º] Demolición de las viviendas insalubres y de los suburbios.
- [11º] Igual derecho a heredar para los hijos legítimos e ilegítimos.
- [12º] Concentración de los medios de transporte en manos de la nación.

Puede verse que sólo en un punto es más radical la versión final elaborada por Marx: la abolición de la herencia (por lo cual se hace inútil el impuesto sucesorio y la equiparación de los hijos naturales con los nacidos en el matrimonio).<sup>37</sup> Mientras que Engels había propuesto expropiar gradualmente la propiedad de los dueños de fábricas etc, la versión final del *Manifiesto* sólo habla de expropiar las tierras de los latifundistas. Mientras que los *Principios* prometen claramente una futura abolición de toda la propiedad privada, eso, así, no está dicho en la versión final del *Manifiesto Comunista*.

Dejando de lado pormenores, el meollo del asunto está, evidentemente, en lo ya apuntado: en la versión final, Marx no quiere comprometerse a nada en detalle; primero porque cualquier compromiso vincula y ata, y en los detalles de la acción política es preferible estar libre (ya que, si para él, la historia es previsible en sus líneas generales, no lo es en el detalle de los acontecimientos); y segundo porque no hace falta venirles a los proletarios con tales detalles, sino que basta y sobra con revelarles las leyes históricas para que, percatándose de sus intereses de clase, actúen —que ya ellos mismos diseñarán la futura sociedad.

Sin embargo, Marx no pudo quedarse indefinidamente en la vaguedad. Las luchas que tuvieron lugar en el socialismo alemán en los años 60 y 70, y en las que él participó (con su ya citada *Crítica del programa de Gotha*) lo obligaron a lo que no quería hacer: dar un poco más de contenido a su propuesta; y así acercarse a la tarea de los utopistas, de los que proponen modelos de sociedad. (Es de lamentar que sus glosas inéditas y coyunturales a ese programa se hayan tomado en el marxismo posterior como un código irrevisable y definitivo, como una Verdad Revelada.)

En realidad, y tal vez por la precipitación, Marx no tomó debidamente en cuenta el manuscrito de Engels; las propuestas de éste último eran superiores y más convincentes.

Ya hemos visto que son más claras, rotundas y tajantes, y que incluso en el programa que hoy llamaríamos ‘mínimo’ son más ambiciosas (salvo en lo de la herencia). En otros puntos también la propuesta de Engels es mejor. P.ej., en lo tocante al sistema conyugal. La versión final del *Manifiesto Comunista* no dice nada claro (sólo ridiculiza la acusación burguesa de que los comunistas desean la comunidad de mujeres alegando que los burgueses ya la han establecido en la forma de la infidelidad conyugal generalizada); deja en la bruma qué es lo que sí desean de veras establecer los comunistas. En cambio Engels, en los *Principios*, dice que la comunidad de mujeres pertenece a la sociedad burguesa y se plasma en la prostitución, de suerte que, lejos de implementar tal comunidad, el comunismo acaba con ella.

---

<sup>37</sup>. Curiosamente en una carta de Marx a Bolle del 29-11-1871 [Marx y Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, editado por Émile Bottigelli, París: Éditions Sociales, 1949, p.17] se dice que lo de la abolición de la herencia es ‘una idiotez sansimoniana’.

Otro punto de discrepancia es lo relativo a la democracia. En la versión final del *Manifiesto Comunista* se identifica el que el partido proletario conquiste la democracia con el que se erija en clase dominante. Los *Principios* de Engels son, en este punto, más cautos y más reservados: dicen que la democracia sería inútil al proletariado si no viniera usada inmediatamente para implementar medidas que ataquen directamente la propiedad privada y le den al obrero los medios de subsistencia. Engels prevé (y aparentemente Marx no) una democracia (un poder elegido por sufragio universal) en el cual, sin embargo, los representantes del proletariado sean impotentes para imponer tales medidas. La mera noción de democracia burguesa parecía un poco difícil de concebir en la época del sufragio censatario (cuando el derecho de voto estaba reservado a los pudientes).



### §7.— **Conclusión: ¿Cómo traer el comunismo?**

Mi conclusión sería un agradecido y afectuoso «¡Adiós!» a la teoría de Marx y Engels. Su teoría quedará para siempre como uno de los grandes y bellos sistemas ideados por la mente humana; y como una de las grandes concepciones que han ayudado a nuestra especie a progresar, a entender mejor las cosas, a buscar explicaciones y a fijarse pautas de avance y mejora social.

Por sobre todo, quedará para siempre como valor perenne su adhesión al comunismo, su denuncia de la injusta sociedad capitalista, del régimen de (usurpada) propiedad privada, su contribución a la tarea multiseccular de devolver a su legítimo dueño, el género humano en su conjunto, la posesión del planeta Tierra y todo lo que contiene.

En particular el *Manifiesto Comunista* quedará como uno de los grandes escritos de la literatura comunista, y seguirá siendo uno de los clásicos, junto con la *Utopía* de Tomás Moro, *La ciudad del sol* de Campanella y los panfletos de Babeuf.

Quedará también su defensa de una organización social en la que se haya suprimido la compraventa, porque, teniéndolo todo en común, la actividad económica de todos los humanos se desarrollará según un plan centralizado en aras de la máxima satisfacción de las necesidades de cada uno y del bienestar colectivo. La experiencia histórica del balance de los países que intentaron acercarse a esa meta —con todos sus defectos y traspies— parece revelar que, a igualdad de condiciones, la propiedad colectiva efectivamente procura un grado mayor de felicidad a la gran mayoría de la población, otorgándole, contra el infortunio, un amparo que está ausente en la sociedad capitalista o de libre mercado, la cual se rige por el principio de «¡Cada uno para sí!».

O sea, lo que queda en pie es lo que —en el ambiente positivista de su época— vieron Marx y Engels como utópico: la prédica. Y es que, de todos modos, aun suponiendo que su teoría de la historia hubiera sido correcta y sus predicciones acertadas, para que calara y prendiera, para que ganara adeptos, hacía falta que los propios proletarios fueran atraídos por la propuesta, por los puntos programáticos, por el proyecto en suma. Tal vez Marx pensó que el proletario actúa más por la desesperación de su situación presente que en aras de establecer un modelo de sociedad mejor; mas es dudoso cuánta verdad haya en tal cálculo; de haber algo de verdad, se aplicaría a lo sumo a situaciones extremas de hambre, de desesperación total.

Es cierto —y en eso llevaban razón Marx y Engels en sus reproches a los demás comunistas— que la recomendación de una propuesta comunista no dice, por sí sola, cómo se va a alcanzar, ni por sí sola infunde confianza en que se aplicará. Sin embargo, mucho antes de Marx, el comunismo profético de Tomás Münzer ya había hecho eso, justamente: el inmediato segundo advenimiento de Cristo traería el reino de Dios sobre la Tierra, y la insurrección armada de los pobres era simplemente el acudir a la llamada del Salvador: el

medio, derribar por la rebelión el poder de los ricos; la garantía: el poder de Dios y su anuncio profético, más los signos enunciados en las escrituras.

Hoy tenemos escasa confianza en tales profecías; y quienes tienen confianza en ellas probablemente no quieren el comunismo. En cualquier caso, la cuestión de por qué medios se llegará es una, y la cuestión de a qué fin hay que tender, otra. Los caminos de la historia suelen ser bastante imprevisibles y aun muy desconcertantes. Puede que sea por una combinación de una larga serie de revoluciones y evoluciones, igual que lo fueron otras transiciones históricas (incluida la que va del feudalismo al capitalismo).

Por otra parte (si bien lo esencial de la tarea comunista no estriba en apuntalar con predicciones o explicaciones históricas la predicación política, sino justamente en la labor de propagación de ideas, proyectos, propuestas, y en impulsar acciones de protesta y de lucha para ir alcanzando la realización —aunque sea parcial— de tales propuestas), tampoco es verdad que quien no comparta el enfoque de la historia de Marx y Engels carece de motivo para tener una confianza fundada en el triunfo de la causa comunista, antes o después.

Unos cuantos decenios antes de que Marx y Engels elaborasen su particular teoría de la historia, varios pensadores ilustrados franceses (estamos entonces en las postrimerías de la Ilustración dieciochesca) habían propuesto sus concepciones sobre la perfectibilidad del ser humano y sugerido que ese proceso de perfeccionamiento —ese **progreso**— es un rasgo necesario de la historia humana.

Tales fueron los puntos de vista de Turgot y de Condorcet a fines del siglo XVIII (sin duda otros habían ya apuntado antes sugerencias así, entre ellos Leibniz en el siglo anterior, pero titubeantemente). Hegel toma ese enfoque y lo incorpora a su filosofía de la historia (aunque, según algunos, inconsecuentemente —lo cual no nos interesa aquí).

Marx y Engels no inventan, pues, la tesis del progreso necesario de la historia humana. Ellos se limitan a proponer un análisis explicativo de tal progreso y a sostener que las leyes subyacentes del mismo se encuentran en la región de la producción.

Sin embargo, uno puede, sin negar el progreso humano y aun sin abrigar ninguna duda sobre su existencia, ser escéptico acerca de si Marx y Engels encontraron realmente las leyes de ese progreso. Y es que, cualesquiera que sean los análisis detallados que haya que proponer, hay dos razones de peso para creer en el progreso:

(1<sup>a</sup>) Lo podemos constatar por experiencia (aunque esa constatación no arroja ningún resultado de necesidad, sino sólo uno de realidad efectiva): si comparamos dos períodos suficientemente largos de la historia humana y que no se solapen (digamos: dos decenios, dos siglos, dos milenios), podremos ver que, en el período más antiguo, la vida humana —en su conjunto— era más dura, más difícil, más rudimentaria, y eso en muchas facetas; por lo cual, cuenta habida de todo, es mejor vivir en el período posterior: entre ambos períodos median avances técnicos, recursos nuevos, mejoras organizativas, pero también mejora ética, aunque sea todavía sólo «sobre el papel»: la crueldad desenfadada de la *Ilíada* de Homero o del Pentateuco bíblico (escritos hace cerca de tres milenios) era ya insoportable unos pocos siglos después, y eso llevaba a lecturas edulcorantes en sendas tradiciones (la griega y la hebraica); la proclamación (nominal) de la igualdad humana por los filósofos estoicos y por el cristianismo fue un importante paso adelante, que se alcanzó durante el tránsito del tercer al segundo milenio que nos precede; la Edad Media marca un avance moral (aunque también mayor hipocresía, claro) y de nuevo en el Renacimiento brotan y se difunden nuevas ideas hermosas de respeto a la dignidad del ser humano y de amor a la paz; y desde el Renacimiento para acá, el progreso moral parece ininterrumpido, aunque no sea rectilíneo ni rápido.

(2ª) Lo podemos explicar por la tendencia de toda especie animal (y el hombre no es sino una especie animal) a adaptarse al medio y así preservar y, hasta donde pueda, incrementar su vida. En nuestro caso, estamos dotados de una capacidad intelectual, inferencial (razón), que no es exclusiva nuestra (muchas especies de mamíferos la tienen, aunque en menor grado), pero que nuestra especie ha llevado a un nivel más alto y que juega un papel más vital e importante para nosotros. Eso hace que, poco a poco, el ser humano actúe más inteligentemente, más racional o razonablemente. Cada una de esas mejoras en nuestra vida —sea técnica sea ética— significa una mayor racionalidad, un comportamiento más inteligente en aras del bien común de la especie.

Claro que ninguna de esas dos razones nos da una explicación satisfactoria de por qué tal avance técnico, organizativo o jurídico se ha producido en tal milenio, en tal siglo, en tal año, en tal día, y no medio millón de días antes o después. Los patrones del avance o progreso no son obvios, y hay que ir deduciéndolos, desentrañándolos de nuestra acumulación de conocimientos históricos, para ir averiguando, poco a poco, paso a paso, cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para este invento, para esta propuesta, para que el invento o la propuesta sean socialmente aceptados y prendan, cuajen, se materialicen.

El comunista puede perfectamente admitir que hay ciertas leyes de esa índole, sin saber cuáles sean exactamente, y tener razonable confianza en que la propuesta comunista a la que él se adhiere sea uno de esos «inventos» ético-organizativos que harán más racional la acción colectiva de nuestra especie —mejor orientada al logro del mayor bienestar común.

Y, ya para terminar, tampoco es cierto que cualquier doctrina comunista que no comulgue con los esquemas del materialismo histórico está condenada a ver al proletariado como un mero beneficiario de la implementación eventual del comunismo, en lugar de verlo como un agente del proceso. En rigor, ese reproche de Marx y Engels no puede lanzarse seriamente contra todos los comunistas que los precedieron, y ellos mismos reconocieron que no era ése el caso de un Babeuf ni de la legión de pequeños líderes y militantes de las ligas comunistas de los años 1830-1848 (lo reconocieron, eso sí, casi a regañadientes y sin enfatizar los méritos de esos precursores). Es cierto que los doctrinarios socialreformistas, como Saint-Simon etc, no se dirigían al proletariado, pero en la tradición comunista de siglos anteriores tenemos, por lo menos, a Tomás Münzer y Gerard Winstanley que sí dirigieron su predicación a los sectores más pobres y los llamaron a la acción, incluso a la insurrección armada.

En rigor no ve uno por qué un comunismo ético no va a dirigirse a los proletarios. Otra cosa es que lo haga con la terminología propia del esquema del materialismo histórico (p.ej. considerándose a sí mismo como la vanguardia organizada de la clase proletaria, y a sus propias acciones y propuestas como las *DEL* proletariado, etc). Ni todos los proletarios adoptarán el comunismo ni lo harán sólo proletarios. Eso es tan obvio que ni siquiera un materialista histórico lo negará (más bien alegrará que no entra en conflicto con su punto de vista).

El ser humano actúa por una red complejísima de motivaciones. Están los sentimientos y están los intereses. Son varias las razones por las cuales un proletario tiene muchas más probabilidades de adherirse a la causa de la lucha por una sociedad más justa: no sólo es cuestión de intereses; también está en situación de tener unos sentimientos de repulsa, de ira por la injusticia padecida y por la que ve padecer a otros, de captación del sufrimiento humano; está menos condicionado por la afición a sus posesiones, por la obsesión de «lo suyo». Pero, claro, eso es estadístico. Hay individuos de posición social más acomodada que también

---

experimentan esas sensaciones y se unen a la famélica legión; y hay proletarios que por diversos motivos se adhieren al desorden establecido.<sup>38</sup>

Nuestra tarea actual es la de pergeñar nuevas teorías que persigan ese objetivo de una sociedad justa —teorías que tengan en cuenta toda la experiencia acumulada en siglo y medio— y, por supuesto, difundirlas para tratar de que la sociedad humana tienda a su realización.

---

<sup>38</sup>. Desde luego, lo aquí dicho no excluye el hecho, bien real, de que el ser proletario es cuestión de grado, como casi todo.

## INTRODUCCIÓN A «*LOS FUNDAMENTOS DEL LENINISMO*» DE J. STALIN<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

Pocos folletos han alcanzado tanta repercusión y popularidad en la historia como el opúsculo de Stalin «Los Fundamentos del Leninismo» que hoy publica, electrónicamente, *ESPAÑA ROJA*. Posiblemente ninguno.

Durante un período de unos 6 ó 7 lustros (aproximadamente de mediados del decenio de los veinte a la segunda mitad del de los cincuenta), ese escrito fue el evangelio de (literalmente) millones de militantes comunistas, incluyendo cuadros de partidos revolucionarios que alcanzaron el poder en un tercio del planeta, más otros que —aun derrotados a la postre— en un momento lo estaban ejerciendo en porciones amplísimas de sus territorios nacionales (así en Indonesia, Malaya, Tailandia, Birmania, las Filipinas), junto con otros que dirigían movimientos de cientos de millones de personas humanas en la India, Suráfrica, Brasil, Perú, Chile, México, etc.

Cabrá contrastar las virtudes o los defectos del trabajo aquí publicado en comparación con unos u otros escritos del mismo autor o de otros líderes comunistas rusos de esa época, como Llenin, Trotski, Bujarin, Zinoviev o Kámenev. Cada uno tiene su estilo, sus características, sus cualidades y sus limitaciones. Cabrá también plantearse cuánto de todo aquello pueda guardar vigencia en el mundo de hoy y cuánto ha periclitado. Mas lo que habría de estar claro, de entrada, es que ningún escrito tuvo tantos lectores y tan influyentes en la lucha anticapitalista y en la cultura de las masas laboriosas, ni en nuestra época ni en ninguna otra, como este opúsculo de Stalin.

Texto básico en las escuelas de cuadros que producían hornadas de cientos de miles, si no de millones, de líderes revolucionarios, este opúsculo habrá tenido cien o mil veces más lectores que el libro más popular de León Trotski, p.ej. Y sin embargo hoy es inencontrable. El lector interesado en estos temas —sea por curiosidad histórica o porque juzgue que la lectura de obras así sigue siendo valiosa para orientarse en las tareas del pendiente empeño por una transformación social— sabe que puede hallar en librerías (de viejo o de nuevo), en puestos callejeros, en bibliotecas, numerosos libros de Trotski, y todavía libros de Llenin; más infrecuentemente libros de Bujarin. Hallar los de Stalin es poner una pica en Flandes. O sea, que casi casi parece como que el grado de encontrabilidad de textos de los clásicos revolucionarios rusos fuera inversamente proporcional a la influencia histórica de los textos en cuestión.

Cae fuera de los límites de esta Nota introductoria debatir con hondura acerca de las causas de esa curiosa situación. Séame permitido decir al respecto no más unos pocos párrafos.

Los círculos dominantes (el inextricable conglomerado mafia-oligarquía financiera) usan como su principal bandera el antistalinismo. Dentro del movimiento anticapitalista muchos juzgan que Stalin fue un monstruo que deformó y desfiguró la dictadura bolchevique convirtiéndola en una dictadura en su propio beneficio o en el de una capa privilegiada de burócratas (tesis de Trotski: la URSS fue un «estado burgués degenerado») o de una nueva clase de «burguesía burocrática» o algo así (tesis de Milovan Djilas, reelaborada luego por los maoistas). Mas aun esas personas reconocerán que, efectivamente, el antistalinismo es una

---

<sup>1</sup>. Escrito en mayo de 1997 y desplegado desde entonces en las págs electrónicas de *ESPAÑA ROJA*.

bandera de la burguesía en el poder: desacreditar lo que fue la dictadura de Stalin, lo que significó en la vida de Rusia y en la de los pueblos del planeta, hacer ver que fue la experiencia de una tiranía trágica, negativa, amarga. Lo que quieren destacar los antistalinistas dentro del movimiento anticapitalista es que aquel fue un pseudosocialismo que poco o nada tuvo que ver con el socialismo auténtico. Mas esa línea de defensa es bastante vulnerable. Porque si aquello a que en realidad dio lugar la lucha de tantos millones de abnegados luchadores anticapitalistas fue un poder de esas odiosas características, si nunca —o sólo brevísimamente— se consiguió fraguar una situación político-social más justa, más favorable a las masas afligidas y desheredadas, si, no más alcanzarse lo que parecía ser el primer triunfo de la clase obrera, éste se echaba a perder y degeneraba rapidísimamente en algo hediondo y repugnante, si todo eso es así, entonces, desde luego, gana plausibilidad la tesis de que ese empeño por una sociedad sin injusticias ni desigualdades sociales es una quimera peligrosa, un señuelo, que sólo conduce a inmensos sacrificios en aras de una utopía que, al ir a plasmarse en realidades, engendra una nueva sociedad de injusticias acaso peores que aquellas que se quería superar.

Por el contrario, si aquella experiencia fue parcialmente exitosa, si logró plasmar una realidad menos injusta, más equitativa, más socialmente armónica, una economía más racional; si logró dar un impulso a la consecución de avances para la vida de decenas y cientos de millones de proletarios, de hambrientos, de desharrapados en diversos territorios del planeta; si eso sucedió, entonces gana en plausibilidad la tesis de que vale la pena el empeño por traer una sociedad sin desigualdades, sin propiedad privada, sin economía de mercado.

Desde luego, que las cosas hayan sucedido de una manera u otra es independiente de que el opúsculo de Stalin aquí publicado sea bueno o malo, bien o mal escrito, certero o desatinado; y de que lo sea el cúmulo de los demás textos del mismo autor. De suyo son variables independientes. Mas, claro, habémonoslas con un texto que no fue un artículo académico, ni un escrito de salón, sino una obra de estudio masivo: un estudio llevado a cabo con el espíritu de aquella época: con fervor, con pasión encendida, con fe, con la ilusión de que, entendiendo y asimilando las ideas ahí expuestas, se equipaba uno para librar invenciblemente un combate por la causa de las masas proletarias y oprimidas.

Hoy vemos ese entusiasmo con una mezcla de ternura, ironía y desencanto. No creemos en escapularios que inmunicen contra las balas. Ni los militantes individuales ni los grupos, los partidos, las organizaciones quedan a salvo de derrotas, errores, retrocesos o tragedias porque se pertrechen de talismanes, reliquias o teorías. Por un lado, un amuleto de escaso valor de suyo puede cobrar una significación positiva si a quien lo posee da ánimos para afrontar dificultades en aras de una buena causa. Por otro, el mejor equipamiento material o ideológico surte el efecto deseado sólo condicionalmente, sólo hasta cierto punto, sólo transitoria y precariamente.



Hacer un balance de los logros y retrocesos de aquel período de la lucha anticapitalista y una apreciación crítica de la línea zigzagueante de su dirección moscovita es una tarea que dejamos para mejor ocasión. ¿Nos quedaremos al final con la «fórmula china» del 70%? ¿O no tiene sentido hablar en porcentajes? ¿O sí lo tiene, mas el correcto es otro (p.ej. el 30, o el 10, o el 90, o el 64,32, ...)? ¿O según en qué aspectos es uno u otro el porcentaje de aciertos o bondades frente al de desaciertos o maldades? (Tal vez, dado un aspecto, haya que relativizar con respecto a subaspectos y así al infinito.)

Quien esto escribe es un gradualista convencido. Así que se inclina a pensar que sí tiene sentido hablar en porcentajes, en esto y en todo. Otra cosa es que podamos estar seguros

de que nuestras hipótesis acerca de tales porcentajes están fundadas en la realidad; o que podamos desplegar una evidencia persuasiva de que tales hipótesis son verosímiles o plausibles.

Mas, repito, sea de todo ello lo que fuere (y ya lo abordaremos en su momento, ¡no se preocupe el lector impaciente!), podemos leer y valorar un escrito como el aquí publicado, fijándonos en sus virtudes y defectos propios, cualesquiera que fueran los méritos o deméritos del autor. Podemos calibrar si nos ayuda a entender una época, unas generaciones de seres humanos que lucharon por un ideal noble y bello; si articula con claridad y rigor las ideas imperantes en aquella pléyade de combatientes; si creemos que hay algo todavía que guarda pertinencia en nuestra sociedad actual.



Ya he dicho más arriba que una de las facetas que hoy nos chocan (o acaso nos hacen sonreír, o a algunos tal vez los irrite) de un tratamiento sistemático como el de Stalin en «Los Fundamentos del Leninismo» es que casi idolatra a la teoría. Refleja esa convicción de tantas generaciones de luchadores anticapitalistas de que, armados con la filosofía del materialismo dialéctico-histórico, con la economía política marxiana (teoría del valor y la plusvalía), con la «doctrina del socialismo científico», un partido anticapitalista se hacía invencible. Ese sistema teórico era un saber científico. Y por lo tanto infalible, exacto. La ingeniería social en él basada habría de conseguir más éxitos que la que, fundada en las ciencias físico-matemáticas, nos proporciona ferrocarriles, puentes, rascacielos, acueductos, electrodomésticos que hacen nuestra vida más llevadera y agradable.

Tal vez esas desmesuradas expectativas fueron un poco irresponsablemente hinchadas y abultadas por los líderes para infundir en las huestes antiburguesas confianza y ardor. La célebre frase de André Malraux ‘La acción es maniquea’ puede explicar muchas cosas. (Verdad a medias, sí, mas verdad de todos modos.)

Sin embargo, cabe reconocer que no todos los llamados «clásicos del marxismo» alentaron similarmente ese fervor doctrinal.

Cada uno tiene sus preferidos, en esto y en todo (en virtud de criterios y pautas que no se remiten a mera opción arbitraria, pero que tampoco son exclusivamente asunto de inferencia racional, sino que tienen que ver con presuposiciones previas, tradiciones, puntos de partida, valoraciones, influencias). Hay una legión de «marxoides», «marxianos», «marxistas», «neo-marxistas» etc que —para decirlo tosca e inexactamente, mas no sin cierta base— tienen una visión del bueno de Marx y el malo de Engels, el bueno de Lleñin y el malo de Stalin, etc. Cualesquiera que fueran, en cada punto o en cada faceta del pensamiento o de la acción, los méritos o deméritos de uno u otro, habría de reconocerse que Engels y Stalin alertan contra la superstición de la teoría (aunque también ellos digan en otros lugares asertos susceptibles de propiciar esa misma superstición). Advierten que una teoría es, en el mejor de los casos, sólo aproximadamente verdadera; que tiene siempre un campo circunscrito de aplicabilidad; que cada teoría habrá de ser revisada y, a la postre, reemplazada por otra; que cada fórmula tiene una validez limitada (¡recuérdese el énfasis que pone Engels en subrayar esas consideraciones en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, así como lo que dice Stalin contra «los talmudistas» marxistas!)

El hecho es que, con advertencias o no (que al fin y al cabo las advertencias, desgraciadamente, no se encuentran en la obra aquí comentada, sino en escritos posteriores y diseminados), «Los Fundamentos del Leninismo» sí incurre en propiciar esa divinización de «la teoría», la cual, si ha servido de armamento moral para la lucha, también ha acarreado coscorriones, rigideces, logomaquias, cerrazones, puntillismos y hasta desvaríos.

Mas, fuera o no acertada en su momento esa exaltación de la teoría (y de una determinada teoría, la cual encerraba una filosofía, una economía política, una sociología y una doctrina política), hoy sería ingenuo atenerse a planteamientos así. Varias son las razones de que así sea.

En primer lugar, como lo señalan los propios clásicos marxistas (y Engels en particular en repetidas ocasiones), aunque —según la tesis sacralizada del materialismo histórico— las exigencias de la base económica de la sociedad «en última instancia» determinan la marcha de ésta y fijan la marcha de las superestructuras (jurídicas, políticas, ideológicas, culturales etc), esa acción causal sólo se ejerce por mediaciones, y en concreto por la mediación de los rasgos específicos de la cultura de cada sociedad, de cada generación, de cada agrupación humana; de suerte que aun las exigencias o demandas de suyo más justas —o más imperiosamente dimanantes de los requerimientos del avance social dictado por la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción— sólo pueden abrirse paso y propiciar unas actitudes sociales que les sean favorables en tanto en cuanto logren «empatar» con la mentalidad de esos grupos humanos, o sea: logren adaptarse a esa mentalidad, entroncar con ella, insertarse en sus resortes, aun para modificarlos.

Y la mentalidad de las gentes de nuestro tiempo es reacia a esas sacralizaciones de teorías. El fervor doctrinal, que en otra época pudo conquistar a masas de cierta amplitud, hoy se queda para selectas minorías (y a menudo para minorías dentro esas minorías). Está muy bien que cada uno se esfuerce por convencer a los demás de lo que a él le parece acertado y basado en buenas razones. Mas es dudoso que vaya a tener éxito si pretende convertirlos a todo un cuerpo de teoría globalmente tomado. Cada vez somos más los que no creemos que haya un cuerpo de teoría sistemático que dé respuesta acertada a las cuestiones básicas de la filosofía, la economía política, la sociología y la política; un cuerpo que haya que profesar para militar en las causas de lucha contra la propiedad privada y por una sociedad planificada sin ricos ni pobres.

Que la mentalidad de la gente hoy sea de un modo u otro es, sin duda, un poco asunto «de moda». Las cosas humanas, como la realidad en general, se rigen por leyes complejas, y entre otras por la ley del péndulo: la oscilación y la preferencia alternativa por opciones opuestas entre sí cuando cada una de ellas tiene sus propias ventajas y sus propios inconvenientes. Tal vez esa ley explique ese fenómeno de la moda, palabra ésta con una connotación superficial y hasta frívola, pero que no deja también de encerrar un contenido profundo y válido. Decía el general De Gaulle que no hay política ajena a las realidades (¡vamos! Que una política así no es una política). No hay proyecto ni propuesta que puedan inspirar un empeño valioso y que merezca la pena si se estrellan contra el sentir de las generaciones a las que vaya dirigido.

El que la mentalidad de la gente de hoy esté alejada del entusiasmo por «la teoría» es sólo una de las razones por las que incurrirán en una equivocación quienes aspiren a renovar tal entusiasmo, ya periclitado. Otra razón es que mucha gente piensa que aquella teoría, la teoría marxista, ha fracasado, y que ese fracaso (la prueba de fuego de la práctica) la descarta, aunque tal vez no descarte o arrincone al ideal de una sociedad sin propiedad privada, ideal muchísimo más viejo (milenario en verdad).

No se plantea aquí si se produjo, o no, ese fracaso. Puede que sí, puede que no. Al fin y al cabo la historiografía cristiana tradicional no creía que el cristianismo hubiera fracasado porque el primer gobernante en convertirse a esa religión lo hiciera más de tres siglos después de los inicios de la misma; tres siglos cargados de peripecias, vicisitudes, altibajos. (Cuando ya parecía casi triunfante la nueva religión al cabo de unos dos siglos, comenzó un período de nuevos martirios y retrocesos.) No, lleven razón o no quienes señalan el fracaso, el hecho es

que hoy muchos, muchísimos creen en ese fracaso. En estas condiciones, persuadirlos de que la teoría marxista (o cualquier otra) es la guía certera para la acción sería una proeza quijotesca. Y, aunque en este caso no cabe decir que sería digna de mejor causa, lo seguro es que, en aras de esa causa, otros recursos —doctrinalmente más neutros— son preferibles y tienen mayores perspectivas de éxito.

La tercera razón por la que es hoy desaconsejable el afán misionero en pro de una teoría determinada es que el balance histórico revela que, si por un lado ese pertrechamiento teórico o doctrinal inspiró fervor y confianza y elevó el nivel cultural y la capacidad argumentativa y razonadora de amplísimos sectores de militantes y cuadros, por otro lado empobreció, echó para atrás a quienes no comulgaran con ese cúmulo de ideas, abrió escisiones, cismas, hendiduras, provocó las disidencias, banderías intransigentes, los anatemas, las estigmatizaciones, las cazas de herejes. Y en una sociedad como la de hoy, mucho más plural (culturalmente), ha de reinar el espíritu de «¡que florezcan cien flores!» (¡Qué cien! ¡Miles y millones!).



La publicación de «Los Fundamentos del Leninismo» de Stalin no aspira, pues, a poner en manos de los luchadores anticapitalistas un manual teórico de «guía para la acción». ¿A qué aspira?

1º, a propagar el conocimiento de lo que fue la magna obra de aquella titánica lucha anticapitalista. Una lucha en un mundo diverso del de hoy, con tareas y métodos diferentes de aquellos que se requieren hoy, pero sin que no obstante la diversidad sea tal que no haya nada en común, ni mucho menos.

2º, a subsanar una falta, a poner ante los ojos del lector curioso un texto que, si no, seguramente nunca conocerá, y que es uno de los escritos más leídos en la historia de la humanidad.

3º, a propiciar un debate en torno a los aciertos o desaciertos tanto del texto aquí presentado como de su autor y de aquella generación de luchadores y aquella cuasi-Iglesia de la emancipación que fue la Internacional comunista.

4º, a contribuir a la cultura plural del movimiento proletario, la cual no requiere la eliminación de las tradiciones variadas, sino el diálogo entre las mismas; diálogo que se irá traduciendo paulatinamente en una confluencia —al menos parcial—, en tanto en cuanto cada tradición se vaya reexaminando autocríticamente, y —abandonando la parte de su propio legado que no se acopla con las realidades y las demandas de hoy— vaya desarrollando, con espíritu de innovación, nuevos enfoques —sin por ello renunciar a la fidelidad a su propio legado.

5º, a provocar el desasosiego y el furor de quienes —ennegreciendo a aquella lucha y a sus líderes sin tomarse siquiera la molestia de documentar o fundamentar en evidencia sus alegaciones— quieren aniquilar para siempre el anhelo de una sociedad sin ricos ni pobres, sin propiedad privada, de una sociedad en la que todos los humanos seamos al fin miembros de una verdadera familia que compartamos penas y alegrías en común.



He aquí otra salvedad de las muchas que podrían hacerse con relación a las tesis de Stalin en este opúsculo. Aunque Stalin no fue un extremista que contrapusiera radicalmente reforma y revolución, aunque sus tesis al respecto fueron siempre o casi siempre las comunes en esa tradición marxista y leninista a la que él pertenece —las reformas preceden la revolución, facilitándola, y la revolución a su vez propicia nuevas reformas (véase al respecto lo que dice Stalin en este mismo opúsculo y en otros muchos escritos)—, no cabe duda de que su óptica es básicamente la de un revolucionario. Si hubiera que establecer porcentajes, Stalin posiblemente atribuiría un 90% de atención y finalidad a la revolución y apenas 10% a la reforma. Lo esencial es la toma revolucionaria del poder, el establecimiento de la dictadura revolucionaria del proletariado y la construcción de una nueva sociedad desde esa base del poder proletario.

Hoy muchos somos bastante más escépticos y dubitativos, y hasta no pocos nos inclinamos al reformismo. ¡Entendámonos bien! Una cosa es el reformismo de quienes lo único a que aspiran es introducir reformas (léase: retoques, casi parches, correctivos) dentro del cuerpo del desorden establecido, la sociedad de ricos y pobres, la economía de mercado, el capitalismo en suma.

Otra cosa es el reformismo de quienes aspiramos a marchar, por una vía evolutiva, a una sociedad sin ricos ni pobres, sin propiedad privada, sin fronteras, a una sociedad en la que el colectivo de los humanos lo posea todo en común y una autoridad centralizada planetaria planifique la actividad económica en aras del bien común, distribuyéndose el disfrute de los bienes comunes por el criterio de las necesidades de los individuos.

Esa propuesta de marcha evolutiva, gradual, pacífica (y, consiguientemente, por reformas) aspira a salir del marco de la presente sociedad, no a conservar esta sociedad debidamente arreglada, decorada o, si se quiere, mejorada.

Stalin comparte con la tradición a la que pertenece y también con los reformistas del primer tipo (los que quieren conservar esta sociedad, sólo que reformada) la idea de que es el ejercicio del poder lo único que permite cambiar las cosas.

El problema está en que la toma revolucionaria del poder se ha ido revelando cada vez más difícil. La revolución rusa fue posibilitada por una confluencia de causas que tal vez nunca más vuelva a darse: una guerra interimperialista que enfrentó entre sí a los bandoleros capitalistas y que impidió que acudieran a sofocar al nuevo poder cuando éste estaba empezando a establecerse (y luego ya fue demasiado tarde); un estado monárquico obsoleto cuya potencia se había desmoronado porque no estaba ni técnica ni organizativamente preparado para una guerra de aquella envergadura; el concurso del levantamiento de las naciones y nacionalidades oprimidas por el zarismo así como de los campesinos contra el yugo semi-feudal de los terratenientes.

Al parecer en una ocasión en los años 20 Stalin profetizó que no habría revolución obrera en Europa occidental en los siguientes 90 años. La historia lleva trazas de darle la razón. Y es que aquella coyuntura fue excepcional y seguramente irrepetible. Insurrección proletaria como aquella tal vez no volverá a haberla nunca. La vía de octubre (de 1917) es la vía que siguió Rusia. Stalin se equivoca en «Los Fundamentos del Leninismo» al pensar que, así y todo, era la vía válida (con correcciones y adaptaciones) para todo el planeta.

Otra vía de toma revolucionaria del poder fue la de las guerrillas, practicada por diversas modalidades —unas veces con éxito y otras sin él— en muchos países del tercer mundo: la estrategia de guerra prolongada de Ho Chi Min y Mao Tse-tung, la de los focos guerrilleros de Fidel Castro y el Che Guevara. Cualesquiera que sean las perspectivas futuras para esas estrategias, en el mundo de hoy será mucho más difícil su triunfo, porque no hay un

bloque de países desarrollados o semi-desarrollados (el campo socialista) que sean favorables a tales luchas (ni siquiera un grupo de países importante o influyente que tenga al menos una actitud de neutralidad benévola). Claro que las muchas pugnas de intereses entre diversos sectores de las burguesías locales y transnacionales pueden propiciar triunfos localizados de luchas guerrilleras aquí o allá (lo de ahora en el Congo ex-belga, p.ej.); mas, de llegar a tener un sesgo anticapitalista algunas de tales luchas, es casi seguro que serán ahogadas.

Ante el agotamiento de las vías violentas, cundió la esperanza o la ilusión de una vía parlamentaria. Fue el gran engaño de Jruschov, que en nuestra Patria propaló Don Santiago Carrillo Solares. Los hechos (y los datos que ya se tenían antes, sin tener que esperar a esos hechos) han demostrado cuán infundada y quimérica era esa ilusión.

Mas, si no se ve ninguna perspectiva de toma del poder político ni por vía violenta ni por vía electoral, ¿qué queda?

Queda, sencillamente, una vieja evidencia: no todo estriba en tomar el poder. El poder político siguió estando en manos de los ricos propietarios de esclavos, mas éstos se vieron obligados a abolir la esclavitud (¡sí! ¡ellos mismos!), ante el clamor de la opinión y la nueva cultura que había fraguado entre fines del siglo XVIII y mediados del XIX.

Las mujeres no echaron del poder a los varones machistas. Mas la nueva cultura —que demandaba la igualdad— forzó, contra su voluntad, a esos mismos machos, orgullosos de su masculinidad y prepotencia viril, a ceder poco a poco, dando paso a la igualdad entre los sexos (al menos legal).

Gracias a la revolución bolchevique, a la amenaza de los movimientos obreros de dirección comunista, la burguesía dominante en Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y otros países hizo concesiones al proletariado: asistencia sanitaria, jubilación, cierta seguridad en el empleo, subsidio de paro, vacaciones pagadas, limitación de la jornada laboral, nacionalizaciones, servicios públicos subvencionados, medidas de protección al medio ambiente, de amparo al consumidor, de ayuda a los más necesitados.

Hoy quieren quitar todo eso, y volver a la ley de la jungla. La lucha, palmo a palmo, será durísima. Mas desde luego la defensa de esas conquistas y la lucha por su ulterior ampliación marca un camino. Y no se ve opción alternativa. Un camino de reformas, de conquistas parciales, de ensanchamiento de la zona en la que las autoridades públicas se comportan para con sus subordinados con paternalismo —si se quiere decir así— en vez de comportarse hacia ellos como enemigos. (Desgraciadamente la franja en que se comportan de esta última manera es predominante; y, lo que es peor, a raíz de la caída de la URSS, el retroceso es terrible, y nos acorralan sin piedad: un ejemplo de ello es la contrarreforma laboral que ha impuesto en España la patronal con la complicidad de gerifaltes sindicales que no defienden los intereses de los asalariados).

Tal vez el lector discrepe de este enfoque. Muy posiblemente esto le parecerá una renuncia inadmisibles a la revolución. Bueno, el futuro irá diciendo qué perspectivas haya (perspectivas y posibilidades reales y no abstractas o sobre el papel). Sea de ello lo que fuere, son temas para un debate que no hemos de omitir.

¿Qué luz pueden arrojar para ese debate textos como el aquí publicado? Pueden ayudar a que veamos el contraste entre las realidades y expectativas fundadas de la sociedad humana hace 70 años y las que tenemos en el mundo de hoy.



Hay otro punto importante, y hasta espinoso, que se halla en estrecha relación con las dos cuestiones más arriba planteadas (la de si las organizaciones que trabajen a favor de la abolición de la propiedad privada han de estar colocadas bajo la advocación de una determinada teoría; y la de si el objetivo principal con vistas al cual han de llevar a cabo su labor es el de la toma del poder). Trátase del problema de qué tipo de organización se quiere erigir y a qué principios y normas ha de atenerse.

Ni Stalin ni ningún marxista sacralizaron estas cuestiones. Fueron conscientes de que son cuestiones derivadas y, en esa medida, secundarias. Las formas de organización vienen y van; varían a tenor de circunstancias y demandas de las situaciones históricas.

Sin embargo, Lleñin y Stalin pensaron que, en la época en que luchaban ellos, la forma idónea de organización era un partido proletario organizado como una asociación con bordes muy precisos, con una tajante y abrupta demarcación entre miembros y no-miembros, quedando los primeros sujetos a una estrictísima disciplina «rayana en la disciplina militar»; una asociación entregada, en cuerpo y alma, a la tarea de la toma revolucionaria del poder; inspirada por un espíritu de abnegación y sacrificio; una asociación monolítica, unificada por profesar homogéneamente la misma teoría revolucionaria, y de la cual quedarían, por consiguiente, descartadas las fracciones. Cuando la perspectiva era la de prepararse para asaltar el poder, ese tipo de organización era, sin duda, adecuado. En otras condiciones no lo es.

No sólo no lo es: la gente sabe que no lo es. Aun en las condiciones de entonces no resultaba siempre fácil hacer comulgar a todos con una organización así (desde Rosa Luxemburgo a Ignacio Silone fueron muchos los que se apartaron —o se hubieran acabado apartando— de la Internacional comunista principalmente por no estar dispuestos a aguantar una disciplina tan férrea).

Hoy quien preconice formas de organización que recuerden aquello de la disciplina férrea y el monolitismo sólo conseguirá desacreditarse y aislarse. Las generaciones actuales —en las que han echado hondas raíces la cultura plural, la ebullición, y la diversidad— no son reacias a agruparse para llevar a cabo una labor que propicie la transformación social. Mas las formas de organización han de ser otras: más variadas, con una panoplia o un abanico de asociaciones, colectivos, tendencias, sensibilidades. Y también han de abrirse a esa pluralidad los «partidos políticos» consagrados a esa tarea (partidos que, para prosperar, han de reconvertirse también, dejando de ser entidades que hagan girar toda su vida en torno a la participación en órganos de poder político). Han de resignarse a la existencia de sensibilidades, de corrientes estables, incluso más o menos organizadas. Ir por ese camino es enriquecer. Por la senda estrecha del monolitismo —justificado en otra época en virtud de las tareas de entonces— sólo se accede a un páramo desolado, el de la soledad.

# Estudio Introductorio al Opúsculo de STALIN

## *EL MARXISMO Y LA CUESTIÓN NACIONAL*<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

### §1.— La significación de los aportes de Stalin al tratamiento marxista de la cuestión nacional

En el libro coautorado por Hélène Desbrousses, Pierre Vilar y Bernard Peloille *Introduction à l'œuvre théorique de Staline*,<sup>2</sup> el conocido historiador francés Pierre Vilar —especializado en historia de España y particularmente de Cataluña— ofrece, en las págs 129-36, una introducción al opúsculo de Stalin aquí presentado y a otra serie de trabajos del mismo autor acerca de la cuestión nacional.<sup>3</sup>

Pierre Vilar señala cómo Stalin, buen conocedor de la problemática de las nacionalidades —con la cual estaba familiarizado por ser georgiano y haber vivido en su juventud en diversas partes de la Transcaucasia rusa—, dedicó a ese tema una serie de trabajos teóricos, desde 1904; cómo es verosímil que los escritos de Rosa Luxemburgo (de los que luego hablaremos) de los años 1908-09 deban mucho a la lectura del primer escrito de Stalin; cómo, por consiguiente, *El marxismo y la cuestión nacional*, escrito en 1912-13, no fue resultado de un encargo ocasional, sino fruto de una acumulación de experiencias, reflexiones, bregando con las laberínticas e inextricables complejidades del problema nacional en Transcaucasia.

Stalin, en esos escritos, es desde luego fiel seguidor del pensamiento de Lleñin. En buena medida, las ideas básicas de tales trabajos son las de éste último, sin que quepa ver en ellas ninguna innovación radical, ninguna orientación personal marcada y especialmente original.

Ahora bien, hay que matizar.

En primer lugar, decimos que no hay originalidad singularmente acentuada, mas sólo con respecto al pensamiento de Lleñin. Hay, desde luego, marcadísima originalidad con relación a las ideas de Marx y Engels, que en este terreno nunca elaboraron un tratamiento sistemático, o un enfoque teórico claro, y que oscilaron toda su vida entre acercamientos puramente *ad hoc*, inspirados en cada caso por circunstancias particulares de la situación considerada y sin ningún principio rector más o menos claramente formulado; dejaron así a sus discípulos la tarea de elaborar una teoría sobre el problema nacional —un problema que ellos esperaban que fuera cada vez más marginalizado a favor del problema central, el de la lucha de clases.

En segundo lugar, y puesto que cada maestrillo tiene su librillo, Stalin aborda el problema con una actitud metodológica que no es en absoluto la de Lleñin. A diferencia de la formación de Lleñin, la de Stalin había sido una educación filosófico-teológica (y en eso era

---

1. Escrito en julio de 1997 y desplegado desde entonces en las págs electrónicas de **ESPAÑA ROJA**.

2. París: Ediciones Norman Béthune, 1979.

3. De Pierre Vilar vale la pena leer, entre muchos otros, los siguientes libros que se refieren a temas hispanos: *Oro y moneda en la historia 1450-1920*; *Histoire de l'Espagne*; *Sobre 1936 y otros escritos*; *Catalunya dins l'Espanya moderna*.

tal vez único entre los líderes socialdemócratas primero y comunistas después de la Rusia de aquellos tiempos). Los demás líderes del POSDR (y después del partido comunista ruso) eran, o bien de origen obrero, o, en los más casos, pertenecientes a lo que se llamaba la *intelligentsia* o intelectualidad: abogados (el propio Llenin era licenciado en derecho), economistas, autodidactas, de cultura literaria, muy influidos por las doctrinas y la literatura en boga en Europa occidental.

Stalin, estudiante de un seminario cristiano ortodoxo, había tenido una formación enteramente distinta. Estudiante aplicado, concienzudo, «empollón»,<sup>4</sup> hincó el codo sobre los contenidos que se impartían en ese centro de estudios religioso, principalmente filosofía y teología. La filosofía clásica y escolástica, así como la lógica, figuraban prominentemente en el *curriculum*, y Stalin recibió una profundísima huella de eso, que perdurará en sus escritos hasta el final de sus días. Entre otras cosas, es digna de destacar la frecuencia en sus escritos de la palabra ‘lógica’ (y de palabras emparentadas, como ‘lógicamente’, el adjetivo ‘lógico’ etc).

Tuvo siempre el prurito de construir una teoría bien articulada, lógicamente trabada, sentando claramente las premisas y extrayendo deductivamente las conclusiones pertinentes.

Entre otros, el aquí comentado contiene abundancia de esos vocablos: ‘como es lógico’ aparece 2 veces; ‘la lógica’, 5; ‘deducir’ (y otras palabras de la misma raíz), 5; ‘consecuencia’, 5.

Ese afán de rigor lógico, de elaboración deductiva, es lo que lleva a Stalin —a diferencia de Llenin— a querer esclarecer, ante todo, las nociones involucradas en su tratamiento, y a buscar definiciones.

Llenin muy a menudo prescinde de definiciones. Tal vez su formación de letrado —y en el espíritu del positivismo jurídico prevalente en su época— lo lleva a operar pragmáticamente, obviando el afán de definir, que sonaba a escolástico. Si una noción se maneja en la vida intelectual con soltura, si circula de manera informativa —aparentemente al menos—, parece pedantesco querer definirla. Por otro lado (y según lo revelarán elocuentemente ciertas notas, bastante curiosas, de sus *Cuadernos filosóficos*, escritos durante la I Guerra Mundial), Llenin parece —sorprendentemente tal vez— influido por ideas filosóficas en boga en Europa occidental, como el vitalismo de Bergson; una influencia acaso inconsciente, mas que no deja de marcar su impronta incluso sobre la versión que él propondrá de la dialéctica.<sup>5</sup>

Nada tiene entonces de extraño que no hallemos en ninguno de los diversos trabajos de Llenin al respecto, mas sí en este opúsculo de Stalin, una definición de ‘nación’.



---

<sup>4</sup>. Viniendo de una familia humildísima, paupérrima, sólo consiguió acceder a ese nivel de estudios por méritos de talento y dedicación.

<sup>5</sup>. Si bien —y esto hay que recalcarlo— esos escauceos filosóficos no los elaboró nunca con vistas a la publicación, sino como cuadernos para su propio uso personal; su único trabajo filosófico publicado, el célebre *Materialismo y empiriocriticismo*, lo ofreció como obra de quien, en filosofía, era un mero aficionado, y sólo se lanzaba a tal aventura literaria por mor de defender la ortodoxia marxista contra la adulteración idealista de Bogdanov y otros camaradas; aunque lo hacía, más que nada, porque esos camaradas, que eran compañeros suyos de orientación bolchevique, eran blanco de los ataques del menchevique Plejánov, quien así estigmatizaba al conjunto de la corriente bolchevique como revisionista, desviacionista, heterodoxa.

## §2.— El problema de la autodeterminación: Rosa Luxemburgo, Lleñin y Stalin sobre la cuestión nacional

Rosa Luxemburgo dedicó también una gran atención a la cuestión nacional.<sup>6</sup> Fundó el partido socialdemócrata de Polonia y Lituania como una organización consecuente obrera-marxista y opuesta al separatismo prevalente entre quienes en la Polonia rusa se proclamaban socialistas y marxistas.<sup>7</sup>

Stalin y Rosa Luxemburgo tenían en común el ser ambos ciudadanos rusos, súbditos del zar Nicolás II;<sup>8</sup> el ser ambos pertenecientes, por nacimiento, a una nación dominada por Rusia en el marco de ese Imperio zarista; el haber recibido, ambos, una formación escolar en ruso; el ser, ambos, oriundos de regiones del Imperio donde se daba un complejo entramado étnico, estando así familiarizados no sólo con el problema específico de la nacionalidad propia frente a la rusa dominante, sino también con la intrincada red de vinculaciones y animosidades nacionales gracias a las cuales el zarismo mantenía orden en el Imperio aplicando la política de «Divide y reinarás».

Ahí terminan las semejanzas. Aunque no rusa estrictamente (salvo en el sentido de ‘ciudadana del Estado ruso’), Rosa Luxemburgo era eslava: polaca; y entre eslavos las diferencias nacionales son pequeñas en comparación con las que se dan, p.ej., entre eslavos y georgianos. Rosa Luxemburgo era de origen judío (e.d. su familia era, originariamente, de fe mosaica), mientras que Stalin era, hasta su ruptura con la religión, cristiano-ortodoxo (compartiendo así la religión del Zar). Rosa Luxemburgo venía de una de las regiones industrialmente avanzadas de Rusia (la provincia del Vístula), al paso que Stalin —nacido en Georgia y al parecer de origen abjasiano— pertenecía a una región atrasada y pobre, de bajo nivel de vida.

Todo eso marca diferencias. Pero también hay coincidencias curiosas, que hacen que ambos tengan sorprendentemente algo en común, frente a Lleñin. Éste último —un gran-ruso de sentimientos generosos e influido hasta la médula por la corriente occidentalizante y europeísta— execraba el nacionalismo y la altanería gran-rusas y veía como mal menor cualquier nacionalismo de las naciones oprimidas por el zarismo. Stalin y Rosa Luxemburgo (que tenían que bregar con los nacionalistas locales) compartían, pese a sus diferencias, una actitud menos hostil hacia el nacionalismo gran-ruso y, en cambio, más recelosa respecto a los nacionalismos periféricos (o «alógenos», según la terminología zarista).

---

<sup>6</sup>. Véase la biografía de Elzbieta Ettinger, *Rosa Luxemburg: A Life*, Boston: Beacon Press, 1986, pp. 168ss.

<sup>7</sup>. Esa mayoría se agrupó en el Partido Socialista Polaco, el cual luchó por la independencia de Polonia; alcanzada esa meta al final de la I Guerra Mundial, ese partido —ya totalmente burgués— se propuso engrandecer Polonia a expensas de Ucrania, para volver a la Polonia de comienzos del siglo XVIII. En su ulterior evolución, el PSP fue de tendencia totalitaria y cuasi-fascista, y participó en la dictadura semi-civil, semi-militar bajo la cual vivió la Polonia independiente del período de entre-guerras.

<sup>8</sup>. Rosa Luxemburgo contrajo un matrimonio de conveniencia con un súbdito alemán, Gustav Lübeck, para adquirir la ciudadanía germana; emigró así al Imperio de Guillermo II, donde pudo trabajar con libertad mucho mayor; siempre siguió dedicando una enorme parte de su labor a la política del Imperio Ruso; servíale de agente personal, al frente del PSDPiL (Partido Socialdemócrata de Polonia y Lituania), su compañero sentimental, Lev Jogiches —con quien hablaba en ruso, aunque se escribían en polaco—. Hay que recordar que Lituania había estado estrechísimamente ligada a Polonia durante siglos, existiendo a la sazón una «unión personal» entre las dos coronas —el reino de Polonia y el gran ducado de Lituania— en virtud de la cual constituían, a efectos de política internacional, un solo Estado. Eso fue hasta la liquidación de la independencia de Polonia a fines del siglo XVIII, cuando se la repartieron Austria, Prusia y Rusia.

En sus dos escritos *La Cuestión Nacional y la Autonomía* (1908) y *La Cuestión Nacional* (1909) Rosa Luxemburgo rechaza no sólo la demanda de independencia para Polonia, sino también la autodeterminación. Aunque esa reivindicación suena como la de una libertad democrática, pareciendo así el derecho a la autodeterminación como si fuera similar al derecho de reunión, al de expresión, a la libertad de prensa, en puridad —piensa Rosa Luxemburgo— no hay tal similitud: mientras que esas libertades individuales son compatibles con el capitalismo y se realizan bajo el poder burgués, la autodeterminación sólo sería posible bajo el socialismo. Sin embargo, con un poder proletario ya pierde sentido, porque los proletarios no tienen patria, y no están interesados en dónde estén trazadas las fronteras. Así pues, esa reivindicación es imposible bajo el capitalismo y ociosa y obsoleta bajo el socialismo.

Hacia ese momento (los años que preceden a la I Guerra Mundial) sólo cabe apreciar una diferencia meramente de matiz o de énfasis entre los escritos de Stalin y los de Llenin al respecto, mientras que Rosa Luxemburgo se enfrascó en una prolongada y agria polémica con Llenin con relación a la cuestión nacional.

A diferencia de Rosa Luxemburgo, Stalin acepta la reivindicación leninista de autodeterminación de las naciones. Cada nación tiene el derecho a separarse del Estado plurinacional en el cual haya sido incluida como resultado de ambiciones expansionistas y de la correlación de fuerzas entre diversos Estados. Tiene derecho a formar su propio Estado independiente.

Mas Llenin, Stalin y Rosa Luxemburgo están de acuerdo en que en general no es recomendable que las naciones aspiren a su independencia. Esa coincidencia esconde en realidad una nueva divergencia al respecto. Llenin no se pronuncia nunca (o sólo lo hace raramente) acerca de si hay que aconsejar o no a una nación que busque su independencia. Sus comparaciones sugieren que le parecería como entrar a aconsejar a una mujer si ha de dejar a su marido.

Llenin dedica sus esfuerzos, en este campo, a abogar por el derecho democrático a separarse, junto con otros derechos democráticos relacionados con la cuestión nacional (derecho a la autonomía, derecho a usar la propia lengua en todas las facetas de la vida, no discriminación, etc).

Mas eso deja en pie un grave interrogante. El partido obrero de la nación X, carente de independencia, actúa en un ambiente en el cual otras fuerzas políticas hacen agitación a favor de la independencia, mientras que el poder —contrario a esa independencia o separación y que aboga por la permanencia de la nación X en el marco del Estado plurinacional Z— también tiene sus partidarios en la nación X. Dado lo cual, resulta a menudo un tanto insatisfactorio que ese partido obrero, a la pregunta de qué preconiza sobre el destino futuro de la nación X, se limite a decir que la autodeterminación y que, si la mayoría decide seguir en el marco del Estado Z, entonces el respeto a la lengua vernácula y la igualdad de derechos de todos ante la ley.

¿Es eso de veras suficiente? Lo que tal partido obrero está diciendo es que se sumará a lo que diga la mayoría. Bien, eso prueba sus credenciales democráticas. Mas sin duda también se inclinará ante la mayoría en muchos otros asuntos. ¿Qué hacer si la mayoría de la nación X decide imponer a la minoría recalcitrante la asimilación a la lengua mayoritaria del Estado Z?<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>. Imaginemos que la mayoría de los franco-canadienses de Quebec llegan a hartarse de los problemas que les plantea el usar una lengua tan minoritaria y arrinconada en el conjunto de la América del Norte como es el francés; y que un día por plebiscito deciden que el francés sea prohibido en Quebec (prohibido a efectos de lengua utilizable en la administración, en la enseñanza pública etc). ¿Cuál sería la actitud democrática? ¿Tal vez acatar esa decisión mas agitar a favor del respeto a la lengua a la que se aferra

Pero esa línea general no da ninguna pauta clara de cómo ha de responder el partido obrero a los alegatos de las otras fuerzas políticas. Así, la posición de Llenin viene a ser que —a salvo de la defensa de la democracia y de lo que la misma conlleva (derecho de la nación a la autodeterminación, y derecho, en el marco de la unión estatal, a la lengua propia y a la no discriminación)— el asunto nacional no va con los obreros, los cuales tienen otra preocupación, que es la lucha contra el capital.

En esto último, Rosa Luxemburgo, pese a su áspera controversia con Llenin, está de acuerdo con él. Ella lo tiene claro: el asunto nacional no va con los obreros. Éstos tienen que reclamar, sí, el derecho a la autonomía, al uso de la lengua propia y a la no discriminación. Pero nada más. Entre la autodeterminación (un hipotético derecho a la independencia o separación) y la independencia misma habría una diferencia como entre que sea lícito hacer tal cosa y hacerla efectivamente. Sin embargo, la independencia no interesa a los obreros. Éstos no ganan nada porque se cambien las fronteras o porque haya un Estado más, lo cual es un nuevo obstáculo a la unión planetaria. Siendo, así, negativa la independencia o separación —desde el punto de vista obrero o proletario—, es también negativo el derecho a hacer eso que es negativo; no hay que buscar autorización para hacer algo que es malo.

La posición de Stalin es que lo único que puede marcar la línea general del partido obrero en esta cuestión, en todas las circunstancias, en todos los países, es ese reclamo de la autodeterminación (el derecho a la separación) más el reclamo de la autonomía, el derecho a usar la propia lengua etc. Más allá de eso, surgen las zonas donde no cabe establecer ninguna línea universal. Todo depende. En ciertas circunstancias, habrá que reclamar la independencia. En otras, habrá que reclamar la no-independencia. Lo uno o lo otro según la correlación de fuerzas, el sesgo que tomen o vayan a tomar los Estados en presencia o aquellos otros que pudieran llegar a existir de realizarse las reclamaciones por las que uno luche.

O sea, independencia o no-independencia según lo que interese más a la causa del proletariado y, en general, al avance social. En unos casos, habrá que abogar por la separación. En otros por la no-separación. Puede que haya casos en los que haya que ser neutral.

Desde luego, Llenin no había formulado ni formulará nunca una posición que quepa considerar incompatible con ésta de Stalin. Al revés, desentrañando muchas de las cosas que ha dicho acá o acullá sobre problemas políticos del momento relacionados con cuestiones nacionales, ve uno perfilarse una orientación que es, aproximadamente, la misma.

Mas hay una diferencia de énfasis o de acento. Para Llenin prevalece la tesis general: derecho a la separación y, básicamente, indiferencia ante la separación misma (o sea, básicamente, neutralidad en ese asunto). Puede que en tal o cual circunstancia haya que aconsejar determinadamente separación o no-separación, mas de manera general no parece que haya nada que aconsejar. (Y parece, antes bien, que en general hay que no aconsejar nada.)

Stalin, en cambio, aunque reconoce que no hay en general nada que aconsejar, piensa que de ahí no se sigue que, en general, haya que no aconsejar nada. No es verdad que la separación sea universalmente aconsejable. Ni lo es que lo sea la no-separación. Mas en cada caso, según las circunstancias políticas del momento, sí será determinadamente aconsejable la separación, o, si no, determinadamente aconsejable la no-separación.

Y es en eso en lo que Stalin, por un lado, viene en parte curiosamente a coincidir con Rosa Luxemburgo (frente a Llenin); y, por otro, a adoptar un punto de vista que comporta una valoración positiva del problema nacional, que ni Rosa Luxemburgo ni Llenin admiten.

---

todavía una minoría y pedir un nuevo plebiscito para conseguir una rectificación? ¿Y si la minoría que se aferra al francés es de sólo un 30%? ¿Y si es sólo de un 10%? ¿Y si es sólo de un 1%?...

Aquello en lo que Stalin coincide con Rosa Luxemburgo es que a menudo hay algo determinado que aconsejar a las masas proletarias con relación a la separación. Aquello en lo que Stalin tiene una posición que difiere de la de Llenin y Rosa Luxemburgo es que a veces hay que aconsejar la independencia, la separación.

¡Entendamos bien! Llenin no se opone a eso, no dice lo contrario; admite que el partido obrero de la nación X tiene perfecto derecho a abogar, dadas las circunstancias, por la separación; sin embargo, lo que Llenin y los demás socialistas rusos reprochan al Partido Socialista Polaco es justamente que aboga por la independencia. ¿Por qué? Rosa Luxemburgo responde: porque es antiproletario abogar por la independencia. Llenin no ofrece una respuesta clara. Es difícil hallar en su obra frases claras con relación a si, y cuándo, es correcto abogar por la independencia. (Además: supongamos que el partido obrero de la nación X hace bien, dadas las circunstancias, en abogar por la independencia; ¿qué habrá de recomendar el partido obrero de la nación [pre]dominante en el Estado Z, en el cual está incluida esa nación X? Llenin hubiera visto esa pregunta como una cuestión de lo más embarazosa, y quien esto escribe no ha encontrado en su obra ningún esbozo de respuesta.)

Stalin tiene una respuesta: si, y cuando, las circunstancias de la dinámica económico-social y de la lucha política hacen plausible la creencia en que la independencia favorecerá el avance social y ayudará a la clase obrera en su lucha contra el capital, hay que apoyar la independencia. Si, y cuando, y en la medida en que, suceda lo inverso, hay que oponerse a la independencia.

En el caso ruso, Stalin —como hemos dicho— comparte con Rosa Luxemburgo una actitud menos negativa que Llenin con respecto al papel jugado por el Estado central ruso. No excluye que convenga a lo mejor recomendar la independencia, si, p.ej., se perfila la posibilidad de una revolución, de sesgo independentista, en tal o cual nación del imperio zarista, mientras que las perspectivas de revolución general en el Imperio sigan siendo pequeñas.

Mas parece claro que eso sólo lo dice a título de hipótesis, y con escasa confianza en que se materialice. En general —y sin decirlo con toda rotundidad— parece que lo que está sugiriendo es que más vale preconizar la no-independencia, la permanencia en el marco del Estado ruso unitario, que una a todas las naciones y nacionalidades del imperio, aunque con autonomía y con respeto a las diversas lenguas.



### §3.—La definición de ‘nación’ y sus consecuencias

En el opúsculo de Stalin aquí comentado, nuestro autor —llevado por su afán de rigor lógico— define a la nación:

Con esto, hemos señalado todos los rasgos distintivos de una nación.

Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura.

¿Cómo sabe Stalin que una nación es eso y no otra cosa? ¿Cómo sabe que son esos los rasgos pertinentes y no otros? ¿Cómo puede refutar otra definición?

Podría decirse que, siendo el uso de las palabras libre de cada uno, él define ‘nación’ así y punto. Mas no, claro, no es eso. Él está tratando de hacer obra lexicográfica, en cierto sentido. No brinda una definición arbitraria y que se saque de la manga, sino una que refleje aproximadamente el uso normal y corriente del vocablo y que sea relevante para las discusiones políticas en torno al asunto.

Tal es el sentido de su definición, que quiere ser una dilucidación, con base lexicográfica mas que no sea tampoco de mera lexicografía empírica. Lo que viene a proponer es un concepto de **nación** que, correspondiendo aproximadamente al uso común, sea la entidad que merece ser titular del derecho de autodeterminación.

Así, la atribución de tal derecho a la nación tiene algo de tautológico:

El derecho de autodeterminación significa que sólo la propia nación tiene derecho a determinar sus destinos, que nadie tiene derecho a inmiscuirse por la fuerza en la vida de una nación, a destruir sus escuelas y demás instituciones, a atentar contra sus hábitos y costumbres, a poner trabas a su idioma, a restringir sus derechos.

Sin embargo, se ha definido 'nación' como una unidad de cierta índole y de tal manera que, así definida, sería injusto privarla de la posibilidad de determinar por sí misma si ha de formar un Estado aparte o no.

En efecto: supongamos que definimos 'nación' así: es un cúmulo de seres humanos que tienen legítimamente (o a quienes se ha de atribuir o reconocer) la potestad de formar un Estado separado y la potestad de no formarlo. Entonces preguntaríamos qué cúmulos de seres humanos son así. Y requeriríamos, primero, que tengan un territorio, más o menos contiguo (no un enclave de 5 Km<sup>2</sup> aquí y otro de 7 leguas cuadradas a 200 Km de distancia). Requeriríamos que tengan unos rasgos que los diferencian significativamente de los habitantes de las regiones o comarcas que los circundan, porque, si no tienen rasgos propios, no habría base para su reclamación; mas no valdría a ese efecto cualquier rasgo. No valdría, p.ej., que se trate de una comarca más próspera, o que en ella la media de la población sea más joven, o más vieja, o que haya mayor porcentaje de ateos, o que abunden los frioleros, o que sea una circunscripción en la cual gane el partido tal. Rasgos así quedarían excluidos. ¿Por qué?

Tal vez la respuesta es que tales variaciones son sociológicas, fortuitas, mutables. Mas algunas de ellas son sumamente duraderas. El Peloponeso era, hace 25 siglos, una zona de Grecia donde se aseguró el predominio de lo más conservador y aun retrógrado (la aristocracia espartana y sus formas de dominación particularmente brutales), al paso que el Ática, las Islas y otras comarcas eran más progresivas. En el siglo XX se ha mantenido un patrón muy semejante: hasta un período reciente, se mantuvo en el Peloponeso la mayoría monárquica y conservadora. Quien esto escribe carece de datos para saber si se trata de una coincidencia o de una continuidad, mas la conjetura de la pervivencia de una mentalidad no suena a disparatada. Y algo similar se ha dicho de Egipto, donde al parecer se ha mantenido durante unas cuantas decenas de siglos (muchos más que lo de Grecia) la discrepancia de mentalidad entre el Alto y el Bajo Egipto.

Puede que también en Francia (ya en un lapso mucho más pequeño) asistamos a la pervivencia de ciertos patrones de distribución geográfica de mentalidades del siglo XVI a nuestro tiempo.

No aceptaríamos, sin embargo, que fuera legítimo un independentismo peloponeso basado en que ellos son más conservadores, o en que los demás griegos son demasiado innovadores o progresivos para su gusto.

Pero, ¿por qué no? Bueno, sin duda porque la separación en principio no parece algo bueno. La separación separa, pone una barrera, una frontera, que dificulta la comunicación, la relación, el intercambio, la unión familiar, etc. Y parece injusto separar así porque aquí hay más progresistas y allí más conservadores. O sea: las diferencias de esa índole, las diferencias de opción política no debieran separar así.

(Eso en general, claro; puede haber circunstancias excepcionales en las que una separación así sea un mal menor.)

O sea, lo que solemos creer al respecto es que diferencias de esa índole no debieran entorpecer ni obstaculizar la convivencia, sino que debieran allanarse y solucionarse de otro modo, por el triunfo de las opciones justas cuya implementación sea provechosa para el bien común.

Así pues, para que admitamos —dada la hipotética definición de ‘nación’ de que partíamos— que tal conjunto o cúmulo de habitantes constituye una nación será menester que tenga particularidades que no sean sólo estables, sino —por así decirlo— «previas» a las opciones, inclinaciones, decantamientos individuales, previas también —por consiguiente— a las tendencias culturales resultantes de esos decantamientos.

Mas no podemos llevar eso demasiado lejos. ¿Qué hacer con la religión? No vamos a decir que los franceses católicos y los protestantes son dos naciones diferentes; ni que los franceses que se han convertido al budismo, o al shintoísmo, o a la religión isíaca han constituido nuevas naciones. Ni, si en el Departamento de Val d’Oise llegan a ser mayoría los mormones diremos que hay una nación mormona allí.

Sin embargo, hay circunstancias en las que no ha resultado tan obviamente desacertado hablar de naciones diferentes sobre la base de diferencias de religión; tal es el caso de los yugoslavos: serbios, croatas y bosnios hablan la misma lengua, y la diferencia es sólo religiosa o a lo sumo histórica.

Es dudoso que haya una nación croata, otra serbia y otra bosníaca (o bosníaco-islámica), mas es cierto que la evidencia de que se trata de una sola y misma nación yugoslava no es tan grande como la evidencia de que los gerundenses católicos y los protestantes, los alicantinos católicos y los ateos, etc, constituyen una sola nación.

Es que las culturas imperantes resultan de opciones personales mas también configuran a su vez tales opciones. En la medida en que hay variaciones culturales fortísimas, muy arraigadas, muy duraderas, asociadas a muchas facetas de la vida, que se sitúan ante las perspectivas de los individuos como datos objetivos, en esa medida puede empezar a ser razonable hablar de naciones diversas.

Si Stalin hubiera seguido esta línea de razonamiento, tal vez habría hallado, por ella, un hilo conductor —que falta en su escrito— para saber qué tienen en común los rasgos que él cuidadosamente recolecta: comunidad de lengua, de territorio, de vida económica, de idiosincrasia, de historia. Son —aparte del territorio— aquellos rasgos que forman la cultura, el clima de ideas e instituciones en el que ha de desenvolverse la orientación personal y la de los grupos y colectivos, el transfondo de las diversas opciones —lo cual es compatible con que tales opciones ejerzan a su vez un efecto de retorno y puedan incluso ir erosionando o modificando lentamente esa misma cultura.

Ya hemos visto que, según la pauta que hemos propuesto, más que determinar qué han de tener en común un número de seres humanos para constituir una nación, hay que determinar en qué han de diferenciarse de los habitantes de las regiones circundantes. Claro que implícitamente Stalin es lo que hace, porque, si no, podría concluir —contrariamente a sus intenciones— que hay una nación de San Petersburgo, una nación londinense, una nación berlinesa. No basta con que se dé la comunidad de todos esos rasgos entre los habitantes de tal comarca; ha de no darse entre ellos y los habitantes de las comarcas de alrededor para que constituyan una nación.

Nuestra reflexión nos lleva así a una conclusión bastante parecida a la de Stalin, aunque por un camino enteramente distinto. Una nación es un cúmulo de seres humanos a los que sería razonable y justo conceder o reconocer el derecho a vivir en Estado aparte (eso hasta donde haya Estados y fronteras), para lo cual han de tener un territorio y han de tener unos rasgos comunes que los diferencien de los habitantes de las zonas circundantes —rasgos, pues,

como lengua, idiosincrasia, tradición, vida económica, en suma todo cuanto forma la cultura institucionalizada.



#### §4.— La gradualidad del estatuto de *nación*

Stalin afirma dos cosas que parecen incongruentes entre sí. De un lado, que la ausencia de uno solo de los rasgos enumerados basta para que no haya nación; por otro, que puede haber muchas diferencias de grado en todo eso:

Está, pues, claro que no existe, en realidad, ningún rasgo distintivo único de la nación. Existe sólo una suma de rasgos, de los cuales, comparando unas naciones con otras, se destacan con mayor relieve éste (el carácter nacional), aquél (el idioma) o aquel otro (el territorio, las condiciones económicas). La nación es la combinación de todos los rasgos, tomados en conjunto.

Si eso es así, ¿por qué entonces ‘basta con que falte aunque sólo sea uno de estos rasgos, para que la nación deje de serlo’?

El ejemplo de Stalin es elocuente: ‘los judíos de Rusia, de Galitzia, de América, de Georgia y de las montañas del Cáucaso no forman, a juicio nuestro, una sola nación’. Sin embargo el ejemplo no es muy bueno, porque evidentemente no hay entre los judíos (o sea las personas pertenecientes a familias de tradición religiosa mosaica) de Rusia, EE.UU., Escocia y Tasmania nada en común —aparte de ser de la especie humana— salvo ese laxo vínculo cultural. No hay comunidad de territorio, mas tampoco de lengua, ni de vida económica, ni de idiosincrasia (salvo a lo sumo en alguna faceta de «lo imaginal»).

Pero es que los diversos rasgos son de importancia distinta, según lo reconoce Stalin. La existencia de un territorio es vital. Ha de ser un territorio de cierta extensión, más o menos compacto, más o menos bien delimitado (que no sea una aldea, ni siquiera una comarca, ni tampoco un rosario de enclaves dispersos y desparramados). Las diferencias de extensión y de compacidad son de grado, y nadie dirá qué umbral es el pertinente: ¿Serán 10000 Km<sup>2</sup> en masa compacta? ¿O mil Km<sup>2</sup>? Similarmente, no dejan de formar una nación los filipinos por vivir en un archipiélago. Imaginemos uno más diseminado, o salpicado y entremezclado con islas habitadas por gente de otra nacionalidad. ¿Hablares de unidad de territorio?

La respuesta razonable parece ser que es un asunto de grado. Mas, si es asunto de grado, también será asunto de grado el formar o no una nación. Este enfoque gradualista está claramente sugerido por Stalin. Pero, desgraciadamente, no se pasa en su texto de la sugerencia, no se llega a una tematización explícita y desarrollada del gradualismo y de sus implicaciones.

No es sólo, entonces, que en la unidad de una determinada una nación esté más acusado o juegue más papel este rasgo y en la de otra nación tal otro rasgo. Es que el compartir tal rasgo es asunto de grado; puede compensarse el menor grado de unidad de este rasgo por el mayor grado de unidad de aquel otro rasgo. Mas, cuando la unidad se da en bajo grado en varios de los rasgos o incluso en todos, vamos dejando de tener base para hablar de nación. Y a la inversa, cuando disminuye la diferenciación en los diversos rasgos respecto de los habitantes de regiones circundantes, va dejando de tener base o sentido o verdad el hablar de diferencia nacional (y, por lo tanto, el decir que estamos en presencia de una nación, de una nación que sea **otra** nación, diferente de la nación del territorio adyacente o circundante).

Así pues, lo que habría que concluir (aunque Stalin no lo hace) es que el que haya o no una nación, el que estemos en presencia de una nación o dos, es asunto de grado. Habría que hablar de ‘particularidad nacional’, diciéndose que los habitantes de un territorio tienen tanto mayor grado de particularidad nacional cuanto más unidos están por esos rasgos culturales comunes y cuanto más diferenciados están de los habitantes de los territorios circundantes en esos rasgos.

Si aceptamos eso, seguramente sería razonable acuñar denominaciones intermedias entre ‘nación’ y ‘no-nación’ para indicar grados intermedios; nociones como nacionalidad. Hay territorios con una lengua propia y tradicional, pero que no es comúnmente hablada por la población (p.ej., el caso del gaélico en Irlanda) aunque permanece como una referencia cultural —mas cuyo valor como rasgo de diferenciación nacional se da sólo en tanto en cuanto la insularidad de Irlanda marca muy claramente una diferencia de territorio; Cornualles o Gales no son comparables—; podríamos tal vez decir que hay nacionalidad, aunque no nación (o no en el pleno sentido de la palabra).

Ni hay exactamente, en el sentido pleno, una diferencia de nación entre colombianos y venezolanos, porque hablan la misma lengua (aunque con pequeñas diferencias dialectales) y habitan un territorio continuo (dos partes, sí, del territorio, igual que los habitantes de Pensilvania y los de Nueva York habitan partes de un territorio compacto y continuo).

E incluso hay que matizar lo que dice Stalin de que, a falta de unidad de vida económica, no tenemos nación (‘Los georgianos de los tiempos anteriores a la reforma vivían en un territorio común y hablaban un mismo idioma, pero, con todo, no constituían, estrictamente hablando, una sola nación, pues, divididos en varios principados sin ninguna ligazón entre sí, no podían vivir una vida económica común’) —como, implícitamente, lo matiza el propio Stalin, ya que él mismo introduce el matiz ‘estrictamente hablando’: ¿qué mayor reconocimiento cabe de que hay grados de *constituir-una-nación*?

Cuando tiene lugar la unidad italiana en los años 60 del siglo pasado, ¿produce esa unidad política una nación nueva, o bien responde la creación del nuevo Estado italiano a la existencia de una nación italiana preexistente? Nos inclinaremos a lo segundo, aunque puede que, en alguna medida, sea lo primero (porque —hay que recalcarlo— estos asuntos no son de todo o nada, sino de grado).

Siendo ello así, también la legitimidad de la reclamación de autodeterminación es asunto de grado. Imaginemos A y B, dos regiones adyacentes, históricamente unidas, económicamente vinculadas, de la misma religión etc, y que hablan el mismo idioma aunque en dos variantes dialectales; un siglo después se han agudizado las diferencias dialectales; tres siglos después, más, y ya no hay intercomprensión. ¿Hay dos naciones?

No hay ninguna respuesta absoluta, no hay en estos asuntos respuestas de totalmente sí o totalmente no. Todo depende. Si el vínculo cultural, histórico, económico es muy fuerte; si la diferenciación respecto a los habitantes de los otros territorios adyacentes o próximos es también muy fuerte; si sucede así, la gente seguramente no concederá demasiada importancia a la diferencia dialectal, no querrá dignificarla como una diferencia de idioma. Porque el que tengamos un idioma o dos es cuestión en buena medida de percepción y de conciencia subjetiva.<sup>10</sup>

Que los cordobeses tengan un deje diferente del de los sevillanos obviamente no establece diferencia nacional. El que haya diferencia nacional dependerá de cuánto se dé diferenciación en cada uno de los factores relevantes de la vida colectiva institucionalizada, cuán honda y arraigadamente sentida sea la diferencia, cuán persistente. El grado de legitimidad de la autodeterminación dependerá de cuán verdad sea que estamos en presencia de una nación que es una nación otra, diversa de la de la gente de las regiones o territorios adyacentes o próximos.

---

<sup>10</sup>. Los *boers* surafricanos decidieron que su idioma ya no era el holandés, al paso que los flamencos de Bélgica han decidido que ellos sí hablan el neerlandés, aunque —hasta que se vaya imponiendo la normalización lingüística— no hay apenas intercomprensión entre el habla de un belga flamenco y la de un holandés.

Del mismo modo, no se desvanece una nación porque un 10% de sus miembros emigren y pasen a vivir en otros lugares; ni se altera una nación porque un 10% de la población de su territorio sean inmigrantes de otra lengua y otra cultura.

Sí deja de existir la nación si el territorio queda despoblado porque todos emigran. Y se altera si los aborígenes pasan a ser una minoría y la mayoría habla otro idioma y es de otra cultura. Entre lo uno y lo otro hay infinidad de grados posibles intermedios. A tenor de lo cual, hay infinidad de grados intermedios posibles de legitimidad de las reclamaciones de autodeterminación.

Si hubiera extraído esas conclusiones, Stalin habría ofrecido un planteamiento más completo y que se hubiera prestado menos a aplicaciones mecánicas, calcos, como los que en el pasado llevaron a errores de los partidos comunistas en una problemática nacional bastante diversa de la de la Rusia zarista (las situaciones de EE.UU., Ecuador, España, África del Sur, China, etc). Hay que recordar que los planteamientos de Stalin están desarrollados sobre la base de una rica experiencia bien pensada, bien reflexionada, con amplitud de criterios y abundancia de matices, pero siempre, al fin y al cabo, una experiencia particular, la de los pueblos de la Rusia zarista, donde había naciones acusadamente diferentes que hablaban idiomas totalmente diferentes y sin vínculo conocido, habitaban territorios que, aun formando juntos una masa continua, estaban alejadísimos dos a dos (salvo el de la Gran Rusia con los demás), no habían estado históricamente unidos más que desde época reciente, y a menudo sólo habían sido integrados en esa unidad política por vía de conquista.

Comoquiera que sea, hay elementos de sobra en su tratamiento para brindar un enfoque equilibrado, matizado, flexible, ajustado a las mil y una variaciones y combinaciones de grados en las diversas facetas involucradas.

¡Ojalá que se piensen estos temas con cuidado, con ponderación, con atención a todas esas complicaciones, al entrelazamiento de tales complejidades! ¡A ver si eso nos ayuda —a quienes vivimos en países con problemas de pluralidad de naciones, o de nacionalidades, o de cuasi-nacionalidades— a adoptar actitudes matizadas, graduadas, aquilatadas, a salir del eslogan mecánico, del cliché simplista y simplificador!



## §5.— El planteamiento estratégico del problema nacional

Stalin escribe sus trabajos referentes a la cuestión nacional desde la perspectiva de una rica experiencia y cuando ya tiene a sus espaldas una serie de grandes desarrollos históricos de luchas nacionales bajo el capitalismo, que ha estudiado pormenorizadamente, según se echa de ver por la lectura del opúsculo que comentamos. Lejos de él la visión ingenua de Marx y Engels en el *Manifiesto* de que la interconexión entre las naciones a través del comercio propiciada por el capitalismo pronto provocaría la superación de los conflictos nacionales y así la hermandad de los pueblos. Stalin se da cuenta de que la marcha hacia esa meta de fraternidad planetaria no es lineal, sino que las potencias capitalistas acrecientan su dominación y extienden sus respectivas esferas de influencia —unas contra otras y cada una contra aspiraciones o intereses de naciones menos fuertes, que no constituyen potencias o que incluso carecen de independencia—; por lo cual se reavivan los conflictos nacionales de diversa índole, ante lo cual sería una solución abstracta, soñadora, irrealista el limitarse a abogar por la superación de los enfrentamientos nacionales y la confraternización universal. El camino hacia ésta pasará por muchos vericuetos, por muchos virajes, avances y retrocesos, altibajos y meandros, y el modo de acercarse a él es, a veces, favoreciendo ciertos nacionalismos (los de las naciones débiles y oprimidas) en contra de otros (los de las naciones fuertes y opresoras). A veces, no siempre.

Sólo si, y cuando, la correlación de fuerzas general haga que así se den pasos hacia el debilitamiento de los bastiones más poderosos del poder capitalista.

Desde luego —ya lo hemos visto— ni Marx, ni Engels, ni Rosa Luxemburgo razonaron así. Ni siquiera Lleñin vio del todo las cosas así.<sup>11</sup> De ahí que sea un mérito de Stalin el defender —aunque todavía no con una enunciación como la que acabamos de dar— ese punto de vista que llamaríamos ‘*estratégico*’, a saber: que lo esencial es saber contra qué enemigo lucha uno y si, apoyando a esta o a aquella lucha nacional, o dejando de apoyarlas, se beneficia o se perjudica a ese enemigo. Será Mao Tsetung aquel, de entre los discípulos de Stalin, que llevará ese planteamiento a un virtuosismo mayor que el de su maestro.

Mas, aunque Stalin ha aprendido a valorar el problema nacional como tal vez ningún otro marxista hasta el momento en que escribe el opúsculo que comentamos, todavía sigue sufriendo, en este trabajo, una limitación de perspectiva, una cierta servidumbre respecto de las opiniones marxistas establecidas, de lo que podía tolerar el *establishment* marxista de los partidos socialistas de la época —incluido el ruso. En muchas cosas se queda corto. No vamos a analizar todos los detalles de esa cortedad, que él supo en gran medida superar en su trabajo práctico, desde noviembre de 1917, como principal forjador y artífice del nuevo Estado ruso multinacional, una tarea que llevó a cabo con brillantez —pese a traspies ocasionales— y en la que triunfó donde, seguramente, habría fracasado cualquier otro líder bolchevique. Fruto de su éxito fue la paz nacional que ha existido en la URSS hasta la Perestroika de Gorbachov, o sea durante siete decenios.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>. En uno de sus artículos, «Una caricatura del marxismo y el economicismo imperialista» —escrito necesidad un discípulo de Rosa Luxemburgo—, mantiene incluso que es incorrecto un planteamiento que defienda una lucha nacional sólo porque debilita al propio enemigo; lo que pasa es que Lleñin es a menudo mejor político que pensador y sabe rectificar en la práctica, aprendiendo de la experiencia.

<sup>12</sup>. Exceptuados algunos episodios deplorables, como el trato dado a algunas minorías nacionales durante la II Guerra Mundial (los alemanes del Volga, los tártaros de Crimea y algunas pequeñas minorías étnicas de Transcaucasia). Hay que tener en cuenta las circunstancias excepcionales que constituyeron el transfondo de aquellas deportaciones: habiendo penetrado profundísimamente el enemigo en el territorio soviético, había indicios de que podía soliviantar a una parte significativa de las poblaciones afectadas. Claro que eso no justifica lo sucedido, mas tampoco sería justo olvidar que —sin base en ningún motivo o interés vital comparable— Inglaterra, Australia y EE.UU. procedieron a arrestos, internamientos y desplazamientos masivos de los sectores de sus respectivas poblaciones que eran oriundos de Alemania, Italia, Japón o incluso de países subyugados por Hitler y por el monarca japonés, aunque muchos de ellos eran refugiados políticos. En Australia los exiliados italianos y alemanes fueron encerrados en campos de concentración y sometidos a la férula matonil y brutal de los nazis y fascistas prisioneros de guerra, a quienes se dio autoridad porque eran ideológicamente afines al poder monárquico-conservador imperante (el del Primer Ministro Menzies). En Gran Bretaña, p.ej., ya durante la I Guerra Mundial fueron apresados e internados 30.000 humanos oriundos de los países «enemigos», aunque muchos de ellos, originarios del Imperio Austro-Húngaro, eran hostiles a la dinastía Habsburgo que los oprimía. Al iniciarse la II Guerra Mundial se prometió no repetir tales fechorías, pero se repitieron agravadas. Winston Churchill dio la orden ‘Collar the Lot!’ (‘¡Agarradlos a todos!’); y los agarraron; entre ellos muchos exiliados. A pocos meses del comienzo de la guerra, en julio de 1940, ya habían apresado y deportado a 27.000. Muchos de ellos, embarcados por la fuerza en el buque *Arandora Star*, se ahogaron al ser torpedeado ese barco por los submarinos hitlerianos. Más ampliamente conocida es la deportación masiva de la población estadounidense de origen japonés, a la cual encerró el presidente F.D. Roosevelt en campos de concentración; y EE.UU. no estaba amenazado por ninguna invasión de su territorio. Aparte de tales deportaciones en tiempos de guerra, todas las potencias colonialistas practicaban constantemente hasta el final de la II Guerra Mundial, o incluso después, deportaciones selectivas de poblaciones enteras, para trabajos forzados sin compensación de ninguna clase. Así se alteró artificialmente y bajo el látigo colonialista el mapa étnico de amplias regiones de África, el subcontinente hindostaní, el Sureste asiático etc. Por otro lado, la limpieza étnica era ampliamente practicada —y juzgada como algo normal— no sólo por las potencias coloniales, sino también por las nuevas

Lo que sucede es que Stalin ya no volvería a desarrollar el tema con una dedicación teórica comparable a la que despliega en su opúsculo de 1912. La teorización ulterior pasaría así a ser tarea de otros.



## §6.— Facetas de menor vigencia en las reflexiones de Stalin

En el opúsculo de 1912 encontramos una serie de debilidades e insuficiencias. He aquí cuatro de ellas.

(1ª) En primer lugar, Stalin sostiene que la nación es un género de formación social perteneciente exclusivamente a la época del capitalismo:

La nación no es simplemente una categoría histórica, sino una categoría histórica de una determinada época, de la época del capitalismo ascensional. El proceso de liquidación del feudalismo y de desarrollo del capitalismo es, al mi tiempo, el proceso en que los hombres se constituyen en naciones.

Esta tesis era tan estrecha que entraría en conflicto con los desarrollos y las necesidades de una política general sobre el problema de las naciones pocos años después, tras el triunfo de la revolución rusa en 1917. El propio Stalin se apresuró a afirmar —frente a quienes canonizaban su tesis de 1912— que tal punto de vista estaba ya superado, aunque había sido justo en su momento; que en adelante la nación ya era una categoría histórica perteneciente (también al menos) a la época de la revolución socialista, y que, por lo tanto, la lucha nacional no era única ni exclusivamente una lucha para la constitución de grandes unidades en las que pudiera operar a sus anchas el mercado.

El cambio de enfoque posrevolucionario fue saludable y realista, mas entonces Stalin no procedió ya a un análisis que ahondara en las raíces del asunto. Creyó equivocadamente que bastaba con remitirse al cambio de condiciones y circunstancias histórico-políticas.

Mas eso era erróneo. La tesis de 1912 había sido falsa ya en 1912: no la hizo falsa el desarrollo ulterior de los acontecimientos o el surgimiento de una nueva situación internacional en la que frente al enemigo imperialista urgía llamar a las naciones oprimidas —principalmente las del mundo colonial, lo que hoy llamamos ‘tercer mundo’— a una lucha por sus reivindicaciones y su independencia, insertándose así esa lucha en el contexto de la revolución social comunista o proletaria a escala global.

No, la tesis de 1912 era falsa por varias razones. Una es que, efectivamente, los desarrollos de la situación internacional de los años 1920 estaban en ciernes o en germen en 1912, y de hecho se tenían datos suficientes para anticipar su posibilidad.<sup>13</sup>

---

naciones independientes del Este de Europa, como Grecia, Bulgaria, Yugoslavia, Polonia, Hungría, Rumania, los países bálticos etc. Hay que recordar tales hechos porque, a diferencia de lo que hacían todos esos países capitalistas, la URSS acudió a prácticas de deportación masiva o limpieza étnica sólo excepcionalmente, sólo en el período de máxima emergencia nacional, cuando los alemanes habían penetrado profundamente en su territorio y lo que se jugaba era una cuestión de vida o muerte no ya para el régimen soviético sino para la nación rusa y otras naciones de la URSS, principalmente las eslavas. Véase el libro de Peter & Leni Gillman, *‘Collar the Lot!’: How Britain Interned and Expelled Wartime Refugees*, Londres: Quartet Books, 1980.

<sup>13</sup>. Lo que pasa es que dentro del propio partido bolchevique posiblemente Stalin se hubiera quedado solo de haber vislumbrado tales desarrollos como posibles; el mismo Lleñin se agarró durante años, después de la revolución del 17, a la ilusoria esperanza de un triunfo proletario en Alemania, lo cual replantearía la lucha antiimperialista quitando protagonismo a la convergencia entre la Rusia soviética y los anticolonialistas de las naciones oprimidas como únicos aliados suyos.

Mas otra razón, mucho más importante, por la cual era falsa la tesis de 1912 es que incurre en un defecto de perspectiva al reducir una formación con el vigor, la hondura, la significación profunda que tiene la división de la familia humana en naciones a un hecho circunstancial de una fase particular del desarrollo socio-económico.

Al hacerlo, Stalin está incurriendo en el reduccionismo general que se puede reprochar al materialismo histórico de Marx y Engels, a cuyo tenor cualquier fenómeno de la vida social del hombre es, o base económica, o superestructura, y, de no ser lo primero, es algo contingente, perteneciente en exclusividad a determinado estadio de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción —e incluso, si el estadio comporta divisiones de clase, perteneciente a una sola clase determinada. Stalin en trabajos ulteriores (como el que dedicaría al final de sus días a problemas de la lingüística) tuvo el mérito y el valor de contribuir en parte a superar ese reduccionismo unilateral. Mas aquí cae todavía en él.

Si la nación fuera una «categoría» exclusivamente perteneciente a la época del capitalismo, no podríamos aplicarla a otras épocas históricas. No sería verdad que una nación haya pasado del sistema esclavista al feudal, o de éste al capitalista (para ceñirnos al consagrado esquema marxista, cuya validez o falta de validez no nos interesa aquí). Ni tendríamos noción alguna que aplicar, ni aun con matizaciones o restricciones, a nuestro estudio histórico de la historia antigua: no habría habido nación griega, ni persa, ni fenicia, ni cartaginesa, ni gala, ni germana, ni árabe. Habrá que acuñar otro vocablo para hablar de cúmulos de seres humanos que —hasta el siglo XVII o así— eran «como naciones» mas que, por pertenecer a un período precapitalista, no eran naciones.

Mas, igual que —Stalin lo verá más tarde— la lengua no es una superestructura que pertenezca a una formación económico-social determinada, sino que persiste a través de la historia, cruzando las demarcaciones históricas de las mutaciones de sistema socio-económico, similarmente la nación es un agrupamiento de seres humanos que no surge en el capitalismo, sino que —con diversas facetas, características, con acentuación de unos u otros rasgos según los casos (y eso lo reconoce Stalin, tal como hemos visto)— existe desde hace muchos miles de años y sin duda persistirá durante todavía unos cuantos miles de años, con unos o con otros sistemas de relaciones socio-económicas.

(2ª) Una segunda limitación del planteamiento de Stalin es la ingenuidad —general entre los socialistas de la época— de que bastaría con otorgar un trato democrático y equitativo a las diversas naciones y nacionalidades para que se esfumaran los conflictos nacionales.

Si la nación fuera una superestructura de una determinada formación económico-social, tal vez fuera así. Si tiene raíces históricas más hondas, no. A la pertenencia nacional están unidos muchos y hondos sentimientos, y cada celo o recelo nacional o nacionalista puede quedar insatisfecho por un trato que reciba, por más equitativo, liberal y de manga ancha que éste sea o quiera ser.

Y es que, para empezar, no hay receta mágica o solución perfecta que pueda contentar a todos. Permitir que cada cual use la lengua (de entre las de interés local) que le venga en gana y que conduzca en ella sus quehaceres: tal receta, frecuentemente repetida en la literatura socialista de comienzos de siglo —y que Stalin defiende en este opúsculo— está bien como un *desideratum* o ideal regulativo, mas carece de precisión. Cuando no hay sector público, puede implementarse, entendiéndose como renuncia de la autoridad a inmiscuirse en qué lengua usan,

a unos u otros efectos, los particulares. Mas en cuanto hay un sector público,<sup>14</sup> entonces la autoridad habrá de mojarse. Y, en la medida en que se moje y se decante, en tal caso particular, en este sentido o en aquel sentido, habrá descontentos.

Los socialistas de comienzos del siglo XX pensaban que los conflictos, cuando surgían en condiciones de democracia y de tolerancia nacional, eran artificiosos, atizados por intereses de sectores de la burguesía. Hoy sabemos que no es forzosamente así. De nuevo se incurre en reduccionismo. Y es que las cosas son más complicadas.

Podrá implementarse una sabia y salomónica política nacional que, en cierta medida, salvaguarde el amor propio de cada grupo —donde haya una comunidad plurilingüe— y que se afane en no perjudicar o desprivilegiar a nadie. Mas unos pensarán que no es bastante y otros que es demasiado. Eso es inevitable.

Desde luego, eso no ha de impedir afanarse por establecer soluciones —imperfectas, precarias, sujetas a modificación— que emanen de esa busca de consenso, equilibrio, equidistancia entre las aspiraciones radicales o extremas de los fanáticos de un grupo o de los de otro. Justamente eso es lo que hizo con maestría el propio Stalin, y en el más peliagudo y espinoso rompecabezas nacional del planeta Tierra consiguió éxitos envidiables.<sup>15</sup>

(3ª) Una buena parte del opúsculo aquí comentado está dedicada a un problema que, en los términos expresos en los que ahí se plantea, es totalmente inactual: la reivindicación de la autonomía cultural-nacional asociada a una concepción extraterritorial de la nación. Hoy, que sepamos, nadie defiende tal extraterritorialidad. Sin embargo, subsisten algunos de los problemas asociados a esa reivindicación.

Stalin escribe en un mundo todavía muy estático, en el que los movimientos migratorios tienen carácter excepcional o periférico: migraciones de Europa a América, p.ej.. El planeta Tierra en este fin del siglo XX está sujeto a movimientos migratorios que van en seguida a dejar chico al conjunto de las migraciones anteriores, sumadas todas ellas. La diferencia entre lengua de interés o de presencia local y lengua meramente foránea podía estar clara en sociedades migratoriamente impermeables o estáticas, mas hoy se difumina en muchos casos. El árabe puede ser una lengua de interés local en París, Roma, Londres, Berlín y, en el futuro —por más pateras que echen al mar los guardacostas españoles, esos nuevos centinelas de Europa— también en Madrid.

Un habitante de Londres que habla árabe y que no conoce o sólo conoce mal el inglés, oriundo de Egipto, ¿a qué nación pertenece? ¿A la inglesa? Tal vez poco a poco se hace miembro de tal nación, incluso sin aprender el inglés o aprendiéndolo sólo muy mal. Mas habrá una dilatada fase de transición en la cual pertenecerá más a la nación árabe que a la inglesa (porque desde luego Stalin no desconoce que un miembro de la nación A puede estar habitando el territorio de la nación B).

En sociedades multiculturales y donde se entremezclan naciones y nacionalidades de diverso origen, el problema de la extraterritorialidad resurge y se replantea de nuevo.

---

<sup>14</sup>. Aunque sólo sea el de ciertos servicios públicos de transporte, comunicación, distribución postal; y más si abarca educación, sanidad etc; y más si también abarca algunas partes del proceso productivo y comercial etc.

<sup>15</sup>. Ayudado por el prestigio de la revolución social, por la redistribución que ésta acarreó y por la instauración de una forma de poder que no toleró las oposiciones ni las agitaciones nacionalistas; mas sería absurdo atribuir el éxito única o principalmente a este último factor.

Sin duda no son naciones las comunidades que no son mayoritarias en ningún territorio importante aunque compartan rasgos de comunidad de lengua, de cultura, de tradición y origen, a veces de posición socio-económica, y aunque incluso tiendan a agruparse en guetos o autoguetos. Como los judíos del Imperio zarista no formaban una nación aparte. Sin embargo, sí eran una «nacionoide» o una pseudonacionoide, o algo así (por bárbaras que sean tales expresiones). Lleva razón Stalin en denunciar la confusión entre los problemas que plantea su existencia y los que incumben a la de las naciones propiamente dichas. Mas un problema pseudo-nacional o cuasi-nacional sí plantean.<sup>16</sup>

En lo tocante al tratamiento de tales cuestiones no se encuentran indicaciones útiles en el opúsculo comentado. Y hoy, sin proclamar la tesis de la extraterritorialidad de las naciones, sí hay planteamientos que coinciden con aquella tesis en querer establecer en la práctica una cierta disgregación o segregación cultural-nacional, so pretexto de no imponer a las minorías inmigradas la asimilación.

El problema podría abordarse provechosamente desde el tratamiento gradualista: el pertenecer o no a la nación A (la de origen) o a la B (la de acogida) es cuestión de grado. No hay que imponer la pertenencia a ninguna, mas la tendencia progresiva, la que más redundaría en una mejora de la vida de los propios interesados, suele ser la asimilación voluntaria y paulatina a la nación de acogida y a su cultura.<sup>17</sup>

Tal vez esté equivocado este punto de vista —que podríamos llamar prudentemente asimilacionista, o de un asimilacionismo gradualista, paulatino, suave. El lector puede tener su propio enfoque, quizá más atinado y provechoso. El problema está ahí, y el debate puede enriquecerse con la reflexión sobre lo que Stalin y los socialistas de su tiempo tienen que aportarnos acerca de la cuestión de la autonomía cultural-nacional.

(4<sup>a</sup>) Tampoco hay en el escrito de Stalin un tratamiento general, unas líneas de esclarecimiento global, del problema de si los partidos proletarios de los diversos territorios de un Estado, poblados mayoritariamente por sendas naciones, han de constituir un solo partido. La tendencia parece ser a la constitución de un solo partido, que no sea una mera federación de partidos.<sup>18</sup>

Si el partido proletario de todo el Estado ha de ser uno, si no ha de haber diferentes partidos proletarios para las diversas naciones y nacionalidades del Estado, entonces habría habido que criticar no sólo al Partido Socialista Polaco, independentista, (y con el cual el

---

<sup>16</sup>. De hecho la política soviética oscilará constantemente en lo tocante a considerar o no a los judíos como nacionalidad, un titubeo que era compartido por los propios líderes judíos, dada la inclasificabilidad de su peculiar agrupamiento, a medio camino entre meramente religioso y cultural-lingüístico con reminiscencias de un lejano pasado político.

<sup>17</sup>. Aun conservando en ciertos casos elementos de la cultura de origen, si concurren circunstancias especiales que permitan que ello se haga sin detrimento, o con poco detrimento, de la plena incorporación a la nueva nación, con todas las ventajas que ello acarree.

<sup>18</sup>. En realidad el federalismo era rechazado, desde Marx y Engels, por los marxistas, no sólo como fórmula para la organización del partido proletario sino también como fórmula de organización estatal: autonomía, sí; autodeterminación también [según Lleñin y Stalin, aunque no según Rosa Luxemburgo]; federación, no: el estado tendría que ser integral, unitario. Averigüe el lector si es un debate meramente de palabras.

POSDR no mantenía vínculos de partido), sino también al Partido Socialdemócrata de Polonia y Lituania.<sup>19</sup>

Tal vez Stalin piensa que en este asunto hay que obrar con prudencia, con tino y tiento, y en función de las circunstancias; que no hay fórmula generalmente aplicable. Y puede que lleve algo de razón en eso. Mas en temas así —y hoy son de actualidad, entre otros países en España— es menester un debate; y, por desgracia, este debate, sobre este punto en particular, no tiene gran cosa que sacar del opúsculo aquí comentado (salvo tal vez por analogía).

En suma, el opúsculo de Stalin dista de ser un prontuario que dé respuesta satisfactoria a todo. Ni para su época y sus circunstancias ni, menos, para nuestra época y nuestras circunstancias. Mas quienquiera que se interese por problemas relacionados con la plurinacionalidad y pluriculturalidad encontrará muchos elementos de reflexión provechosos estudiando este opúsculo.

---

<sup>19</sup>. Éste, el PSDPiL, era el animado por Rosa Luxemburgo y dirigido por su compañero Lev Jogiches, según lo vimos más arriba. Lleñin, Stalin y los demás bolcheviques veían en el PSDPiL a sus camaradas, absteniéndose de constituir organizaciones propias en las provincias étnicamente polaco-lituanas del Imperio ruso.

# Stalin y el materialismo dialéctico:

## Estudio Introductorio al Opúsculo de Stalin

### *MATERIALISMO DIALÉCTICO Y MATERIALISMO HISTÓRICO*<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña

---

#### §1.— Las vicisitudes del opúsculo filosófico de Stalin

Solió considerarse durante mucho tiempo que el folleto de Stalin de 1938 sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico era una de las obras clásicas del pensamiento filosófico marxista. Obra de estudio obligado durante decenios en las escuelas de formación de los partidos comunistas de todo el orbe, fue este folleto el que compendió lo que en filosofía habían de aprender millones de militantes comunistas de todos los continentes.<sup>2</sup>

También quienes discutían los méritos y deméritos de la filosofía marxista acudían frecuentemente al folleto aquí editado y comentado, para hallar en él puntos de vista que apoyar o, alternativamente, que criticar.<sup>3</sup>

Obra sencilla y de amena lectura, despliega ese estilo tan típico de su autor de ir al grano y no dar vueltas, exponiendo de manera clara y concisa lo esencial, soslayando aspectos oscuros o desarrollos problemáticos de la doctrina.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>. Escrito en octubre de 1998 y desplegado desde entonces en las pág<sup>as</sup> electrónicas de **ESPAÑA ROJA**.

<sup>2</sup>. Según Christine Glucksmann, *Engels et la philosophie marxiste*, París: Éditions de la Nouvelle Critique, 1971, pág<sup>as</sup> 13 ss («Staline/Engels: éléments pour une réflexion»), del folleto de Stalin aquí comentado se imprimieron 200 millones de ejemplares.

<sup>3</sup>. Así, p.ej., el famosísimo *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande (una obra de consulta que ha tenido repetidas veces en sus manos cualquier estudiante de filosofía) [París: PUF, 1972, 11<sup>a</sup> edición], a la hora de ofrecer una definición de en qué consista el materialismo dialéctico (e.e. de qué sean, en el sentido marxista, el materialismo, por un lado, y la dialéctica por otro), acude al opúsculo de Stalin aquí estudiado, reproduciendo largos extractos de esa obra, lo cual revela que ve en ella una exposición autorizada y clara, desde el punto de vista marxista, de los conceptos básicos propuestos en esa filosofía; ver lugar citado, pág<sup>as</sup> 1262-4. También Jean-Paul Sartre tomó al opúsculo de Stalin aquí comentado como fuente principal cuando, en 1946, escribió su artículo de discusión de la filosofía marxista, «Matérialisme et révolution»; en él lo cita varias veces, mientras que Marx aparece citado sobre todo en notas añadidas posteriormente (en 1949); véase al respecto el libro de Ronald Hayman *Writing Against: A Biography of Sartre*, Londres: Weindfeld & Nicolson, 1986, pág<sup>as</sup> 234-5.

<sup>4</sup>. Uno de sus biógrafos ha analizado su estilo exento de adornos; estilo que quería ser el de un hombre del pueblo llano, no el de esos intelectuales fantásticos que durante generaciones se habían querido poner al frente de las masas atrasadas. Trotskii sería un ejemplo de tal intelectual, abundando en sus escritos florituras literarias; en cambio, las pocas que contienen los textos de Stalin suelen ser refranes o alusiones asequibles a una amplia audiencia; los escritos de Stalin tienen un tono didáctico y *businesslike*, con abundancia de enumeraciones, esquemas, citas directas y resúmenes repetitivos. Véase Robert H. McNeal, *Stalin: Man and Ruler*, Londres: Macmillan, 1988, pág<sup>as</sup> 107-8.

Tras haber ocupado, durante varios lustros, ese lugar de honor, el folleto de Stalin conoció años después un destino un tanto peculiar. Con la jefatura del Sr. Nikita Jruschov y su denuncia de Stalin en el XX congreso del PCUS<sup>5</sup> (febrero de 1956), las obras de Stalin fueron cayendo en el olvido.

Jruschov y sus acólitos no solieron dedicar tiempo a polemizar con lo dicho por Stalin en sus obras —salvo una o dos frases, sacadas del contexto (p.ej. el aserto de Stalin de que la resistencia de las clases dominantes derrocadas se exacerbaba a medida que se aproximaba su desaparición de la escena político-social).

Sin embargo, el folleto aquí presentado no corrió la misma suerte. Junto con la última obra de Stalin (sobre los problemas económicos del socialismo en la URSS) sería uno de los pocos escritos del revolucionario georgiano contra los que se enfilaría la crítica del equipo de Jruschov y de quienes siguieron su batuta.

¿Por qué? Caben varias explicaciones, pero voy a limitarme a considerar la que me parece más verosímil: ese folleto de Stalin constituía uno de los títulos de gloria de su autor como genuino pensador marxista.

El marxismo concede una enorme importancia a la ideología hasta el punto de que desdeña proyectos o propuestas de soluciones políticas que no se funden en una elaboración ideológica que comprenda un extenso campo de reflexión, desde la filosofía hasta la sociología y la historiografía. Dentro de esa amplia reflexión, la filosofía goza de un puesto de honor en la tradición marxista (a pesar de una innegable tendencia positivista a la que no son ajenos ni Marx ni Engels). Un genuino líder prestigioso o carismático de un partido comunista tradicional (tradicional en el sentido de esa tradición marxista) había de ser, a la vez, un pensador que tuviera cosas interesantes que decir en los terrenos de la filosofía, la sociología, la economía política, la teoría de la historia y otras disciplinas básicas de las humanidades.

Era grande la fe que se tenía en la teoría: pensábase que los aciertos en el abordaje de cuestiones filosóficas, sociológicas, historiográficas etc se traduciría en planteamientos políticos correctos, al paso que desaciertos o debilidades en la teoría —en cualquiera de esos ámbitos— acarrearían erróneas propuestas en la vida política, en las tareas del partido.

Jruschov y sus herederos nunca pudieron aparecer como grandes teóricos. Probablemente, en la medida en que quisieron destruir el prestigio de Stalin (destrucción que constituyó uno de los objetivos primordiales de la administración de Nikita Jruschov), convenía quitarle al georgiano la aureola de un gran teórico que había hecho aportaciones aun en el terreno de la filosofía.

Para eso había dos caminos. Uno sería el de presentar el folleto de 1938 como una obra meramente expositiva, sin contenido original de ninguna clase. Otra vía era la de tratar de pulverizar la obra.

Jruschov, tras titubear, siguió el segundo camino. Tal vez era ello más acorde con su natural impetuoso y peculiarmente vindicativo, pero no es ésa una explicación satisfactoria. Quizá la causa haya sido que, mientras que —si todavía no se quería dismantelar abiertamente el edificio de la teoría marxista-leninista— acarreaba riesgos importantes criticar a Stalin en lo tocante a sus doctrinas históricas y sociológicas, era más inocuo encontrar en su obra escrita errores filosóficos en los que cupiera, empero, ver la raíz de cuanto de políticamente errado se quisiera achacar a Stalin.

---

<sup>5</sup>. PCUS = partido comunista de la Unión Soviética.

O puede que la causa haya sido otra, a saber: que meramente menospreciar su folleto de 1938 como simple escritillo de divulgación no compensaba o contrarrestaba suficientemente la previa exaltación de Stalin al pedestal de genio filosófico de la humanidad.

Sea de ello lo que fuere, es el hecho que la dirección del Sr. Nikita Jruschov movilizó al profesorado de filosofía soviético y así apareció un número monográfico de la revista *Voprosi filosofii* (*Cuestiones de filosofía*) dedicada a denunciar los errores filosóficos «del culto a la personalidad» plasmados en el folleto que aquí editamos. Ese precedente sentó escuela. Un número de filósofos, o profesores de filosofía, vinculados a la línea soviética o a otras líneas neomarxistas, también contribuyeron a la denuncia de los errores filosóficos de Stalin. Marcuse,<sup>6</sup> el filósofo marxista vietnamita (de tendencia fenomenológica) Tran Dúc Tháo,<sup>7</sup> varios filósofos

---

<sup>6</sup>. Herbert Marcuse, *El marxismo soviético*, trad. J.M. de la Vega, Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1971 (3ª ed), pág<sup>a</sup> 147: 'Los principios [de la dialéctica según el marxismo soviético] son los que se hallan enumerados en la obra de Stalin *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, los cuales, a su vez, no son sino una paráfrasis de las proposiciones de Engels incluidas en *Dialéctica de la naturaleza*. En términos de la dialéctica de Hegel y de la de Marx, tales principios no son ni verdaderos ni falsos: son cáscaras vacías'. La confusísima argumentación de Marcuse en contra de tales dizque «cáscaras vacías» es que, al rechazar la tesis de Hegel de que la estructura y la existencia del ser eran las del concepto, el marxismo no puede ya desarrollar la dialéctica como lógica. Sin embargo, comoquiera que se relacionen la realidad y su representación conceptual, no puede disolverse ni eliminarse así, por la brava, el problema de si son verdaderas o no esas leyes (de si las cosas se hallan universalmente interconectadas o no; de si todo ente real se halla inmerso en procesos de cambio; de si hay algún tránsito de cambios graduales a cambios de otra índole; de si se dan o no contradicciones verdaderas). Marcuse —acaso como posible precursor del postmodernismo— parece creer que puede echar por la borda el principio de tercio excluso y brindar una especie de racionalidad ilógica o alógica.

<sup>7</sup>. El reputado fenomenólogo vietnamita Tran Dúc Tháo (autor de *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Gordon & Breach, 1971) publicó tardíamente un opúsculo titulado *La philosophie de Staline*, París: Editions May, 1988. Tran Duc Thao reprocha a Stalin lo que llama un 'voluntarismo filosófico' que estribaría, según él, en un burocratismo idealista amparado en citas tramposas de Marx, Engels y Hegel. El colmo de la estrechez simplificadora de Stalin radicaría, según Tran Dúc Tháo, en no haber tomado en consideración la ley de la negación de la negación y en —a la hora de exponer la ley de la contrariedad intrínseca de los procesos— haber subrayado la lucha de los opuestos en desmedro de su unidad. Es muy dudoso que haya la menor base para tales apreciaciones críticas, que dan incluso la impresión a menudo de estar cogidas por los pelos. Pregúntase uno si no será la inclinación husserliana del propio Tran Dúc Tháo la que lo lleva a esa lectura hostil; es sabido que Husserl, en sus *Investigaciones Lógicas*, atacó el punto de vista de Hegel de la contradictoriedad de lo real como una idea próxima a la locura; véase Edmundo Husserl, *Investigaciones lógicas* (trad. Manuel G. Morente & José Gaos), Madrid: Revista de Occidente, 1967, 2ª edición, t. I, pág<sup>a</sup> 171 (trátase de los «Prolegómenos a la lógica pura» (publicados en 1900), cap. VII, §40, que discuten el antropologismo en la lógica de Erdmann; propiamente a Husserl le resulta imposible concebir siquiera una lógica contradictorial; cualquier negación del principio de no-contradicción es, para él, ilógica). Tran Dúc Tháo, en su ya citado libro *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, si bien se plantea la relación entre la fenomenología husserliana y la dialéctica de Hegel —base de la dialéctica marxista que él profesa—, soslaya la cuestión de si es o no acertado el rechazo husserliano de una lógica dialéctica o contradictorial, mostrando claramente su total acuerdo con Husserl en canonizar como absolutamente verdaderos los principios aristotélicos de no-contradicción y de tercio excluso como infrangibles e intocables salvo que se abandone el ámbito de la lógica y de la razón; véase ese libro, pág<sup>a</sup> 182.

del partido comunista francés<sup>8</sup> y sin duda muchos otros aportaron su contribución a esa denuncia.<sup>9</sup>

Voy ahora a refutar varios de los reproches que se dirigieron contra el folleto de Stalin.



## §2.— ¿Incorre Stalin en una ontologización vulgarizadora?

Uno de los reproches principales que se le han dirigido ha sido el siguiente: se ha dicho que Stalin, al acuñar y codificar en este escrito el **DIAMAT** (una versión dizque esclerotizada u osificada del materialismo dialéctico e histórico) incurre en vulgarización y en ontologización propia de un materialismo vulgar, rígido o mecánico. Según esa crítica, el marxismo auténtico no ontologizaría la dialéctica, no erigiría las conceptualizaciones dialécticas en rasgos objetivos de las cosas, sino que vería a la dialéctica meramente como método de plantear problemas, de acercarse a la realidad, exento del afán de imponer a la realidad misma las características propias del método. Así pues, Stalin haría mal en ontologizar la dialéctica o, más en general, en brindar una ontología, una visión sucinta de cómo es la realidad.<sup>10</sup>

Para que el reproche valga algo, ha de tener sentido; para tener sentido, ha de vehicular una tesis verdadera o falsa, mas comprensible y discutible. Acaso no sea ni corroborable ni refutable, e.d. acaso no haya cómo probar que la tesis es verdadera ni tampoco cómo probar que es falsa; mas, para que nos diga algo, al menos hemos de poder dar alguna aclaración, alguna dilucidación de en qué consiste la tesis; hemos de poder saber qué consecuencias se seguirían de su verdad y cuáles de su falsedad, y también de qué premisas se seguiría la verdad y de cuáles la falsedad de esa tesis.

Mas ¿cuál es esa tesis? ¿La de que toda ontología es falsa? ¿La de que carece de sentido formular una ontología, sea la que fuere? ¿La de que, dadas dos teorías, por lo demás

<sup>8</sup>. El primero en abrir en fuego, filosóficamente, contra Stalin en el PCF fue Henri Lefebvre en 1958 con su opúsculo *Problèmes actuels du marxisme* (París: PUF, 1958), que, al ser publicado, fue muy mal recibido por la dirección de Maurice Thorez; Henri Lefebvre (quien había escrito en 1939 un opúsculo titulado *Le matérialisme dialectique* y en 1947 su decepcionante *Logique formelle, logique dialectique* —decepcionante porque da miles de vueltas y no se decanta claramente por ninguna de las tesis a cuyo estudio se supone que está dedicado el libro) estaba, en ese momento, ya a punto de abandonar el PCF. Recién había tenido lugar el XX congreso del PCUS pero todavía no el XXII (octubre de 1961), que sería aquel en el cual la dirección jruschovita exigiera a los partidos comunistas foráneos comprometerse a fondo con el antistalinismo. De entre los ataques antistalinianos posteriores en el medio filosófico próximo al PCF, véase, p.ej., el escrito de Christine Glucksmann, *Engels et la philosophie marxiste*, citado en la nota [1] del presente estudio introductorio. Ver también Jean-Jacques Goblots, «Le dogmatisme stalinien», en su ensayo «L'histoire des «civilisations» et la conception marxiste de l'évolution sociale» (en Antoine Pelletier & Jean-Jacques Goblots, *Matérialisme historique et histoire des civilisations*, París: Editions Sociales, 1969, págs 69ss); sobre el «dogmatismo staliniano» véase más abajo, §10.

<sup>9</sup>. También hay que tener presentes a filósofos que han polemizado contra la dialéctica marxista en general, tratando de desacreditarla. Uno de ellos es Mario Bunge, cuyos argumentos estudié críticamente en mi artículo «¿Quedó arrasada la dialéctica? Discusión de los argumentos de Mario Bunge» en *Lenguajes naturales y lenguajes formales VII*, comp. por Carlos Martín Vide, Barcelona: PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), 1992, págs 501-14.

<sup>10</sup>. Louis Althusser, el propugnador del marxismo estructuralista tan en boga en los años 60 y 70, sostuvo que para Marx hay una diferencia entre el objeto real y el objeto del conocimiento (o sea la cosa en sí y la cosa para nosotros, dicho con otra terminología). Sólo el objeto de conocimiento puede ser estudiado científicamente, claro está. Nuestras teorías versan, pues, sobre ese «objeto de conocimiento». Véase: Louis Althusser & Étienne Balibar, *Lire le Capital*, I, París: Maspéro, 1971, págs 45-6.

iguales, la una puede ser aceptada, siendo la otra inaceptable, si la primera no pretende decir cómo es la realidad, mientras que la segunda sí tiene esa pretensión?

Pueden sostenerse todos esos puntos de vista positivistas (todos ellos abierta o vergonzantemente idealistas). Mas todos ellos son muy vulnerables y prestan el flanco a serios reparos. El sostener que una ontología no es ni verdadera ni falsa va contra el **principio de tercio excluso** de que, para cualquier afirmación, es verdadera la disyunción entre tal afirmación y su respectiva negación. Sin ese principio fallarían casi todos nuestros razonamientos usuales. Si prestamos atención a cómo usamos nuestra capacidad deductiva —con provecho en muchos casos para esclarecer los problemas y extraer conclusiones—, veremos que seguramente el argumento más socorrido es de este tenor: ‘Una de dos: o bien A, o bien no-A; si A, entonces pasa tal cosa B; si no-A, entonces también sucede B; por consiguiente, B’.

Sostener, por otro lado, que toda ontología es falsa nos lleva a una inextricable dificultad: si una ontología es falsa, será verdadera (por el principio de tercio excluso) aquella ontología que niegue lo que afirma la primera. (Para percatarnos mejor de que así es, formulemos la teoría ontológica en su totalidad como un solo aserto, uniendo las diversas aseveraciones de la teoría [A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub>, A<sub>3</sub>...] por medio de la conyunción copulativa ‘y’; el resultado será una afirmación o verdadera o falsa; de ser falsa, será verdadera su negación, o sea una ontología que se puede expresar por una larga fórmula de tipo disyuntivo: o no-A<sub>1</sub>, o no-A<sub>2</sub>, o no-A<sub>3</sub>, etc.....)

No está, en cambio, nada claro cómo pueda suceder que una teoría esté bien en todo salvo en ontologizar. Eso equivaldría a decir que es aceptable otra teoría por lo demás igual, pero que no ontologizara. Mas no es posible, ni siquiera comprensible, cómo puedan darse un par de teorías por lo demás iguales y sólo una de las cuales ontologice, razón por la cual dizque sería rechazable.

Si tú dices que llueve y yo coincido contigo, mas añadido que eso es así no en la realidad, no con carga ontológica, sino desde un punto de vista o acercamiento metodológico, en un *como si*, o cualquier otra filigrana similar que se me ocurra; si adopto tal posición, seguramente estarás sobrado de razón si piensas que, o me estoy burlando de ti, o no estoy transmitiendo ningún mensaje que tú puedas entender; que lo que digo suena a palabras huevas. Y es que no hay dos creencias iguales de que está lloviendo, la una ontológica y la otra no. Sólo hay una, que será verdadera o falsa según que esté lloviendo o no. Si corresponde a la realidad, si la realidad es como la pinta o quiere pintarla la aseveración de que llueve, entonces ésta es verdadera; si no corresponde, o sea si la realidad no es así, entonces la aseveración es falsa.

Si, al reconocer que así es, se cae en materialismo vulgar, rígido o mecánico, entonces caen en materialismo vulgar, rígido o mecánico, muchísimos filósofos de variadísimas tendencias (desde Platón y Aristóteles hasta Leibniz, Russell y muchísimos otros).

Si un método es bueno, o tiene algún mérito, ¿cuál es la base adecuada para ello? Si el método consiste en buscar en la realidad explicaciones que se ajusten a tales o cuales pautas, o en describir la realidad de determinadas maneras, la única base clara para sostener que se trata de un buen método es afirmar que en la realidad las explicaciones —o muchas explicaciones por lo menos— se atienen a esas pautas; o, respectivamente, que las cosas son verídicamente describibles de esas maneras, porque tienen de veras las características vehiculadas por tales descripciones.

No es que no pueda inventarse otra explicación de la aplicabilidad fecunda de un método; podría haber una enorme chiripa o un juego maestro de un duende todopoderoso que estuviera jugando con nosotros, o sabe Dios qué; pero nada de todo eso es verosímil. Lo único

verosímil es que valga un método que nos diga que hay que buscar contradicciones en las cosas si es que, de veras, de hecho, realmente, hay contradicciones en las cosas.

Antes de dar por refutada la objeción que estamos comentando, conviene decir unas palabras sobre lo de la «vulgarización». ¿Qué se entiende en este contexto por ‘vulgar’? Acaso sea vulgar lo común y corriente, lo que hacen los más, los del montón. La gente fina, de tendencia aristocrática, suele inclinarse a ver en las pautas frecuentemente seguidas por la multitud algo de peor calidad, irrecomendable, ordinario, ramplón, pedestre, carente de refinamiento; una concesión a la facilidad.

Habrà muchísimos casos en que así sea. No cabe duda de que a menudo las opiniones y actitudes mayoritarias reflejan falta de elaboración, de refinamiento, de reflexión; que se adoptan porque son más fáciles de adoptar, aunque aparten de la verdad o de lo que es más razonable. Pero el mero hecho de que unas pautas de pensamiento sean mayoritarias no prueba que sean falsas o irrazonables, ni por lo tanto que hayan de superarse, ni que hayan de buscarse artificialmente complicaciones por el mero hecho de tener algo sofisticado.

La sofisticación por la sofisticación es una manía que gustará a mentes de espíritu elitista pero que nada justifica racionalmente. No vamos, en aras de tener un enfoque sofisticado y enrevesado (a fin de no caer en la vulgaridad), a sostener que el agua no sirve para calmar la sed.

Si, por consiguiente, es incurrir en vulgaridad el, proponiendo una teoría, ofrecerla cual reflejo (aproximado) de cómo suceden realmente las cosas, entonces desde luego ¡bienvenida sea la tal vulgaridad! ¡Dios nos libre del refinamiento sofístico!



### §3.— Stalin se saltó el modo de producción asiático

El segundo reproche ha sido el de ofrecer un elenco de los modos de producción que se han sucedido en la historia en el cual se omite el modo de producción asiático, que dizque juega un gran papel en el esquema de Marx.<sup>11</sup>

Ese reproche no merecería que nos detuviéramos en él si no fuera por la enorme cantidad de tinta que se gastó, hará unos 3 decenios, en darle vueltas a lo inadmisibile del esquema de Stalin justamente por haber omitido ese modo de producción.

Hoy muchos nos hemos apartado de los dogmas, sean los del marxismo o cualesquiera otros; no nos atenemos a ningún principio que estipule apriorísticamente que la historia tenga que haber seguido una sucesión de modos de producción  $A_1, A_2, \dots A_n$ ; pensamos, por el contrario, que, en el mejor de los casos, cualquier catálogo que uno establezca de modos de producción es una lista de valor remotamente aproximado, porque la realidad siempre es más compleja y variada, y porque esos modos de producción —aun cuando hayan existido— no se han diferenciado netamente entre sí, sino que ha habido miles y miles de grados transitorios, y miles y miles de variantes, oscilaciones y desviaciones respecto de cualesquiera modelos

<sup>11</sup>. Jean-Jacques Goblots —en el lugar citado más arriba [unas pocas notas más atrás]— ve en la omisión del modo asiático de producción un craso error, a la vez revelador de una tremenda deformación teórica y cargado de funestas y gravísimas consecuencias. La manera en que Stalin trataría de corregir los desajustes entre su esquema y la compleja realidad histórica —una dialectización de los esquemas mediante el principio corrector de que, en el devenir histórico real, ‘todo depende de las condiciones particulares’— suscita las iras del autor francés, para quien ese ‘todo’ es (*ibid.* p. 78) ‘demasiado y demasiado poco’: demasiado porque así se estaría entregando toda la historia al empirismo; demasiado poco porque se estaría sustrayendo justamente la esencia, la cual vendría reflejada por el esquema —un esquema, según Goblots, indebidamente simplificado o amputado.

—siendo así siempre perfectamente legítimo trazar otras líneas de demarcación de períodos históricos, trocear la duración de la historia de maneras enteramente distintas, sin dejar de operar un análisis relativamente correcto y basado en rasgos objetivos del devenir histórico.

Desde este ángulo, carece de gravedad que se opte —para determinados fines de esquematización— por una lista de 3, por una de 7 o por una de 45 modos de producción. El esquema clásico y tradicional de Stalin (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y comunismo futuro) es eso, un esquema, que tiene una base aproximada en la periodización común de la historia (Prehistoria, Antigüedad, Medioevo, Edad Moderna-Contemporánea, y la edad porvenir); deja fuera muchas cosas, porque se ha trazado desde una perspectiva eurocéntrica; puede valer como una aproximación relativa —desde ciertos supuestos de análisis perfectamente legítimos y con relación a la sociedad mal llamada ‘europea’ y a la cual podríamos llamar mejor ‘mediterráneo-atlántica’.

Tampoco significa esa relativización de cualesquiera periodizaciones que uno proponga abrazar una tesis de evoluciones divergentes e inconmensurables de las diversas sociedades humanas, ni menos un planteamiento indeterminista de que la historia está a la deriva y su rumbo lo decide el azar.

Cada uno es muy dueño de adoptar tales opiniones, desde luego, mas ninguna de ellas se sigue de meramente relativizar las periodizaciones históricas. Esa relativización puede darse desde el ángulo de una teoría de la historia que vea a ésta como un continuo en el cual los cortes tienen sólo valor relativo, aunque se trate de un continuo cuya marcha esté causalmente determinada y se ajuste a leyes (leyes tal vez de una complejidad infinita y que, al serlo, nunca podrán ser exhaustivamente formuladas por el hombre, sino siempre, a lo sumo, en aproximaciones de valor relativo).



#### §4.— Stalin omitió la ley de la negación de las negación

Un tercer reproche contra el folleto de Stalin (reproche al que, desde luego, no quiso sumarse Althusser)<sup>12</sup> fue el de haber omitido, entre las leyes de la dialéctica, la de la negación de la negación.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup>. Para Louis Althusser la tesis de la negación de la negación entraña una visión teleológica o finalista, que le repugna y le parece «ideológica» (en el sentido fuertemente peyorativo con el cual él usa siempre tal palabra); a esa visión hegeliano-teleológica o pone él una dialéctica depurada de contaminaciones no materialistas y que se plasmaría en un tratamiento estructural. Sus puntos de vista —tan populares hace unos tres decenios en los círculos próximos al marxismo de obediencia francesa— han caído hoy casi en el olvido. Sobre el antihegelianismo de Althusser y su rupturismo metodológico —expresado en la tesis del «corte continuado»— véase lo apuntado más abajo, en el Anejo.

<sup>13</sup>. Uno de los pocos biógrafos favorables a Stalin, Kenneth Neill Cameron en su libro *Stalin: Man of Contradiction* (Herts: The Strong Oak Press, 1987), lanza una fuerte diatriba contra Stalin como filósofo, a la cual aludiré más abajo; en ella critica a Stalin, entre otras cosas, por lo de la negación de la negación, aduciendo, en particular, que, si Stalin había llegado a la conclusión de que no era válida esa ley, tenía que haber explicado por qué y no dejarla calladamente de lado. Bien, ¡sea! Pero eso mismo podría decirse de quienquiera no se haya pronunciado sobre algo cuando otros podrían esperar que dijera su opinión. Cualquier sistematizador de la doctrina de un maestro suyo ha dejado de lado facetas que no le parecieron tan relevantes en el momento de efectuar la sistematización, o de las que tuvo dudas, o que no supo cómo encuadrar en el plan de sistematización. Igual que un escritor nos ha dejado sin decir muchas cosas sobre sus personajes aunque tengamos curiosidad por conocer esos detalles. ¡Respetemos sus silencios a menos que ellos mismos afirmen que no hay verdad alguna que hayan llamado! Como nota curiosa, el libro de Cameron lleva el subtítulo de ‘hombre de contradicción’, cuando

La respuesta es fácil: Stalin no dice nunca que su lista de leyes de la dialéctica sea, ni pretenda ser, exhaustiva. Él selecciona lo que le parece más importante para los militantes porque cree (con razón o sin ella) que está apuntando a rasgos cuyo dominio permite a los militantes comunistas abordar la realidad social y las tareas del partido proletario con fecundidad, soltura y corrección.

Aparte ya de si llevan razón (dentro del marxismo) quienes, como Althusser, rechazan —por ser supuestamente demasiado hegeliana— la negación de la negación,<sup>14</sup> el hecho es que resulta un tanto oscura la tesis de la negación de la negación. Mientras que Stalin logra ir pergeñando enseñanzas de valor práctico que —según él— se deducen de las diversas tesis de la filosofía marxista que él va enumerando, imagina uno bien que le haya resultado arduo y problemático extraer enseñanzas prácticas de la tesis de la negación de la negación.

Y es que esa tesis lo que vendría a decir es que en los grandes procesos evolutivos acaba habiendo un cierto retorno a algo ya superado, sólo que con nuevas modalidades. Pero habría que precisar cuál es el ámbito de aplicabilidad de la tesis. O sea: habría que tener un criterio para saber cuáles procesos evolutivos son grandes, y cuáles no lo son. También es menester un criterio para determinar qué es lo que volverá o vuelve. Sin duda no volverá una vida humana sin agricultura, ni menos una vida humana sin posesión y dominio del fuego.

Sea de ello como fuere, no está en general claro qué lecciones prácticas podría un dirigente recomendar que se extrajeran de la adhesión teórica a esa tesis filosófica de la negación de la negación; salvo quizá que, en la historia, hay facetas rebasadas que retornan pero de otro modo, y que hay que estar preparado para ello —propiciándolo, cuando sea históricamente progresivo. No parece que sea una directiva de gran valor, ni siquiera del valor —todo lo vago que se quiera— que tienen las lecciones prácticas que Stalin va desgajando de las otras leyes de la dialéctica.



### §5.— Otros reproches dirigidos contra las ideas filosóficas de Stalin

Un cuarto reproche ha sido el de presentar un esquema artificialmente sencillo, simplificador, sin añadir advertencias al lector de que las cosas son más complicadas, de que no todo es así de simple, que lo que se está presentando a grandes rasgos es un cañamazo que no aspira ni a reflejar la realidad en toda su complejidad ni siquiera a constituir un cúmulo de afirmaciones exactamente verdaderas, sino sólo aproximaciones.

No creo que valga gran cosa esa objeción. Stalin no presenta su esbozo sino como eso, un bosquejo, una síntesis, un resumen, unos grandes lineamientos de la filosofía marxista. Si luego sus turiferarios derrocharon incienso proclamando que su trabajo didáctico era un portento genial que elevaba la filosofía marxista a las cumbres del Himalaya, será ésa una falta criticable (y en la cual Stalin tendrá la parte de culpa que se determine objetivamente), pero, evidentemente, se trata de una cuestión diferente.

---

uno de los reproches básicos de Cameron a Stalin como filósofo es el de haber soslayado y relegado la contradicción.

<sup>14</sup>. Aun situándose fuera del marxismo, quien esto escribe se inclina a considerar que la doctrina de la negación de la negación encierra un núcleo válido que merece ser rescatado. Véanse mis artículos: «Engels y las nuevas perspectivas de la lógica dialéctica», en *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, comp. por M<sup>a</sup> Isabel Lafuente, León: CEMI (Universidad de León), 1984, pp. 163-218; y «Dialéctica, lógica y formalización: de Hegel a la filosofía analítica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIV (1987), pp. 149-71.

Por otro lado, hay que decir también que el folleto —sin ser otra cosa que un opúsculo didáctico-expositivo, sin pretender hacer ninguna aportación novedosa a la filosofía marxista— es, sin embargo, filosóficamente interesante. Había venido precedido por intentos sistematizadores de algunos filósofos soviéticos, como Akselrod y Deborin (intentos aparentemente precedidos, a su vez, por un trabajo juvenil de Stalin del año 1906 —que comentaré más abajo—, en el que están prefigurados a grandes rasgos los lineamientos del opúsculo de 1938). Mas justamente cada uno de esos filósofos se había decantado por una de las interpretaciones en conflicto (Akselrod por la «mecanicista», que ponía más énfasis en el materialismo que en la dialéctica; Deborin, por la «idealista», que hacía lo inverso); por ello era mirado con recelo y sospecha por los del campo opuesto.

Siempre resulta interesante un compendio o una sistematización de una filosofía, y especialmente interesantes resultan los primeros esbozos de sistematización. Desde luego ni Marx ni Engels ni Llenin brindaron ningún compendio así. Engels se aproximó un poco en el *Anti-Dühring*, pero aun en ese libro sólo a medias (porque la obra tiene un fuerte carácter polémico que dificulta su configuración sistemática). Tal vez ninguno de los tres autores mencionados sentía predilección por el estilo sistematizador.

Ahora bien, la sistematización y el compendio desempeñan un papel honroso y hasta imprescindible en la historia de las ideas. Ha habido filósofos como Platón que jamás sistematizaron; su legado fue sistematizado por sucesivos escoliarcas de la Academia antigua, cuya labor es indesdeñable. Otro filósofo, Leibniz, acudió a la sistematización de su propio pensamiento en reiteradas ocasiones, brindando múltiples compendios asequibles, a manera de divulgaciones didácticas y esquemáticas del cúmulo de las ideas filosóficas que quería brindar a sus contemporáneos; sin embargo, la obra de mayor sistematización del pensamiento leibniziano emprendida por Christian Wolff no carece de interés sino que, al sistematizar el legado filosófico leibniziano, Wolff consigue pergeñar algo en cierto modo nuevo, que no se encontraba, tal cual, en la pluma de Leibniz.

Por otro lado, ese reproche (el de que Stalin ofrece el esquema sin advertir al lector que el mismo no constituye un cúmulo de afirmaciones exactamente verdaderas, sino sólo aproximaciones) es, probablemente, uno de los más injustos, porque Stalin recalcó varias veces que ningún aserto (ni en sus propias obras ni en las de nadie) constituye una verdad absoluta; sostuvo que cualquier afirmación es, en el mejor de los casos, una verdad aproximada y relativa, cuya esfera de validez o vigencia veritativa está circunscrita por circunstancias históricas, por un contexto histórico, social y cultural, más allá del cual sólo puede mantenerse su afirmación con el añadido de matizaciones rectificatorias. (Véase en efecto lo dicho unos pocos párrafos más abajo sobre el «antitalmudismo» de Stalin.)<sup>15</sup>

Lo cierto es que ese antidogmatismo de Stalin o es un relativismo o está bordeando el relativismo; y es verdad que el relativismo en general —incluyendo esta versión de Stalin— suscita una seria dificultad, a saber: ¿es una verdad meramente relativa (una verdad cuya vigencia o afirmabilidad verídica está circunscrita por determinadas circunstancias históricas) también la propia tesis en cuestión? Si no lo es, entonces hay al menos una verdad no relativa (o una cuya afirmabilidad verídica, o vigencia veritativa, no está circunscrita); y, si sí lo es, entonces la tesis en cuestión tiene un valor veritativo relativo nada más.

Mas esa crítica filosófica que sí cabe dirigirle a Stalin es justamente opuesta al reproche que le achaca un dogmatismo simplificador, a la acusación de que presenta

---

<sup>15</sup>. Véase más abajo, §10, donde examinaré críticamente la tesis de H. Lefebvre sobre el «ultradogmatismo» de Stalin.

dogmáticamente su esbozo como una verdad absoluta e irrestrictamente válida que no habría menester de matización alguna.

Un quinto reproche contra el folleto de Stalin de 1938 es el de haber sostenido la tesis de la interconexión universal de las cosas y los fenómenos en términos excesivos, menospreciando las facetas de desconexión y aislamiento en lo real —y, sobre todo, menospreciando la necesidad que tiene el pensamiento humano de operar cortes y desconexiones para poder estudiar los hechos.<sup>16</sup>

Tampoco creo que sea correcto ese reproche. Verdad es que para estudiar un objeto hay que aislar (relativamente) una parte de la realidad, a tenor de una regla metodológica de «¡divide y vencerás!»: la realidad es demasiado compleja, y vamos dando pasitos en su comprensión sólo introduciendo ciertos cortes que deslinden un terreno, y aplicando en cada terreno así demarcado un tratamiento disciplinado (de ahí que cada ámbito de estudio científico constituya una disciplina); pero en la realidad no hay tales cortes; en la realidad hay un continuo, con franjas de transición. Mientras que el especialista en paleontología puede no saber nada de historia de las civilizaciones asiáticas ni de astronomía, en la realidad los hechos estudiados no se dan desconectados unos de otros; los hechos de la historia humana (de Asia o de cualquier parte del mundo) están ligados a los paleontológicos, los cuales están ligados a los de la evolución geológica del planeta Tierra, a su vez ligados a los hechos astrofísicos.

Tal vez lo que se está reprochando a Stalin es desconocer lo que podemos llamar ‘*el principio de imperfección del reflejo*’, a saber: que el pensamiento humano, en cada una de sus plasmaciones, al reflejar sólo imperfectamente la realidad, en alguna medida la deforma. Creo que ese principio es enteramente compatible con lo que sostiene Stalin. Sin duda él entendería (con razón o sin ella) que es el cúmulo de nuestros saberes parciales, tomados en su conjunto y en su desarrollo, el que tiende hacia un reflejo cabal y adecuado de la realidad (lléguese a la meta o no).

Es más, hay una serie de asertos de Stalin —esparcidos por su obra— que parecen sugerir que él recalca mucho más que sus precursores dentro del marxismo una visión a cuyo tenor cada formulación, cada aserto en particular, es una verdad sólo relativa, una aproximación; tacha de talmudismo la creencia de que una determinada formulación justa pueda serlo tanto que merezca permanecer para siempre como una verdad firme.

(Como ya lo sugerí unos pocos párrafos más atrás, tal vez ese antitalmudismo abra, no obstante, una pregunta que revela una dificultad: ¿también gozará sólo de verdad relativa esa misma tesis de que cada aserto verdadero lo es sólo relativamente? ¡Especule quien lo desee cómo habría contestado Stalin a tal objeción!)

Por otra parte, si lo que se está reprochando a Stalin es la creencia en la interconexión real entre todas las cosas y todos los procesos del cosmos, entonces hay que argumentar de otra manera: no vale el argumento recién expuesto porque lo que alega es que, estando en la realidad las cosas realmente ligadas unas con otras, el pensamiento ha menester de introducir en ella cortes para estudiarla, con lo cual de algún modo la deforma. Ese argumento,

---

<sup>16</sup>. Ese reproche lo ha formulado, p.ej., la profesora húngara Katalin Havas. Véase el libro de ésta citado más abajo. El principio de universal interconexión plantea problemas muy arduos en los que no deseo entrar aquí (como, p.ej. el problema de si hay modos de conexión que no sean el propiamente causal; o el problema de si el universal es un sistema global o si el principio sólo vale con referencia a sistemas englobados en el cosmos sin que el propio cosmos sea uno de tales sistemas). Desde otra perspectiva lo he defendido en mi libro *Fundamentos de ontología dialéctica*, Madrid: Siglo XXI, 1987. Una defensa ortodoxamente marxista del mismo se halla en el libro de Eftichios Bitskis, *Physique contemporaine et matérialisme dialectique*, París: Editions Sociales, 1973, págs 159ss.

evidentemente, falla si falla su primera premisa, la de que las cosas se hallan interconectadas. Habrá que buscar otros argumentos.

Pero es que la tesis de la interconexión universal es independientemente plausible y ha jugado un gran papel en la tradición filosófica: casi todo el pensamiento griego antiguo está impregnado por ella (estándolo, con singular fuerza, el de Heráclito —considerado por Hegel, Engels, Marx y Llenin como su más brillante antepasado filosófico).

Una de las versiones más hermosas de esa tesis es el principio leibniziano de armonía preestablecida a cuyo tenor todo ente real es una expresión del cosmos en su conjunto. Otras versiones anteriores, también muy atractivas, habían sido propuestas por los filósofos estoicos y neoplatónicos y por muchos filósofos del renacimiento, como Nicolás de Cusa.<sup>17</sup>



### §6.— ¿Estaba capacitado Stalin para escribir un trabajo de filosofía?

Uno de los problemas que cabe plantearse en relación con este folleto filosófico de Stalin es si el georgiano poseía conocimientos acerca de la filosofía necesarios para emprender la tarea de escribir con solvencia un trabajo filosófico (así se trate de una obra didáctica o divulgativa).

Los enemigos de Stalin lo han pintado como hombre zafio, basto e inculto. Ese ataque, como tantos otros, forma parte de la leyenda negra. Stalin era, en la dirección bolchevique, uno de los líderes de más sólida formación académica en el campo de las humanidades clásicas. Como lo describe uno de sus muchos y encarnizados denigradores, el biógrafo Adam B. Ulam,<sup>18</sup> Stalin había adquirido, en los años de su adolescencia pasados en el seminario ortodoxo de Tiflis,<sup>19</sup> firmes conocimientos de latín, griego, paleoeslavo,<sup>20</sup> así como, naturalmente, de teología y de historia rusa y eclesiástica; y ya se sabe que la reflexión teológica está a un paso de la filosófica.

Uno de los mejores y más imparciales biógrafos de Stalin, Ian Grey,<sup>21</sup> aporta, escuetamente, datos muy interesantes que revelan la amplitud de sus lecturas juveniles (que incluían las obras de filósofos como Spinoza y Feuerbach).<sup>22</sup>

---

17. Véanse del autor de estas líneas los siguientes artículos: , «Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: Una ontología barroca», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* vol. XVI (1989), pp. 19-55; «El pluscuamracionalismo de Nicolás de Cusa: las contradicciones allende la contradicción», *Revista española de filosofía medieval* N° 0 (Zaragoza: 1993), págs 143-158.

18. *Stalin: The Man and his Era*. Londres: Tauris, 1989, 2ª ed. Ver págs 24ss.

19. En ese seminario cursó Stalin estudios conducentes a la carrera sacerdotal, si bien no los coronó porque fue expulsado.

20. El paleoslavo es la lengua del culto de la Iglesia ortodoxa rusa.

21. *Stalin*, trad. por Jesús Marinas. Barcelona: Salvat, 1985, t. I, págs 30ss. Grey pone de relieve lo estudioso y aplicado que fue Stalin en sus años de adolescencia.

22. Siendo ello así, ¿a qué se debe la leyenda de un Stalin ignorante en contraste con las luminarias intelectuales que serían otros líderes del partido bolchevique como Trotskii, Bujarin, Kámenev, Zinovief etc? Como lo han puesto de relieve varios historiadores y biógrafos (incluyendo el ya citado Ian Grey), había un abismo entre el tipo de formación intelectual de Stalin y el de casi todos los demás miembros del grupo dirigente del partido bolchevique del período 1917-23. Los demás líderes bolcheviques eran personas de la *intelligentsia*, empapados de cultura euro-occidental, del género de cultura literaria y

No es el folleto de 1938 lo primero que produjo Stalin en el terreno filosófico. En 1906, a los 26 años de edad, había escrito un opúsculo polémico contra los ácratas georgianos, *¿Anarquismo o socialismo?*,<sup>23</sup> cuyas dos primeras partes están dedicadas a cuestiones filosóficas y contienen una defensa del materialismo dialéctico marxista (y muy en especial de la dialéctica, no sólo marxista sino también hegeliana).

El folleto de 1906 prefigura en muchas cosas al de 1938, pese a las marcadas diferencias. El escrito juvenil vibra con el espíritu de la controversia. El de 1938 es la exposición sosegada de quien se sabe revestido de autoridad para explicar y aclarar los principios fundamentales de La Verdad Científica.

Sin embargo, las ideas filosóficas, el estilo y las preferencias doctrinales de Stalin son aproximadamente iguales en 1906 y en 1938. En ambas ocasiones se empieza por una exposición o defensa de la dialéctica. En 1906 el tono es más decididamente hegeliano, y hay más énfasis en lo que tienen en común las dialécticas de Hegel y de Marx (más énfasis en la continuidad entre ellos y menos en los desacuerdos o rupturas).<sup>24</sup>

Seguramente para dar una imagen más ecléctica y equilibrada, la obra de 1938 (menos briosa) se sitúa —en eso como en otras cosas— en una posición de equidistancia de extremos, que la hace a veces un poco insulsa, por excesivamente prudente —demasiado madura.

También coinciden ambos folletos en desarrollar una defensa y exposición del materialismo inmediatamente después de la dialéctica, dando una impresión de subordinación del materialismo a la dialéctica, lo cual ha alarmado y escandalizado a algún autor ortodoxamente marxista que ha visto en eso una desviación teológica e idealista.<sup>25</sup>

La exposición de la dialéctica en el folleto de 1906 guarda estrecha similitud con la de 1938: énfasis en el movimiento universal, en el paso de la cantidad a la cualidad.

Mas se dan también significativas diferencias. En 1906 Stalin no trata apenas de lo que en 1938 considerará la primera (y seguramente máxima) ley de la interconexión universal.

Otra diferencia estriba en que en 1906, al tratarse de la ley del paso de los cambios cuantitativos a los cualitativos, el papel de los primeros aparece más enfatizado: ‘La evolución prepara la revolución y crea un terreno favorable para ella, al paso que la revolución ultima la evolución y contribuye a su acción ulterior’; el ‘método dialéctico enseña que el movimiento toma dos formas: la forma evolutiva y la revolucionaria’. Tal doctrina no viene abandonada en 1938, mas sí es cierto que el papel de la evolución queda un tanto atenuado y relegado, que todo el énfasis está en la necesidad de la revolución y en la insuficiencia de la evolución; el mutuo complemento de ambas y el interjuego de fases de cambio evolutivo y fases de cambio

---

poliglótica apreciada en los círculos intelectuales. Stalin poseía, en cambio, la formación académica sólida del estudio arduo, exigente y duro del seminario ortodoxo ruso; su formación era rusa y humanística-tradicional; no hablaba ninguna lengua de Europa occidental (y sólo leía una, con dificultades: el alemán). Su estilo era también enteramente distinto, a tenor de esa diversidad de educación.

<sup>23</sup>. Reeditado, con algunas modificaciones, por el propio Stalin en enero de 1946 —¡pocos meses después del final de la II guerra mundial! Aquí sigo la siguiente edición: J. Staline, *Principaux écrits avant la révolution d'octobre*, textes rassemblés et préfacés par Alain Canneel, Bruselas: Éditions La Taupe, 1979, págs 87ss. En castellano hay una traducción disponible en la edición de las *Obras* [no completas] de Stalin de la Editorial Vanguardia Obrera de Madrid, 1984, tomo 1, págs 301-99.

<sup>24</sup>. Sobre el problema de la ruptura (que afecta también a la cuestión de si hubo, y en qué medida, ruptura total o cierta continuidad entre Hegel y Marx), véase más abajo, Anejo.

<sup>25</sup>. Volveré sobre eso más abajo; véase el final del §8, a propósito de la crítica que hace K.N. Cameron.

revolucionario parece ahora —sin venir negado— un poco eclipsado. Así, entre otras cosas, no se pone de relieve (a pesar de que los sucesos históricos ocurridos tras la revolución soviética en Rusia daban base para hacerlo) que la revolución propicia nuevas evoluciones que no hubieran tenido lugar sin ella (una tesis del todo conforme con lo sostenido por Stalin en 1906).



### §7.— ¿Qué piensa Stalin acerca de la contradicción?

Otra diferencia entre los dos folletos mencionados se refiere a la contradicción. Es curioso que en el opúsculo de 1938 la contradictoriedad de las cosas y de los procesos de la realidad venga relegada al cuarto y último lugar de las leyes de la dialéctica; y no deja también de merecer señalarse que los términos en que Stalin expresa en esa ocasión dicha ley son de tal cautela que da la impresión de no querer decantarse por ninguna de las dos escuelas que en los años 20 y 30 contendían en la filosofía soviética acerca de la interpretación de la dialéctica (principalmente acerca de la cuestión de si es o no compatible con la lógica «formal», y más concretamente la de si una contradicción dialéctica es una contradicción en el sentido de la lógica formal aristotélica).<sup>26</sup>

Frente a esa neutralidad (deliberada o no) del escrito de 1938, el de 1906 —que posee más vigor (aunque menos sistematicidad)— se compromete abiertamente (en pos de Engels) con la tesis de que una contradicción dialéctica es una contradicción lógica; y de que, por consiguiente, profesar la dialéctica conlleva entrar en cierto género de conflicto con la lógica aristotélica:

¿Cómo así? —exclaman acalorados los anarquistas—: ¿Acaso es posible que un solo y mismo objeto sea a la vez bueno y malo? ¡Eso es un sofisma, un juego de palabras! ¡Queréis probar, con la misma facilidad, la verdad y la mentira!...

[Sin embargo, replica Stalin] una sola y misma república democrática es, a la vez, buena y mala, a la vez 'sí' y 'no'.

O sea, la existencia, en una cosa, de aspectos que se hallen mutuamente en conflicto acarrea que la cosa en cuestión tenga y no tenga ciertas propiedades. Eso no está dicho con tanta claridad en el opúsculo de 1938. Lo que se dice en éste último es susceptible de una lectura compatibilista (compatibilista entre la dialéctica y la lógica aristotélica —o sea una lectura a cuyo tenor la oposición o el conflicto se da de manera que en un proceso haya un cierto ente X con una propiedad P y otro ente Z con una propiedad opuesta a P, digamos no-P, sin que no obstante el proceso en sí, «como tal», esté por ello teniendo dos propiedades mutuamente opuestas).

En el mundo académico soviético de los años 30 unos cuantos sostenían ya una lectura compatibilista. Lo que había sostenido Stalin en 1906 era, en cambio, directamente opuesto al compatibilismo.<sup>27</sup>

<sup>26</sup>. Ya más arriba hubo ocasión de mencionar a esas dos escuelas, a saber: la «mecanicista» de Akselrod y la «idealista» de Deborin.

<sup>27</sup>. El autor de este comentario ha sostenido una lectura incompatible de la dialéctica marxista en su artículo «Engels y las nuevas perspectivas de la lógica dialéctica» (cit. en una nota precedente de este estudio). El compatibilismo ha sido defendido, en cambio, por la filósofa húngara Katalin Havas en su libro *Logic and Dialectic*, Budapest: Laszlo Sziklai, 1989. Una crítica de su tratamiento se halla en mi artículo «Alboran is and is not dry: Katalin Havas on Logic and Dialectics», *Logique et Analyse* N° 131-132, págs 331-338. Una compilación de artículos sobre esta cuestión (desde un punto de vista favorable al compatibilismo) es *Dialectical Contradictions: Contemporary Marxist Discussions, Studies in Marxism*, Vol. 10. (Minneapolis) 1982.

Aunque nos desvíe un poco debatir acerca de si, de haber contradicciones dialécticas, éstas son o no contradicciones lógicas (nos desvía porque Stalin no aborda este problema en su opúsculo de 1938, y sólo lo aborda de pasada en el de 1906), sí conviene, no obstante, anotar un par de consideraciones al respecto.

La primera consideración que conviene hacer es que, aunque se den en la realidad contradicciones dialécticas y aunque cada contradicción dialéctica sea una contradicción lógica, no por ello se desmorona la lógica, ni se sigue de ahí que hayamos de adoptar un pensamiento ilógico o irracional. Las modernas lógicas paraconsistentes han demostrado que no es así.

Lo que en las lógicas aristotélicas hace absolutamente irreconciliables cualesquiera dos asertos contradictorios entre sí (lo que hace que haya de venir rechazada, por consiguiente, cualquier teoría que contenga contradicciones, por el mero hecho de contenerlas) no es el principio de no-contradicción (en virtud del cual lo que tiene una determinación A no tiene la determinación no-A), sino un principio que no fue formulado por el propio Aristóteles, mas sí por varios lógicos aristotélicos medievales —y en primer lugar por Juan de Cornubia, por lo cual se llama ‘la regla de Cornubia’, a saber: de un par de premisas que se contradigan entre sí cabe extraer cualquier conclusión, por más absurda que sea; o sea, cualquier contradicción acarrea consecuencias absurdas (y, como es absurdo cuanto acarrea consecuencia absurdas, toda teoría que contenga contradicciones ha de ser rechazada).

Si fuera correcta la regla de Cornubia, entonces, claro, admitir una teoría con contradicciones entrañaría comprometerse implícitamente a cualquier conclusión, por más disparatada que fuera; y, como nadie quiere apenar con conclusiones disparatadas, sería obligado —para no caer en la irracionalidad— mantenerse alejado de las teorías contradictorias.

Sin embargo, hay lógicas paraconsistentes, lógicas que no contienen ni entronizan ni validan para nada la regla de Cornubia. Esas lógicas permiten desarrollar numerosos argumentos, aplicar casi todos los modos de razonar usuales; o incluso todos ellos sin excepción, con tal de que se hagan algunos distingos apropiados (p.ej. entre una negación fuerte, ‘no... en absoluto’; y una negación débil, el ‘no’ a secas).

Una lógica paraconsistente puede mantener el principio de no-contradicción. Puede aceptar que, en tanto en cuanto un ente tiene una propiedad P, en esa medida no tiene no-P. Así pues, si un ente tiene dos propiedades opuestas, P y Q, habrá una verdad contradictoria acerca de dicho ente, a saber: la verdad contradictoria de que tiene y, a la vez, no tiene la propiedad P. Mas de ahí no se seguirá ningún absurdo (según una lógica paraconsistente), porque hemos abandonado la regla de Cornubia.

La segunda consideración que conviene hacer al respecto es que la lectura que quepa dar a las contradicciones verdaderas a tenor de una lógica paraconsistente variará según de qué lógica se trate (porque esas lógicas forman una familia con una serie de ramas, bien avenidas o no).<sup>28</sup>

El gradualismo es una de las orientaciones seguidas en lógica paraconsistente —concretamente, la que ha desarrollado en múltiples trabajos de investigación el autor de estas líneas.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>. Véanse mis libros: *Rudimentos de lógica matemática*, Madrid: Servicio de Publicaciones del CSIC, 1991; *Introducción a las lógicas no-clásicas*, México: Publicaciones de la UNAM, 1993.

<sup>29</sup>. Véanse, p.ej.: «Partial Truth, Fringes and Motion: Three Applications of a Contradictorial Logic», *Studies in Soviet Thought*, vol 37 (Dordrecht: Kluwer, 1990), pp. 83-122; «Grados, franjas y líneas de demarcación», *Revista de Filosofía* (Madrid), 9/16 (1996), pp. 121-149; «¿Qué es una ontología gradual?», *Agora* 15/2 (Universidad de Santiago de Compostela, 1996), pp. 29-48 [éste último

Según el enfoque gradualista, cuando una contradicción es verdadera, es que cada uno de los dos asertos mutuamente contradictorios que están siendo verdad es verdadero sólo en una medida parcial, no total; la contradictoriedad es una consecuencia de la gradualidad. Lo que hace que una institución sea y no sea buena es que no es totalmente buena ni totalmente mala. Lo que hace que venga afectada a menudo por una contradictorialidad un todo integrado por partes con propiedades opuestas —y enzarzadas entre sí en un conflicto— es que algunas propiedades de las partes se transmiten, hasta cierto punto, al todo que ellas integran.

Así ciertas virtudes y vicios de una fracción cuantiosa de una asociación pasan a ser virtudes y vicios de la asociación —al menos cuando concurren determinadas circunstancias; las cualidades de una zona más o menos amplia de una ciudad son también cualidades de la ciudad; las de una parte significativa de un hecho o acontecimiento histórico lo son del propio hecho o acontecimiento histórico. Unas de esas cualidades caracterizarán más al todo en cuestión; otras lo caracterizarán menos. Así, p.ej., la actuación del ejército francés en el Tchad será caracterizable según sean caracterizables las actuaciones de las diversas unidades militares que lo componen y según cuál sea la importancia —numérica o de otro tipo— de esas unidades con relación al cúmulo que ellas constituyen, que es el ejército francés acantonado en el Tchad como un todo. De ahí que, como unas unidades puede que actúen de una manera y otras de otra, la caracterización global de ese todo podrá, verídicamente, contener contradicciones —ya que, en ese supuesto, el ejército francés en el Tchad estaría teniendo una actuación contradictoria.<sup>30</sup> La razón de que así sea (de que las características que quepa atribuir al ejército francés en el Tchad sean, combinadas de algún modo, las que cabe atribuir a las unidades que lo componen) es que el ejército francés en el Tchad no es nada más que la suma de esas unidades, ni hace nada más que lo que hacen las unidades que lo forman.

Igualmente, cuando una actividad o una institución tiene varias facetas y cuando, a tenor de una de esas facetas, cabe atribuirle un cierto rasgo pero a la vez, a tenor de otra faceta, cabe atribuirle un rasgo opuesto, ¿qué rasgos cabe atribuir a esa actividad o a esa institución hablando a secas (o, si se quiere, cuenta habida de todo), sin remitirnos ya a ninguna faceta en particular de la misma o de su papel institucional? Parece claro que cabrá atribuirle esos

---

colaboración con Marcelo Vásconez.]; «Lógicas multivalentes», en *Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía*, ed. por C.A. Alchourrón, J.M. Méndez & R. Orayen, Madrid: Trotta-CSIC, 1995, pp. 323-49; «Algunas aplicaciones filosóficas de lógicas multivalentes», *Theoria*, Nº 16-17-18 (octubre de 199), t. A, págs 141-163; «La defendibilidad lógico-filosófica de teorías contradictorias», en *Antología de la Lógica en América Latina*, comp. por Francisco Miró & Roque Carrión, Madrid: Fundación del Banco Exterior: Colección de Investigaciones, 1988, pp. 643-76.

<sup>30</sup>. El ya varias veces citado filósofo marxista francés Henri Lefebvre (libro mencionado, pág<sup>a</sup> 117) denuncia también al stalinismo por haber canonizado la no-contradicción, considerada como el ideal realizado en el socialismo soviético, y ello con el agravante de que se hizo en nombre de una doctrina que proclamaba que la vida está llena de contradicciones, sin las cuales no habría cambio ni devenir, y que simultáneamente estaba arrojando al basurero de la historia la lógica formal (aristotélica) de la no-contradicción. (Aquí se entiende que Henri Lefebvre sienta cosquillas, por las vicisitudes de la publicación y recepción de su libro, bastante poco satisfactorio, sobre la lógica formal y la lógica dialéctica de 1947). Ahora bien, no fue ninguna originalidad de Stalin la tesis de que las contradicciones están bien y constituyen el meollo del dinamismo de lo real pero su superación es todavía mejor, y a ella ha de tenderse, de lo cual resultaría que, aunque la realidad es contradictoria, una realidad no-contradictoria (una que haya superado las contradicciones) es preferible; o al menos que, para cada contradicción, es preferible una situación histórica más avanzada en la que se haya superado esa contradicción (aunque surjan otras). La verdad es que todo eso arranca del propio Hegel y desde luego está presente en Marx, en Engels, y sin duda en muchísimos autores marxistas. Si es paradójico, es una paradoja del marxismo (e incluso de Hegel, sólo que Hegel la resuelve a su modo, con su peculiar doctrina de la superación, *Aufhebung*, que conserva y elimina a la vez en un plano más elevado; una doctrina que los marxistas nunca parecen haber asimilado o elaborado del todo).

mismos rasgos, aunque sean opuestos entre sí, sólo que uno de ellos más y el otro menos, según la importancia que tengan respectivamente esas facetas. Así, el capitalista —en virtud de una inclinación que los economistas erigen en ley— tiende a, para maximizar su ganancia, pagar los precios y salarios más bajos que puede y vender lo más caro que puede; al hacerlo (y en la medida en que lo hace) maximiza su beneficio; mas también al hacerlo contribuye a causar una crisis de subconsumo que acarrea un deterioro de su ganancia. La misma actividad (pagar bajos salarios y vender caro) provoca consecuencias causales opuestas, siendo así, a la vez, bueno y malo para el propio capitalista (a la vez bueno y no bueno para él y para su sistema económico). Esa contradicción es la esencia de las crisis.



### §8.— Lo real y lo racional

Otra diferencia entre el tratamiento de 1938 y el de 1906 estriba en que sólo en éste, no en aquél, viene expresamente defendida (en su versión engelsiana) la tesis de Hegel de que todo lo racional es real y todo lo real es racional —tesis atacada por aquellos anarquistas con los cuales está polemizando el revolucionario georgiano en 1906. Puesto que en su opúsculo tardío Stalin sólo pretende trazar ‘los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico y del materialismo histórico’, las omisiones nunca significan rechazo, sino sólo eso, que, en ese momento, nuestro autor no está pensando que se trate de rasgos fundamentales. Sin embargo, no por ello es baladí una omisión.

Claro que en la obra de 1938 la tesis de la interconexión universal puede hacer, en parte, las veces de la tesis de la racionalidad de lo real; mas sólo en parte. Y es que la tesis de la interconexión universal sujeta a leyes reconoce, sí, a los fenómenos reales un *porqué*, unas pautas regladas en el transfondo de una gran estructura cósmica que une el universo como un todo; por la tesis de la racionalidad de lo real parece ir más allá, parece conferir a los fenómenos también un sentido, un *adónde*, un *para-qué*. Tal vez sea ésa la razón por la cual algunos autores que se consideran marxistas más puros o estrictos han mirado con ceño esa obra de Stalin, viendo en ella (junto con su referencia, en otros escritos suyos, al papel ‘del dios de la historia’) el efecto de una contaminación teológica e idealista-objetiva heredada de su formación juvenil como seminarista.

Tal es el caso de Kenneth Neill Cameron, quien (en una biografía de Stalin citada más arriba) sostiene (pág<sup>a</sup> 151) que, si bien Stalin fue un gran hombre de estado y su política fue generalmente acertada y favorable a los intereses legítimos de los trabajadores, en el plano filosófico no se desprendió de una visión teológica y espiritualista o idealista-objetiva, la cual se plasma en su opúsculo de 1906 (y en los añadidos a ese opúsculo en la reedición de 1946) así como, menos marcadamente, en el folleto de 1938; tendencia teológica que se expresa, p.ej., en la idea de que la conciencia y el ser, la mente y la materia, son diferentes formas del mismo fenómeno: la naturaleza. Stalin estaría erigiendo así a la naturaleza en una especie de divinidad.<sup>31</sup>

<sup>31</sup>. También Henri Lefebvre, en el libro ya varias veces citado más arriba (pág<sup>a</sup> 112ss), reprocha durísimamente a Stalin esa tesis de 1906 según la cual una misma entidad, la Naturaleza o la sociedad, posee dos formas diferentes, la material y la ideal, el ser y la conciencia. Es curioso que al parecer nadie haya señalado las resonancias spinozianas de esa formulación, que suena a una especie de paralelismo psico-físico. Que Stalin conciba así —en una vena de panteísmo spinoziano— la Naturaleza como lo sustancial que se desplegaría o se manifestaría en las formas de lo material y lo ideal, eso puede que sea una lectura verosímil, pero me temo que la base textual disponible es demasiado exigua para la atribución. En cualquier caso, lo interesante para nuestros propósitos es que Henri Lefebvre ve en esa tesis (real o supuesta) de Stalin la raíz de lo que le parece uno de los terribles errores del georgiano, a saber: la afirmación del retraso de la conciencia respecto al ser. No entiendo bien cómo la tesis del

En relación con eso, Cameron reprocha también a Stalin el colocar el método dialéctico por delante del materialismo, con lo cual el método no se infiere de la realidad, sino que viene impuesto como derivado de la pura lógica. Y el colofón de la crítica es que Stalin se entrega a deducciones a partir de principios abstractos.

Si otros han reprochado a Stalin caer en ontologización (ya examinamos ese reproche más arriba), Cameron le reprocha lo opuesto: un metodologismo puramente lógico, que él cree ver ligado a una hipostatización de la naturaleza en un sentido cuasi-teológico.

No sé si se puede atribuir a Stalin esa concepción spinoziana de la Naturaleza<sup>32</sup> sólo sobre la base de alguna frase suelta. Es verdad que se decanta claramente en 1906 por una visión monista (siguiendo a Plejánof); y sabemos que había leído a Spinoza. Pero lo que sí es cierto es que otorgó a veces (al menos en su forma de expresarse) un estatuto cuasi-divino a la Historia ('el dios de la historia').

En cualquier caso, lo que justamente voy a criticar al final de este estudio introductorio es la dicotomía naturaleza/historia (o cualquier otra similar). Así se desmorona la base para un dualismo irreductible como aquel al que se adhiere Cameron.

Respecto al primado de la lógica pura, tampoco parece muy fundado el reproche. El método dialéctico queda claro que Stalin lo profesa porque cree que la realidad es dialéctica; justamente por eso le han achacado su ontologización dizque vulgar. La construcción metodológica no parte de la nada, sino que en ella se contiene el resultado de una evolución previa de acumulación de conocimientos.



### §9.— Dialéctica y metafísica; materialismo e idealismo

Hemos hablado ya más arriba de en qué medida la sucinta exposición de la dialéctica en el folleto polémico de 1906 viene a coincidir con la que ofrecerá Stalin en 1938. Están expuestas ya en 1906 tres de las cuatro leyes dialécticas de 1938: la tesis del movimiento universal, la del paso de cambios cuantitativos a cambios cualitativos y la de la contradictoriedad de los procesos de cambio en la realidad. Falta en 1906 la ley de la interconexión universal.

Siguiendo a Engels, Stalin denomina 'metafísica' toda doctrina que discrepa del punto de vista dialéctico según se expresa en esas cuatro leyes. Tal denominación tiene una base en Hegel, aunque de otro modo.

Hegel se inserta en la filosofía clásica alemana inaugurada por Kant; su visión de la historia es un determinismo espiritualista, a cuyo tenor cada faceta de la cultura humana viene predeterminada por un movimiento necesario del Concepto hecho realidad efectiva como espíritu. Con arreglo a tal visión, él había de dar de su propio pensamiento una lectura que

---

retraso de la conciencia viene del supuesto paralelismo psico-físico spinozoide; más bien parece claro que Stalin extrae su tesis del retraso de la conciencia del principio, común a todos los marxistas, a todos los materialistas históricos, de que (en última instancia) el ser determina la conciencia y no al revés; por lo tanto el ser precede (al menos en un orden de naturaleza) a la conciencia, y ésta lleva (en ese orden, sea el que fuere) retraso respecto al ser. Lo peor es que, según Henri Lefebvre, de ese retraso se deduciría que todas las conciencias (o todas las espontáneas, aunque no define qué signifique aquí eso de 'espontáneo') están atrasadas salvo una sola, la cual gozaría de una luz especial, y que sería evidentemente la del propio Stalin (p. 114: '*seule une conscience privilégiée peut prévoir*'). Se me escapa qué regla de inferencia esté usando Henri Lefebvre para sacar tal conclusión «iluminista». La verdad es que todo eso huele a sofisma y a juego de palabras.

<sup>32</sup>. Véase la nota precedente.

mostrara cómo heredaba, continuaba y superaba, a la vez, la obra (también necesaria y no fortuita) de sus inmediatos precursores, Kant, Fichte y Schelling.

Kant, al inaugurar el idealismo crítico, había denunciado la metafísica (o más bien la metafísica como presunta ciencia, la metafísica dizque accesible por la razón teórica). Tal superación había de ser, en la visión de Hegel, un paso adelante irrenunciable.

Mas ¿qué otra cosa que una magna ontología o metafísica era la doctrina hegeliana del ser, la esencia y el concepto objetivo plasmado en la Idea (la cual, a su vez, se aliena en la naturaleza para, volviendo sobre sí, adquirir su realidad *en y para sí* en el Espíritu, o sea en la realidad espiritual que vive en la historia humana)?

Como en tantas cosas, Hegel (y no es el único) acude, para solventar la dificultad, a un artilugio terminológico: la palabra ‘metafísica’ se aplica tan sólo a la metafísica anterior a Kant, porque en ella imperaba la visión que rechaza como ilógica la contradicción. La gran aportación de Kant, a juicio de Hegel, es la de haber mostrado la futilidad del rechazo de la contradicción en la vieja metafísica (futilidad debida a que, sin saberlo, ella también encerraba contradicciones), lo cual hizo Kant en la Antinomia de la razón pura, parte medular —según la lectura de Hegel— de su obra maestra, *Crítica de la razón pura*.

En la visión hegeliana hay una trilogía: la primera etapa (tesis) es la del Intelecto o Entendimiento, la metafísica, aferrada a las unilateralidades y que, por consiguiente, en cada caso sólo ve uno de los lados o polos: cuando afirma, se abstiene de negar, y viceversa; la segunda etapa (antítesis) es la de la razón negativa, la dialéctica propiamente dicha (Kant), la cual disuelve esas unilateralidades y pone al desnudo las contradicciones (vergonzantemente) inherentes al propio pensamiento de la metafísica; la tercera etapa (síntesis) es la de la razón positiva, el «pensamiento especulativo» del propio Hegel, que asume la contradicción como verdadera y subsume, superándolas, las dos etapas precedentes.

(Así, la doctrina hegeliana del ser no es «metafísica» —en ese sentido— aunque sí herede —subsumiéndola y superándola— la vieja metafísica prekantiana, de la cual difiere en que, habiendo pasado por el alambique de la disolución dialéctica de Kant, sabe ver las determinaciones contradictorias de las cosas.)

Marx y Engels tomaron el esquema de Hegel pero modificándolo y simplificándolo. En lugar de una tríada pusieron una díada: el pensamiento metafísico, que ignora la contradictoriedad de lo real, y el pensamiento dialéctico que reconoce tal contradictoriedad.

Una de las objeciones que se han dirigido contra ese planteamiento marxista (asumido por Stalin) es que —dejando de lado lo oportuno o no de la terminología (pues cada uno es muy dueño de usar las palabras como le venga en gana)— no ha habido ninguna doctrina «metafísica» con los rasgos que le atribuye el marxismo —concretamente no ha habido ninguna teoría filosófica en la que concurren los cuatro rasgos con los que Stalin caracteriza la metafísica por oposición a la dialéctica.<sup>33</sup>

Cabe preguntarse si, cuando Stalin brinda una caracterización de la dialéctica (por las cuatro leyes de la interconexión universal, la mutación, el paso de cambios cuantitativos a cambios cualitativos y la lucha de contrarios), está diciendo que haya, frente a frente, dos posiciones: la dialéctica con la conyunción de esas cuatro leyes, y la metafísica con la conyunción de las negaciones respectivas [o sea la metafísica como la doctrina según la cual:

---

<sup>33</sup>. O tal vez sí hubo una doctrina así: la de Parménides y la escuela eleática por él fundada en el siglo V a.C. Los historiadores de la filosofía siempre han tendido a contraponer, como diametralmente enfrentados, a Parménides y a Heráclito de Éfeso, filósofo éste último al que ven como antecesor o precursor suyo los dialécticos, de Hegel a Stalin.

(1º) hay hechos totalmente desligados entre sí; (2º) hay cosas inmutables; (3º) no hay tránsito de la cantidad a cualidad; y (4º) algunos procesos no involucran ninguna lucha de contrarios].

Es posible que tal sea el parecer de Stalin. Es verosímil que sea ése su punto de vista (el de que, para ser consecuente, si uno no acepta una de las cuatro leyes de la dialéctica, ha de aceptar las cuatro leyes de la metafísica) si es que cree que entre las leyes de la dialéctica hay algún nexo inferencial (no forzosamente deductivo); o sea, que se incurre en algún tipo de inconsecuencia si se acepta alguna de las cuatro leyes de la dialéctica sin aceptar a la vez las otras tres.

Pero me parece que conjeturar si fue ése el parecer de Stalin es elucubrar y especular en el vacío. El texto no corrobora ni el «sí» ni el «no». Así que ¡dejémoslo estar! Lo que es mucho más seguro es que para Stalin, en todo caso, basta con adoptar una de las «cuatro tesis de la metafísica» para ser un pensador metafísico, no dialéctico.

Igualmente se ha aducido que tampoco ha habido ningún idealista que haya hecho suyas las «cuatro tesis del idealismo», o sea las negaciones respectivas de los cuatro principios del materialismo. Esos cuatro principios son: (1º) que el mundo no se explica por ningún espíritu universal, sino que constituye una unidad material ajustada a leyes; (2º) que las percepciones e ideas reflejan la realidad, no la crean ni la constituyen ni la construyen ni la fundan ni nada por el estilo; (3º) que el mundo es conocible verídicamente; (4º) que el ser determina la conciencia y no al revés.

¿Dónde está el filósofo que haya dicho: el mundo se explica por un espíritu universal; las ideas no reflejan las cosas; el mundo no es conocible; la conciencia determina el ser?

¿Acaso Berkeley —el filósofo idealista por antonomasia, blanco de los ataques de Llenin en su célebre libro *Materialismo y empiriocriticismo*? Es dudoso, porque Berkeley no aceptaría ninguna inconocibilidad del mundo, ya que para él no hay mundo más allá de la conciencia. Luego Berkeley no satisface la condición tercera. Un filósofo como Kant no satisface la condición segunda (el mundo, para Kant, no es creado por la mente, la cual sólo contribuye a constituir el objeto de conocimiento, la cosa-para-nosotros, a diferencia de la cosa en sí).

Mas de nuevo no sabemos si Stalin pensó que, para ser consecuentes, hay que adoptar las 4 tesis idealistas si se adopta una de ellas, y que hay que adoptar las 4 tesis «materialistas» si se adopta una de las cuatro. Puede que sí pensara eso, puede que no. Lo seguro es que, para él, bastaba con profesar una de las cuatro tesis reprobadas para no ser «materialista», para ser idealista. De ahí que no necesite sostener que haya habido algún filósofo que profesara las cuatro tesis del idealismo.

Para cerrar este apartado, conviene examinar, someramente, otro punto terminológico. Desde Marx, los filósofos materialistas dialécticos han optado por oponer idealismo y materialismo, mientras que lo usual en filosofía es oponer al idealismo el realismo, y al espiritualismo el materialismo. Suele verse la dicotomía entre realismo e idealismo como un asunto de teoría del conocimiento, al paso que en general se ve la dicotomía entre materialismo y espiritualismo como cuestión ontológica. Justamente lo original del marxismo en esto estriba en fundir las dos cuestiones, en verlas tan ligadas que las concibe como partes indisociables de un mismo problema unitario.

En relación con eso está el hecho de que a menudo los no marxistas objetan, a las definiciones de ‘materia’ que se hallan en la pluma de los filósofos marxistas, que lo que se está brindando con ellas es una definición del ser o de la realidad —sea material, espiritual o de cualquier otra índole que pudiera haber.

Creo que el marxismo tiene perfecto derecho a sostener que lo que en la historia de la filosofía se ha planteado como un par de cuestiones dispares e independientes es, bien mirado, una sola y misma cuestión con dos facetas; a sostener, por consiguiente, que se incurre en algún tipo de inconsecuencia si se es un realista espiritualista o un materialista idealista (que es lo que eran o querían ser los empiriocriticistas a los que atacara Lleñin). Lo que creo que es censurable es que presupongan esa unidad de tema sin tomarse la molestia de demostrarla. No basta para probar que un filósofo no es materialista probar que es idealista, salvo que se dé por sentado lo que hay que demostrar: que, si el ser viene constituido por la mente, o si su existencia radica o estriba en ser percibido, entonces no es materia. (Puede uno, sin incurrir en inconsecuencia —a menos que se demuestre lo contrario—, creer que existe la materia, pero que su existencia estriba en ser-conocida.)

Tampoco es lícito dar por supuesto que, si el ser es independiente de nuestra mente, si su existencia no radica en ser percibido, ni en ser pensado, ni nada así, entonces es materia en un sentido fuerte de la palabra (digamos: algo con un emplazamiento espacio-temporal y sólo uno, troceable, que tenga masa, bulto y peso determinados; o, si no eso exactamente —porque es muy dudoso que la física contemporánea admita que todos los entes físicos tengan esas cualidades— algo de esa índole, un sucedáneo flexibilizado o matizado de propiedades así). Puede uno, sin incurrir en inconsecuencia (a menos que se demuestre lo contrario), sostener que hay una entidad «espiritual» o no-material (p.ej., una sin ubicación en el espacio-tiempo; o, al revés, una con todas las ubicaciones espacio-temporales posibles o reales; o una con cualquier otra característica «extraña» en virtud de la cual no pueda considerarse como materia en ningún sentido normal de esta palabra), pero cuya existencia no estrije para nada en ser pensada, conocida o percibida.

A falta de argumentos en esas dos direcciones —argumentos que nunca ha encontrado en los textos filosóficos marxistas quien esto escribe— no cabe duda de que la propuesta unificadora de temáticas de Marx y de los materialistas dialécticos se ha quedado en sólo eso: una propuesta que empezaría a cobrar genuino interés filosófico cuando viniera avalada con un esbozo de argumentación.



#### §10.— El «dogmatismo staliniano»

En el libro ya citado más arriba (*Problèmes actuels du marxisme*, págs 24ss), aborda Henri Lefebvre lo que él juzga una de las contradicciones principales del stalinismo, a saber: la combinación de un profesado antidogmatismo con la práctica efectiva de un dogmatismo desaforado.

Henri Lefebvre asevera: ‘si hubo, entre los marxistas, un dogmático impenitente y brutal, fue Stalin’. El colmo de ese dogmatismo staliniano radicaría, paradójicamente, en el ya mencionado «antitalmudismo», o sea en la condena del dogmatismo, porque, con ello, Stalin, una vez más, se oponía a las consecuencias lógicas de sus propias posiciones, desconcertando así a todos y permitiendo que en cualquier momento un discípulo de buena fue fuera sacrificado en el altar del antidogmatismo.

Una de las muchas dificultades que rodean a esas alegaciones de Henri Lefebvre estriba en que no se sabe bien qué está reprochando. Da cien vueltas al problema de definir qué sea el dogmatismo y no brinda nada claro (algo muy típico en él); con lo cual no sabe el lector qué es lo que echa de menos.

Sea como fuere, no son monopolio de ninguna escuela —marxista o no marxista— las discrepancias entre declaraciones metodológicas programáticas, por un lado, y, por otro, práctica efectiva; ni aporta Henri Lefebvre la más mínima prueba de que se hayan dado más casos de

tales discrepancias en el caso del marxismo staliniano que en otros. Pero, sobre todo, eso no nos ayuda nada a apreciar lo acertado o erróneo de las tesis que sustenta Stalin, ya sea en la obra aquí comentada ya sea en otras.

En fin, cuáles consecuencias se deduzcan lógicamente de una posición no es tampoco un asunto que escape a la controversia: desde luego ningún autor es un intérprete tan autorizado de sí mismo que le sea dado decidir qué conclusiones pueden extraerse lógicamente de sus asertos (o sea, que le sea lícito excluir, autoritativamente, aquellas interpretaciones de sus palabras que dieran pie a sacar conclusiones que le desagradan). En eso Stalin está en las mismas que cualquier otro. Habrá que examinar, con el apoyo de los datos disponibles, si infringió Stalin (o si infringió alguno de sus hinchas) ese precepto de pragmática hermenéutica (que es una norma tácita de nuestro quehacer de estudio y discusión, y que ha de respetarse para que ese quehacer no pierda su sentido); mas, de nuevo, eso ni pone ni quita nada del valor o interés de las tesis de Stalin en el plano de la teoría.

Si traigo a colación esas consideraciones de H. Lefebvre, no es con afán meramente polémico, sino como introducción al estudio de un problema de fondo. Para algunos, stalinismo=marxismo dogmático. Sin llegar tan lejos, muchos sí sostienen que, aunque haya marxismos dogmáticos que no sean stalinianos, el stalinismo es, al menos, un marxismo dogmático, y ese dogmatismo es uno de sus rasgos más típicos y característicos (y uno de los motivos principales por los cuales es una posición insatisfactoria o condenable).

Sin embargo, pocas veces quienes sostienen tesis así se toman la molestia de brindar definiciones de ‘dogmatismo’. Hasta es posible que alguno vea en la pretensión de que se brinde tal definición una muestra de dogmatismo.

Pidiendo excusas a quienes juzguen, a tenor de esa pauta, que el pensamiento libre y no dogmático ha de fluir sin constreñimientos, sin cauces definicionales, el autor de estas páginas, ateniéndose a su propia metodología analítica prefiere, para indagar si algo es o no de cierta manera, primero tratar de definir las palabras esencialmente involucradas en la indagación; que, si no, no sabe uno qué se trae entre manos.

Pues bien, por ‘dogmatismo’ pueden entenderse varias cosas, que no coinciden unas con otras.

Voy a examinar la acusación de dogmatismo contra Stalin (concretamente, contra el opúsculo comentado en este trabajo) tomando varias acepciones posibles de esa palabra.

[Ac.1ª] Puede entenderse por ‘dogmatismo’ la aceptación irracional de una afirmación, o de un cúmulo de afirmaciones, siendo irracional una aceptación que se lleva a cabo: o bien [1.a] sin pruebas; o bien [1.b] en contra de la evidencia disponible.

[Ac.2ª] Puede entenderse por ‘dogmatismo’: [2.a] la imposición sin argumentos de una doctrina a otros; o [2.b] una imposición que, aunque también se esgriman argumentos, va más allá de la formulación machacona de tales argumentos (p.ej. recurriendo a algún género de retaliación contra quienes no se dejen persuadir por los argumentos en cuestión).

[Ac.3ª] Puede entenderse por ‘dogmatismo’ un rechazo virulento de las posiciones o doctrinas que no coincidan con la que uno profesa, atacándolas de modo total, extremo, sin matices, sin paliativos, no encontrando en ellas nada bueno, y desplegando una polémica a ultranza que trate de desacreditarlas sin atenuantes.

[Ac.4ª] Puede entenderse por ‘dogmatismo’ el profesar una doctrina sistemática y más o menos fijada, de lo cual se derivaría una exclusión de la duda, de la rectificación, de la matización posterior de las posiciones previamente adoptadas, aprendiendo de la experiencia o de un ahondamiento ulterior de la reflexión y la inferencia.

Y, sin duda, pueden pergeñarse otros sentidos verosímiles de ‘dogmatismo’.

Hay nexos entre esas cuatro acepciones y sus variantes, mas no son nexos de deducción. No incurre uno en inconsecuencia lógica (a menos que se demuestre lo contrario) siendo dogmático en una de esas acepciones y no en las otras.

La acepción [1.b] es más fuerte que la [1.a]; aunque eso también requiere una matización. Si uno acepta una tesis contra la evidencia disponible, a mayor abundamiento suele ser sin pruebas; o sea, si es dogmático en el sentido [1.b], suele serlo en el [1.a]. Mas no forzosamente, porque puede uno tener evidencias a favor de una tesis y también evidencias a favor de la tesis opuesta, sólo que siendo la evidencia a favor de la opuesta más fuerte. En tal caso es más racional seguir la evidencia más fuerte, y hay un grado mayor o menor de irracionalidad siguiendo la evidencia más débil. Naturalmente, en casos así es asunto de grado.

Por otro lado, hay filósofos que sostienen que, en el sentido de la acepción [1.a] todos somos, y tenemos que ser, dogmáticos en algunas cosas, porque, no pudiendo demostrarse todo, hay que partir, en cada caso, de algo que uno está profesando dogmáticamente. Replícaseles que uno es un crítico (lo opuesto a ser un dogmático) siempre que esté dispuesto a someter esas mismas creencias a algún tipo de comprobación, o al menos a buscar ulteriormente para ellas alguna base argumentativa.

Al margen de todas esas precisiones, la acepción [1<sup>a</sup>] de ‘dogmatismo’ es la que asocia el dogmatismo con la profesión irracional, o menos racional, de una doctrina.

¿Hay síntomas de ‘dogmatismo’ en ese sentido en el opúsculo de Stalin aquí comentado o en otros escritos suyos?

Es difícil responder a tal cuestión, puesto que Stalin no aborda en el escrito cuestiones referentes al criterio de verdad. En general, sin embargo, Stalin trata de brindar argumentos para sus tesis principales. Despliega una gama bastante variada de argumentos, unos menos satisfactorios que otros. Así, uno de los tipos de argumentos que esgrime a favor de sus tesis filosóficas es que, gracias a ellas, se pueden extraer conclusiones que sirven a la lucha del proletariado. Ese argumento (aunque no lo formule exactamente así) le parece, sin duda, convincente, mientras que es un tipo de razonamiento que Hume condenó como sofístico al alegar que el que una tesis tenga consecuencias buenas (agradables), malas (desagradables) o regulares ni pone ni quita nada sobre la verdad de la tesis.

Desde luego esa alegación de Hume no es tampoco palabra revelada e infalible; dentro de ciertos límites —y con sujeción a otros constreñimientos argumentativos— es plausible inferir la verdad de una doctrina de las consecuencias agradables o satisfactorias que se deducen de ella; de esa índole es la llamada ‘inferencia a la mejor explicación’, que muchos creen que es una pauta válida en la actividad científica.

Claro que Stalin, cuando trata de ofrecer argumentos a favor de sus tesis, parte en cada caso de otro algo que no demuestra. Mas eso lo hacemos todos, porque en cada caso uno puede demostrar sólo sobre la base de algo que se da por supuesto. Que en el conjunto de su actividad de escritor, orador y propagandista Stalin haya incurrido más que otros en la dilación (dejar para más tarde la demostración de lo que se da por sentado) eso habría que probarlo. En cualquier caso, tal cuestión nos aparta de las consideraciones relevantes para la primera acepción de ‘dogmatismo’, que es la que estamos ahora considerando.

El resultado de este análisis es que Stalin no parece ser especial o particularmente dogmático en esa primera acepción de la palabra.

Pasemos a la acepción [2<sup>a</sup>]. Aquí lo que entendemos por ‘un dogmático’ no es ya quien tiene la fe del carbonero o quien se aferra a una creencia como a un clavo ardiendo, contra

viento y marea, aunque los datos estén gritando que se equivoca. No, en esta segunda acepción es dogmático quien quiere imponer a los demás sus puntos de vista. En su forma más extrema, trátase de la subacepción [2.a], o sea: querer imponer aun sin esgrimir argumentos. En la subacepción [2.b] es querer imponer dando argumentos (pero no limitándose a darlos).

En ese sentido, el dogmatismo es, desgraciadamente, un compañero difícilmente separable de casi todas las instituciones humanas. La tolerancia de opiniones discrepantes es una virtud que resulta muy difícil de conseguir. Es un asunto de cultura. La intolerancia, la imposición, es la vía fácil. Stalin fue muy intolerante para con opiniones discrepantes, como casi todos los líderes progresistas o reaccionarios, monárquicos o republicanos. Hoy en día hay opiniones cuya expresión es delictiva y está penada. Hay países en los cuales, p.ej., emitir opiniones de cierta índole sobre quien ocupe la magistratura suprema del Estado puede llevarlo a uno a presidio.

Ahora bien, ¿hay algún rasgo en el opúsculo de Stalin aquí comentado que lleve, en esta acepción, a un dogmatismo particularmente fuerte? Lo que hay en ese folleto que da pie a un dogmatismo duro (en esta acepción) no es privativo de Stalin ni lo ha inventado él: es la tesis de que la filosofía tiene un carácter de clase y de que, por lo tanto, al profesar una doctrina filosófica uno está actuando como representante ideológico de una clase. Esa tesis, dígase lo que se diga, no la inventó Stalin, sino que está ya claramente presente en Marx y en Engels (aunque sea con otras palabras); y, por supuesto, en Llenin. Stalin meramente la toma de sus inspiradores y la repite.

Está claro que esa tesis sí va a propiciar un dogmatismo fuerte y duro, un grado elevado de dogmatismo. Porque, si quien profese una doctrina filosófica es, al hacerlo, un representante de una clase social, entonces —asumiendo que el marxismo es la filosofía del proletariado— estará actuando como representante de una clase no-proletaria quienquiera que profese doctrinas disconformes con el marxismo (o con la versión del marxismo que uno crea la correcta, o con las conclusiones que uno, con razón o sin ella, crea poder inferir lógicamente del marxismo); y será lícito denunciarlo como actuando, en eso y en esa medida, cual enemigo de clase o, por lo menos, cual representante de otras clases sociales, no proletarias.

Unos marxistas desplegarán esa polémica (y propiciarán esa intolerancia) con más cortesía, otros con menos; dependerá en parte de las circunstancias, del carácter de cada quien, etc. Mas el principio mismo de intolerancia viene dado por la premisa del carácter de clase de la filosofía. Ese principio es semillero de polémicas enconadas, sin cuartel, de diatribas demoleadoras.

Y conste que no hace falta nada de eso para entregarse a ese tipo de polémicas. Justamente aquí pasamos a la acepción [3ª]. En el opúsculo de Stalin aquí comentado no hay ni más ni menos base para propiciar actitudes dogmáticas, en la acepción [2ª], que en cualquier otro autor marxista. La raíz del problema está en la propia tesis de Marx del carácter de clase de la filosofía, que seguramente se infiere (al menos con ayuda de ciertas hipótesis auxiliares verosímiles) de la tesis marxiana de que la ideología es una superestructura de la base económica, o sea de una tesis central del materialismo histórico.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup>. Verdad es que podría entenderse que, aunque una filosofía en su conjunto representa a una clase social, las divergencias de detalle no tienen un componente de clase o de partido; que, p.ej., es ser no-proletario o antiproletario el oponerse al materialismo dialéctico, mas no el sostener uno u otro punto de vista siempre que sea dentro del ámbito de esa filosofía. Sin embargo, eso es muy difícil de sostener. Una de dos: o, al sustentar una cierta tesis, T, uno cree que T se deduce de las tesis básicas o los principios del materialismo dialéctico, o no. Si sí, entonces quienes discrepen de T se situarán (a juicio de uno) en el campo contrario, el de la dízque filosofía burguesa. Si no, entonces uno carecerá de un argumento filosófico para sostener T.

Pasemos, pues, a examinar la acepción [3ª]. A diferencia de la segunda, la tercera acepción no conlleva persecución contra quienes profesan doctrinas que a uno le desagraden, mas sí una polémica de tal dureza que no se deja ningún resquicio para estar medio de acuerdo medio en desacuerdo, ninguna rendija para la busca de un terreno de entendimiento y conciliación. La diferencia entre las acepciones 2ª y 3ª se desvanece cuando uno ejerce el poder o cuando uno está investido de autoridad, porque entonces estigmatizar al discrepante desde el púlpito es ya como excomulgarlo.

Aplicase de nuevo aquí lo dicho pocos párrafos más arriba: Stalin es muy dogmático en ese sentido, mas lo son todos los marxistas, y muchísimos no marxistas. Entre otras cosas, lo son muchos antistalinistas.<sup>35</sup> La manera típica de pontificar de un antistalinista es, no la de argumentar pacientemente a favor de su condena de Stalin y de su obra, ni la de examinar aquellos puntos que podrían parecer fuertes y en los cuales podría basarse un defensor de Stalin (aunque sea para, hurgando en ellos, mostrar que no son tan fuertes), sino la de dar por sentado lo que habría que probar; y, cuando no se da totalmente por supuesto, se despachan las objeciones de manera sumaria y altiva. Úsase el término de ‘staliniano’ como vituperio, y se cree que es legítimo hacerlo, sin tomarse uno la molestia de probar que se está en lo justo.

Por otro lado, hay atenuantes del comportamiento dogmático (en esta acepción 3ª) que se pueden atribuir a Stalin y que no pueden amparar a todos esos dogmáticos antistalinianos. Stalin era el dirigente de un estado dedicado a la causa del establecimiento de un orden social de tendencia igualitaria, sin propiedad privada ni economía de mercado, en medio de un mundo ferozmente hostil que no escatimó esfuerzos para subvertir, trastocar y destruir aquel naciente orden social, usando para ello recursos infinitamente superiores a aquellos de los que disponía la URSS.

En esas condiciones se explica la exacerbación de la lucha, la dureza e inflexibilidad de las críticas a cualesquiera teorías que parecieran quebrantar o poner en tela de juicio lo bien fundado de la doctrina que se tomaba como bandera de combate en la lucha por la supervivencia del naciente orden social.

No hay ningún motivo para adoptar posiciones igualmente extremadas, carentes de matices, rígidas, de todo o nada, cuando hoy uno examina esos problemas sin que en general se esté jugando nada vital (al menos aquí y ahora, hoy por hoy). No es que el asunto sea baladí, que no lo es.

Sin duda cuál sea la opinión acertada tiene mucho que ver con qué tareas haya que emprender para intentar volver a levantar el estandarte de la lucha por una sociedad igualitaria y colectivista. Mas también es verdad que, así a corto plazo, de que uno logre convencer a muchos, a pocos o a nadie de que las cosas (en lo tocante a Stalin en general o a tal o cual de sus escritos en particular) son como uno cree que son, de eso no se va a seguir ni que se implante un poder proletario en un país, ni que se derrumbe, ni que se gane una huelga, ni que gane las elecciones un partido con una propuesta de abolición de la propiedad privada, ni ...

---

<sup>35</sup>. Así, el filósofo marxista croata Gajo Petrović, en su libro *Marxismo contra stalinismo* (trad. Eduardo Subirats, Barcelona: Seix Barral, 1970, pág. 12) sostiene lo siguiente: ‘La concepción stalinista de la filosofía marxista difiere esencialmente de la concepción de Marx, Engels y Lenin. Stalin simplificó, tergiversó y esclerotizó las concepciones filosóficas contenidas en las obras de Engels y Lenin y omitió casi por completo la obra filosófica de Marx’. Dado el título del libro, el lector espera que se demuestre tan abultado aserto. Pero no: sentado a manera de introducción, el libro de Petrović está consagrado a una elucubración filosófica propia en la que abundan referencias textuales a Marx y a Engels, mas ni una sola a Stalin, aunque sea para atacarlo o criticarlo, o para mostrar lo equivocado que estaba. Sin duda el dogmatismo staliniano es una evidencia que no necesita demostrarse.

Así que podemos permitirnos el lujo de debatir con cierta calma, con sosiego, evitando las incontinencias polémicas.

En relación con esta 3ª acepción de ‘dogmatismo’, conviene señalar que uno de los graves inconvenientes de ser dogmático en ese sentido es que pierde uno la noción de la continuidad. (Claro que quienes se aferren a la tesis marxista del salto cualitativo ya puede que estén dispuestos a esa pérdida, por otros motivos.)<sup>36</sup>

Esa noción de continuidad de las cosas es la que nos permite entender que hay siempre entre los opuestos más extremos posiciones intermedias que pueden ir al infinito. Y que cualquier itinerario humano es comprensible. Una de las dificultades a que han estado abocados los dirigentes marxistas ha sido la autobiografía. Suelen preferir no hablar (y que no se hable) de las fases de su vida previas a la conversión. No porque tengan algo que ocultar, sino porque, habiendo tenido lugar en esa conversión un salto cualitativo, los puntos de vista que antes sostuvieran representaban los intereses de otras clases sociales.

Es cierto que todos los autores marxistas (incluyendo a Stalin) han creído que había coincidencias entre la filosofía marxista y otras filosofías; que la filosofía marxista coincide con las filosofías materialistas no dialécticas en ser materialista, y que coincide con las filosofías dialécticas no materialistas (como la de Hegel) en ser dialéctica.<sup>37</sup>

Mas, según los marxistas, la línea de demarcación entre el materialismo dialéctico y lo demás es de tal magnitud, de tan tremenda significación, que las coincidencias resultan de poca monta en comparación con lo abismal del foso.

Una de las expresiones paradigmáticas del dogmatismo marxista, en esa acepción, lo constituye un célebre artículo de A.A. Zhdanof, «El frente ideológico y la filosofía».<sup>38</sup> Zhdanof fue un líder íntegro, una figura hoy rescatada por quienes en él ven (creo que con razón) un dirigente probo y entusiasta de un ideal comunista de verdad, a diferencia de otros líderes soviéticos del último período de la vida de Stalin (como Jruschof, Beria o incluso Malenkof). Mas eso no quita nada a la validez del reproche que se ha dirigido a su labor de ideólogo oficial, una labor marcada por estrechez, intransigencia extrema y suma dureza hacia puntos de vista, doctrinas o elaboraciones intelectuales de las que discrepaba.

Por más que pueda hoy disgustar la inflexibilidad de Zhdanof, lo cierto es que, salvo en cuestiones de detalle, no inventa nada, sino que se limita a sacar conclusiones de las tesis de Marx, Engels y Llenin sobre el carácter de clase y de partido de las doctrinas filosóficas. En particular Zhdanof se funda en la tesis de Engels de que los filósofos se dividen, básica y

---

<sup>36</sup>. Remito, en torno a este problema, a lo apuntado al respecto más abajo, en el Anejo.

<sup>37</sup>. A veces, sin embargo, los marxistas parecen pensar que uno incurre en inconsecuencia lógica si es un materialista no dialéctico o un dialéctico no materialista. Notemos que uno de los inconvenientes de ese discontinuismo al que se ven abocados es el de privarse de uno de los recursos usuales para persuadir a quienes tienen puntos de vista divergentes de la verdad —o, al menos, del interés— de los nuestros: mostrar que lo que puede parecerles una posición nuestra peculiar y extraña posee precedentes y raíces que vienen de lejos, y está en consonancia profunda con tesis de pensadores precedentes por los cuales es verosímil que nuestro interlocutor sienta cierto respeto.

<sup>38</sup>. Versión española: M. Gorki & A.A. Zhdanov, *Literatura, filosofía y marxismo*, trad. Antonio Encinares, México: Grijalbo, 1968, págs 103-41.

centralmente, en partidarios y adversarios del materialismo.<sup>39</sup> Es una violenta diatriba contra el historiador de la filosofía soviético G.F. Aleksándrof (al que reprocha su tibieza, su espíritu conciliador hacia las corrientes de la filosofía burguesa, o sea no marxista, su ánimo de encontrar coincidencias y de no combatir a esas filosofías como adversarias irreconciliables).

Pues bien, apenas 2 ó 3 veces se menciona ahí a Stalin, y siempre de pasada, a manera ritual. El discurso no es muy formulista, no está plagado de citas, pero las que tiene de clásicos son de Engels y Llenin, no de Stalin. Ni una referencia al opúsculo aquí comentado. De la lectura de ese discurso no se desprende que este opúsculo de Stalin haya alimentado especialmente tal tipo de dogmatismo, cuyas raíces en el marxismo son hondas y vienen de lejos.<sup>40</sup>

En resumen, Stalin no tiene ninguna especial responsabilidad en la difusión e institucionalización del dogmatismo en esta acepción 3ª. Es una tendencia general de los hombres, y una tendencia que, en el pensamiento marxista, tiene un motivo propio y peculiar.<sup>41</sup>

Llegamos así a la acepción 4ª y última de las que vamos a considerar aquí: 'dogmatismo' entendido como la profesión de un sistema más o menos fijado, más o menos cerrado. En ese sentido casi todos los filósofos han sido dogmáticos. Aun los más críticos o antidogmáticos han sido dogmáticos a su manera, porque han hecho profesión dogmática de un cúmulo de tesis antidogmáticas.<sup>42</sup>

Lo que aquí se reprocha a Stalin es justamente que, entregándose a la labor de sistematización en *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, sienta las bases para un dogmatismo marxista que no se hubiera dado, o no así, o no tanto, de no haber existido esas sistematizaciones.

---

<sup>39</sup>. La oposición dialéctica/metafísica aparece ahí como secundaria: no olvidemos que estaba cerca la II guerra mundial, en la cual, explicablemente, se había tratado de rebajar los méritos de la contribución alemana a la cultura y al marxismo, incluyendo la contribución de la filosofía clásica alemana, o sea la dialéctica de Hegel.

<sup>40</sup>. Fue el dogma (que se origina en Marx y en Engels) de que la división o demarcación básica en filosofía es la que opone el materialismo y el idealismo lo que llevó a condenar como «revisionista» la obra de Georg Lukács *El asalto a la razón*, que, sea cual fuere el veredicto final que haya de pronunciarse sobre ella, es una de las aportaciones crítico-filosóficas más ciclópeas y portentosas que se hayan hecho desde los supuestos filosóficos del marxismo.

<sup>41</sup>. Pero también se dan en el marxismo —precisamente por ser dialéctico, precisamente por admitir la verdad de ciertas contradicciones y la gradualidad de muchas determinaciones— bases para considerar las cosas de manera no dogmática, para ver que, en lugar de fronteras, hay franjas de transición, y que entre el bien y el mal, entre la verdad y el error, hay siempre zonas intermedias que son hasta cierto punto lo uno y hasta cierto punto lo otro; que se puede deslizar uno fácilmente, paulatinamente, de la verdad al error y viceversa, porque no hay una separación absoluta y tajante; y que, por consiguiente, cualquier crítica de posiciones de las que uno discrepa ha de tener en cuenta los matices, los elementos de evidencia relativa a favor de lo que uno está criticando, o al menos de posiciones no muy alejadas de aquellas que uno está criticando.

<sup>42</sup>. Así los escépticos profesaron un conjunto —que quiso ser coherente— de puntos de vista antidogmáticos, y que se erigieron en un sistema, al igual que los mismos sistemas dogmáticos que ellos criticaban. Eso hicieron los escépticos de la antigüedad, como Pirrón, Carnéades, Arcesilao, Sexto Empírico; y eso han hecho los escépticos modernos como Hume. Por mucho que lo adorne o lo disfrace, ¡cada uno está profesando un cierto sistema de creencias trabadas, aunque una de ellas sea el rechazo de cualquier sistema de creencias trabadas!

El reproche tiene fundamento. Si una filosofía queda sin sistematizar, cada intérprete es muy dueño de darle la lectura que quiera. No se sabe, al fin y al cabo, qué tesis están englobadas en esa doctrina filosófica y cuáles no. Así, p.ej., ¿quién diría qué tesis son heraclíteas y cuáles no lo son? ¿Acaso alguien ha emprendido la sistematización de los puntos de vista de Heráclito el Oscuro? (¿Qué se haría de su reputación de oscuridad?)

Pero, por otro lado, la sistematización ofrece la ventaja de que permite establecer alguna demarcación (aunque sea relativa y de grado) entre la doctrina sistematizada y las demás. Es más, la sistematización puede ayudar a la crítica de la doctrina. Si se ahorra o se cercena esa crítica, eso no viene dado por el mero hecho de que se sistematice.

En resumen, Stalin es, ciertamente, dogmático en esta acepción, pero lo es en un sentido loable de la palabra, porque digno de elogio es cualquier intento de sistematización de una doctrina. Podrán discutirse los méritos o deméritos de la sistematización. Podrán proponerse otras sistematizaciones alternativas, acaso mejores, ofreciéndose argumentos exegéticos (y base textual, llegado el caso) para recomendar esas otras sistematizaciones. Lo que no es verdad es que la mera exposición o propuesta de una sistematización haya de recibir un epíteto desfavorable.

Por lo que respecta al alegato de que del dogmatismo, en este cuarto (e inocuo) sentido de la palabra, se derivaría una exclusión de la duda, de la rectificación, de la matización, eso no tiene por qué suceder. Sí, puede ocurrir, claro; puede darse que alguien esté tan ufano de una sistematización —sea que él la ha él elaborado, o sea que, habiéndola hallado formulada por otro, se ha decidido profesarla—, que se adhiera a esa teoría, así sistematizada, con un grado de adhesión que vaya más allá del grado de evidencia disponible a favor de la teoría en cuestión, sin abrir su mente a la saludable actitud de un margen de escepticismo aun con relación a las teorías que uno profesa —margen gracias al cual somos capaces de mejorar nuestras teorías, de aprender ulteriormente de la experiencia y del razonamiento (propio o ajeno) para introducir rectificaciones, unas de forma y otras de fondo, unas de detalle y otras sustanciales.

Está claro que la tendencia a pasar de la sistematización a la cerrazón y a la fe irracional ha sido y es una tentación de facilidad para muchos, acaso para todos, en alguna medida. Stalin no fue una excepción.

Mas de ahí no se desprende que la sistematización en sí sea reprobable, porque es un momento útil e imprescindible de la actividad teórica.



## §11.— Otras consideraciones críticas sobre la filosofía marxista

Las observaciones con las que finalizó el apartado 9 (y, en parte, las del apartado 10) nos llevan a una reflexión más amplia. Si nuestras anteriores disquisiciones nos han hecho ver cuán poco sólidas son las objeciones que se han dirigido a lo que los críticos han presentado como (deplorable) aportación personal de Stalin (una aportación u originalidad consistente en simplificación, rigidificación, esquematismo etc), en cambio sí que hay en el trabajo filosófico de Stalin mucho de criticable, mucho de frágil, mucho que está sujeto a fuertes reparos. Mas se trata justamente de lo que ha heredado (y ha sabido exponer con claridad impactante).

Cae por completo fuera del ámbito que me he propuesto cubrir en este estudio introductorio el ahondar en consideraciones críticas que pongan de relieve las debilidades y los muchos lados problemáticos de ese legado que Stalin recoge, defiende y expone con gran acierto. Así, a vuelapluma, anotaré algunas de esas debilidades.

La tesis de la mutación constante de todas las cosas y todos los hechos suscita una dificultad: ¿es mutable la totalidad del cosmos? Si suponemos (como tiende a suponer el marxismo) un universo infinito, es dudoso que el mismo evolucione; que sea hoy diferente de ayer. Aparte de que, de admitirse la teoría de la relatividad del tiempo de Einstein, no está claro que tenga mucho sentido hablar del universo hoy y del universo ayer. Tal vez la tesis de la mutación constante habrá de aplicarse, no al cosmos, sino a cada una de sus partes. Por otro lado, si es verdad que todo se halla en una constante mutación, ese mismo hecho (el hallarse todo en constante mutación) será inmutable y perpetuo.

Sin duda logramos, a pesar de todo, entender, o medio-entender, lo que nos quiere decir el materialismo dialéctico, aunque cueste trabajo darle una formulación satisfactoria. Tal vez sería algo así como que todo se halla en constante mutación salvo aquello que no pueda estarlo justamente en virtud de la verdad de la tesis de la mutación constante de las cosas. (Esta formulación suena muy paradójica, pero puede que lo sea menos de lo que parece.)

Otro problema se refiere a la ley de tránsito de los cambios cuantitativos a cambios cualitativos. Los problemas en torno a esa tesis vienen de lejos y rodean a lo que ya sostenía Hegel al respecto.<sup>43</sup>

La idea es ésta: hay diferencias que son de grado, de más y de menos; digamos diferencias A; hay otras que no son así, que son de índole (de género, de entidad, de sí-o-no); digamos diferencias B. Pues bien, la tesis del paso de la cantidad a calidad es el aserto de que un incremento de grado (o sea, un cambio de tipo A) de determinadas propiedades acaba (siempre o en ciertos casos) convirtiéndose en un cambio de tipo B.

Así, p.ej., un mamífero no es un reptil; la diferencia entre mamífero y reptil es de tipo B; un paso de mamífero a reptil sería un tránsito de tipo B. Sin embargo, en la evolución zoológica se ha dado ese paso a través de un cambio de tipo A: un incremento de determinados rasgos, una modificación del ADN, acumulados a lo largo de millones de años han dado como resultado que, al final, se tengan grupos de población animal netamente diferenciados por diferencias de tipo B, cualitativas y no cuantitativas.

Todo parece estar bien. Pero no lo está. No lo está porque, para cualesquiera dos eslabones de esa cadena,  $E_1$  y  $E_2$ , tendremos que los dos eslabones son tan similares que, o bien ambos tienen el rasgo cualitativo que se trate de delimitar (p.ej. el de ser un reptil) o ninguno de ellos lo tiene. Con otras palabras: no sucede que  $E_1$  tenga el rasgo y  $E_2$  carezca de él. Mas, razonando así, se concluye que el rasgo en cuestión no puede ser puramente cualitativo; que su posesión ha de ser asunto de grado; o sea, que, contrariamente a lo que parecía evidente al comienzo, ser un reptil (o ser un mamífero) es también un asunto de grado. No sólo son asuntos de grado la longitud de las extremidades, la proporción de tales ingredientes en el ADN etc; también son asunto de grado los rasgos «esenciales» que se adquieren o se pierden al incrementar o disminuir la posesión de otros rasgos cuya índole cuantitativa es manifiesta.

Si los marxistas no aceptan eso, si persisten en creer que se tienen ahí dos procesos diferentes, uno cuantitativo, el otro cualitativo (uno que afecta a determinaciones susceptibles de grado, incrementables y disminuibles; el otro que involucra determinaciones que serían un asunto de todo o nada); si persisten en sostener que «se pasa» del cambio cuantitativo al cualitativo por un salto, entonces es lícito preguntar en qué eslabón se da el salto. Estarán comprometidos a aseverar que hay dos eslabones de esa cadena,  $E_1$  y  $E_2$ , tales que  $E_1$  carece por completo de la propiedad de ser un mamífero, mientras que  $E_2$  posee plenamente esa propiedad, aun cuando la disparidad entre  $E_1$  y  $E_2$  sea exigua en cuanto a las determinaciones

---

<sup>43</sup>. Véanse mis comentarios críticos en «Dialéctica, lógica y formalización: de Hegel a la filosofía analítica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIV (1987), pp. 149-71.

cuantitativas subyacentes sobre las cuales sobreviene el cambio de no-mamífero a mamífero. Y eso es sumamente inverosímil, hasta el punto de que parece una estipulación definitiva gratuita y arbitraria.

De ello se deduce que no hay salto cualitativo. Lo que hay es otra cosa, a saber: que cualesquiera delimitaciones o disparidades en la realidad pueden resolverse en cambios cuantitativos, estriban en diferencias cuantitativamente expresables. O dicho de modo tal vez excesivo: que todas las diferencias son de grado. (Lo de que sean todas es sin duda exagerado, mas puede servir como pauta.)

Eso no es óbice para que pueda haber revoluciones, cambios bruscos o súbitos. Lo que pasa es que lo repentino de un cambio es relativo. En la evolución geológica, puede ser súbito un cambio que tiene lugar en un millón de años. En la evolución de un pueblo, una alteración socio-económica profunda que se lleve a cabo en unos pocos decenios será también un cambio repentino (y todavía más si se produce en unos pocos años, si es que eso es posible).

Desde esta perspectiva, la revolución puede existir, mas no puede ser algo radicalmente diferente de la evolución. Puede ser sólo una parte integrante de la propia evolución, un momento de aceleración de la evolución.

Y, de todos modos, justamente una de las lecciones que podemos sacar hoy —tras toda la experiencia de las revoluciones en el siglo XX— es que las revoluciones son menos revolucionarias de lo que se creía y se esperaba; que todo es más difícil; que las revoluciones más revolucionarias tienen siempre más facetas conservadoras de lo que parecía a primera vista.

Reconocer eso no impide abogar por cambios lo más rápidos posibles cuando sean realizables y viables. En particular este evolucionismo no impide abogar por insurrecciones, tomas violentas del poder, implantación de regímenes orientados a un cambio socio-económico radicalmente igualitario, siempre que las condiciones históricas lo hagan posible y necesario; p.ej. cuando estén bloqueadas las posibilidades de cambio paulatino por vía de reformas y una masa amplia y apreciable de los propios interesados en el cambio social se percaten de que así es y sean susceptibles de dar su apoyo al proceso; y cuando, además, haya perspectivas razonables de triunfo de esa empresa (a fin de que de la misma no se vayan a seguir males mayores que los que se quieren evitar o superar).

En la actual situación mundial es muy dudoso que vayan a darse condiciones así salvo en algún país del llamado tercer mundo (puede que sea eso lo que ha sucedido en el Congo con el derrocamiento del régimen cleptocrático pro-occidental del mariscal Mobutu). Sea como fuere, no hace falta creer en el salto cualitativo para ser revolucionario. Ni hace falta ni basta, porque muchos tienen la fe del carbonero en la existencia de saltos cualitativos mas no tienen nada de revolucionarios. Unos de ellos creen que los saltos cualitativos pueden ser tránsitos pacíficos (p.ej. ganar las elecciones y obtener una mayoría parlamentaria favorable al cambio social). Otros auguran el salto para un más allá escatológico, y mientras tanto se acomodan a la cantidad.

Desde el ángulo que estoy sugiriendo, esas posiciones son equivocadas. Cualquier cambio es cuantitativo. No hay saltos. Los llamados saltos son sólo aceleraciones, condensaciones de cambios cuantitativos que han empezado antes y proseguirán después a otro ritmo. También es cuantitativo, pues, el cambio (relativamente) brusco que se visualiza como insurrección, toma del poder, establecimiento de un poder surgido del levantamiento. De que haya momentos de aceleración en los procesos históricos no se sigue que todos los procesos hayan de acelerarse así, ni que esa vía sea obligada en el paso de la actual sociedad de opresión e injusticia social a una sociedad igualitaria, de propiedad común, de economía planificada. Y, comoquiera que sea, tales tipos de cambios han de propugnarse y defenderse cuando

correspondan a las condiciones históricas (como correspondió la revolución bolchevique efectivamente, y por eso logró darle una contribución vital y decisiva a la historia de la humanidad).

Cerraré este estudio con una última consideración, referente al materialismo histórico (en lo precedente he hablado casi sólo del materialismo dialéctico). El materialismo histórico fue una tesis que suscitó un gran entusiasmo no sólo por desenmascarar a las versiones de la historia que servían de cobertura ideológica a los servidores de las clases privilegiadas (presentar la historia como la serie de hazañas y de cuitas de reyes y reinas, príncipes y otros altos dignatarios), sino también por dar una clave explicatoria donde habían fracasado los demás intentos de explicación. No se había podido explicar la historia por la geografía, ni por la demografía ni por nada así (Stalin lo recalca, y lleva razón, en el opúsculo aquí comentado).

¿Dónde estaba la clave? Había de ser algo con una existencia relativamente autónoma, algo que tuviera sus propias leyes, sus propias necesidades, su propio devenir, pero que fuera cambiante y a cuyos cambios pudieran hacerse corresponder —a través de cualesquiera mediaciones que hubiera que postular— las transformaciones en las demás facetas de la vida social del ser humano.

Y se creyó ver en la vida económica. Desgraciadamente la tesis de que lo económico constituye la base y lo demás la superestructura de la sociedad suscita muchas dificultades no ya en lo tocante a su verdad sino incluso en lo tocante a su sentido.

Con esa pauta metodológica se pueden, eso sí, explicar muchas cosas, pero también es cierto que se han ido viendo las limitaciones explicativas de esas pautas, y que en estos últimos decenios, cuando se ha querido sacar pleno partido a esa metodología marxiana, se han encontrado muchos obstáculos. Ha sido muy difícil explicar económicamente el paso del estilo dórico al jónico, el paso de la monarquía a la república en la Roma antigua y así sucesivamente.<sup>44</sup>

Pero no es eso lo peor. Lo peor es que la reflexión crítica ha ido poniendo de manifiesto que la propia vida económica también presupone una vida cultural, institucional, unas ideas, unos planes, unas autoridades, unas normas de convivencia. O sea, la base también presupone la superestructura. Con lo cual ha resultado cada vez más claro que la prioridad o primacía de lo económico respecto del resto era hasta ininteligible a menos que se imaginara una ficción de vida económica herméticamente aislada de lo institucional, lo normativo, lo cultural.

La versión de Engels de una determinación **en última instancia** se ha visto así, a la postre, como una formulación de lo más problemática y tal vez de sentido muy dudoso. Sencillamente, no parece haber en la historia ninguna instancia última (ni primera). Hay, sí, interconexión universal, interdependencia de todos los fenómenos sociales (en algún grado), y no hay faceta alguna de la vida social que sea independiente de lo económico. Mas tampoco es lo económico independiente en última instancia de lo cultural e institucional.

Tal vez haya que apuntar a lo que puede ser un desenfoque más básico en esa busca del resorte explicativo de la historia; desenfoque consistente en ir en pos de un algo que

---

<sup>44</sup>. Uno de los más prometedores y audaces intentos de interpretación racional del materialismo histórico lo constituyó el ofrecido por G.A. Cohen en su libro *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford: Clarendon, 1978. La lectura de Cohen proponía atribuir a lo económico una prioridad funcional, dentro de un esquema de explicación funcionalista (lo cual, mírelo uno como lo mire, viene a ser un tipo de explicación teleológica). Fue discutidísima su lectura. Ulteriormente, Cohen se ha apartado de la defensa del materialismo histórico así interpretado, mas nunca ha renunciado a encontrar en él un cierto fondo o núcleo de verdad. Véase su libro *History, Labour and Freedom*, Oxford: Clarendon, 1988.

diferenciara radicalmente al ser humano de la naturaleza, un algo en que radicara una dicotomía ontológica entre hombre y naturaleza, entre lo histórico-social y lo natural.

Marx y Engels fueron hombres de su época. Una época en la que se creía en esa dicotomía (aunque ellos, a fuer de materialistas, la matizaran, afirmando que también el hombre mismo forma parte de la naturaleza). Una buena parte de la filosofía del siglo XIX gira en torno a cómo cabe deslindar las ciencias antropológicas de las naturales: desde Hegel a comienzos del siglo hasta las escuelas neokantianas en torno a 1900 (la dualidad entre ciencias del espíritu —que utilizarían la «comprensión»— y ciencias de la naturaleza —que se valdrían de la «explicación»— en el historicismo de Dilthey; la de ciencias *nomotéticas* [o de leyes] y ciencias *idiográficas* [o descriptivas de sucesos singulares] del neokantiano Rickert; para desembocar, ya entrado nuestro siglo XX, en visiones mucho más fantásticas y casi ininteligibles, como las existencialistas de Heidegger y Sartre).

Pero hoy día el estudio de las sociedades animales y de la vida animal, así como los descubrimientos del estrecho parentesco entre humanos y no humanos (y los avances en el estudio de nuestros más cercanos parientes, los monos antropoides), hacen que vaya perdiendo crédito cualquier idea de una dicotomía fuerte entre humanos y no humanos. La dicotomía en cuestión no tiene mucho más valor que la que se da entre cangrejos y no cangrejos.

La especie humana es una parte de la naturaleza. Y no hace falta ningún método filosófico especial para estudiar lo humano que difiera del método de estudio de otras especies sociales, como las abejas, los elefantes o los lobos.

El materialismo histórico vio en las fuerzas productivas el factor dinámico, en último término independiente, de la marcha de la historia humana. Mas las fuerzas productivas en el marxismo abarcan o engloban dos elementos o partes diferenciadas: los seres humanos mismos (que son los que usan los instrumentos de producción) y los medios o instrumentos de producción que usan.

Pues bien, cuando el marxismo habla de la tendencia intrínseca de las fuerzas productivas a desarrollarse, sólo puede estar pensando en la tendencia del ser humano a incrementar la cantidad y calidad de la producción; los cinceles, las tenazas, los aperos, los carros, los tractores, los telares, las máquinas, las locomotoras no tienden a desarrollarse. (¡Tal vez las computadoras de alguna futura generación...!)

Mas esa tendencia del ser humano a aumentar y elevar su producción es una parte de la tendencia general de los seres vivos a vivir más y mejor, a preservar e incrementar su vida.

Con lo cual volvemos a lo mismo. No hay un tratamiento filosófico específicamente diferente de lo humano respecto de lo no humano. Dentro del materialismo no hay por qué pergeñar un materialismo histórico que no se reduzca al materialismo dialéctico.

Tales son algunas de las críticas que cabe formular respecto del proyecto filosófico que con tanta ilusión y tan risueñas expectativas concibieron Marx y Engels y que Stalin supo compendiar y sistematizar con singular acierto.

Ni Marx ni Engels ni Llenin ni Stalin ni nadie va más allá de su época ni puede levantar un edificio teórico definitivo y de validez perpetua. Cada nueva generación tiene que buscar y encontrar nuevas vías de reflexión, nuevos planteamientos, nuevos sistemas, nuevas teorías.



### ANEJO: RUPTURA O CONTINUIDAD

En su cautivante libro *L'Idéologie de la rupture*,<sup>45</sup> dice Jacques d'Hondt:

Entre los marxistas metafísicos manifiéstase de otro modo esa inclinación [a la ruptura], principalmente en la doctrina según la cual el concepto no provendría en absoluto de la realidad empírica. Según ellos, éste caracolea junto a las cosas, como un jinete sin bagajes. Encuéntrase un resultado de esa tendencia en la curiosa teoría del «corte continuado» propuesta por el Sr. Althusser, según la cual materialismo e idealismo se opondrían desde toda la eternidad, siempre enfrentados uno al otro como el bien y el mal en persona, o como el diablo y Dios, sin influencias mutuas, sin paso del uno al otro, sin inversión del uno en el otro, sin absorción del uno en el otro.

Muy certeramente denuncia ahí Jaques d'Hondt el grave error de los rupturistas, lo antidialéctico de su postura. El rupturista es siempre incapaz de dar cuenta de sí mismo, porque ha de escindir la realidad, hasta su propia realidad, con un tajazo, un corte entre el después y el antes (un después y un antes de la conversión a la verdad, nítidamente separada del error; a la luz, tajantemente disociada y deslindada de la tiniebla, sin ninguna penumbra que constituya una zona de transición).

A lo largo del presente trabajo he tenido ocasión de examinar críticamente esos erróneos enfoques rupturistas, que en el marxismo tienen raíces profundas y orígenes remotos. No escapan del todo al rupturismo ni Marx ni Engels, ni Lleñin (aunque éste, en los *Cuadernos filosóficos*, dé pasos muy positivos para restringir, matizar y en parte disolver el rupturismo que —tal vez por motivos de polémica— asomaba en *Materialismo y empiriocriticismo*). También hay dosis de rupturismo en Stalin, aunque —para desconcierto, desasosiego y confusión de los ideólogos del anti-[dogmatismo-staliniano]— menos, muchas menos, de lo que se suele decir. Un rupturismo tan radical como el de Zhdanov apenas exhibe ningún motivo especialmente staliniano. ¡Cosa curiosa!

Jaques d'Hondt considera una unidad dialéctica de ruptura y no ruptura. El dialéctico puede dar cuenta de la ruptura como un momento superable —y que ha de venir superado— de la no-ruptura.

Desde el ángulo más continuista que es propio de las preferencias filosóficas de quien esto escribe (y que se aparta de Hegel mucho más de lo que lo hace Jaques d'Hondt, siempre muy apegado al legado del gran filósofo alemán, al cual también se podrían reprochar ciertas semillas de rupturismo), lo que aquí cabe señalar es lo ilusorio de la ruptura, cómo el rupturista, que cree romper, no rompe, sino que prolonga de otro modo o en otra medida aquello con lo que se imagina estar rompiendo radicalmente.

Lleva, desde luego, razón Jaques d'Hondt al denunciar esa imagen estereotipada de unas concepciones puras radical e irreduciblemente enfrentadas desde siempre (llámense 'materialismo' e 'idealismo' o como se quieran llamar). En lo que no lleva razón es en desconocer (soslayar incluso) que esa visión maniquea, dualista, está ya en Marx (y que aun Hegel no escapa totalmente a ella, pues la idea del salto cualitativo, del salto en general, encierra ya un elemento de rupturismo).

Según las visiones rupturistas, los contrarios son siempre contrarios irreducibles que no se encuentran, no se comunican, no pasan del uno al otro; entre ellos no habría transición.

Este problema de ruptura o no ruptura no es un asunto baladí o secundario. Cualquiera que desee hoy seguir profesando el marxismo, o que, aun sin hacerlo, desee seguir viendo en

---

<sup>45</sup>. París: PUF, 1978, pág<sup>a</sup> 144.

la teoría marxista al menos una de las fuentes de su reflexión, ha de meditar seria y detenidamente sobre los errores de la ideología rupturista y sus consecuencias, ésas sí, dogmáticas en un sentido bastante deplorable: rechazos sin paliativos de posiciones que tienen sus lados positivos y sus partes de verdad y de acierto; polémicas a ultranza que no ayudan a aprender del interlocutor ni a rescatar el núcleo de verdad que haya en su posición; destrucción de una visión cohesionada y racional del devenir de las ideas y de los procesos de aprendizaje colectivo y formación de la conciencia social.

Una de las manifestaciones del rupturismo es el rupturismo antistaliniano, la tesis de que un largo período de 3 ó 4 decenios (o, en parte al menos, más todavía) del movimiento planetario de lucha contra las injusticias institucionalizadas del sistema capitalista constituyó una crasa y grotesca aberración sin nada que valiera, una abultadísima monstruosidad nada de la cual podría legítimamente hallar gracia a los ojos de quien la mire con lucidez, ni en el terreno de las ideas ni en el de las acciones.

Espero haber contribuido, con el presente trabajo, a contrarrestar esos (en mi modesta opinión) erróneos planteamiento rupturistas, y a brindar una imagen más en consonancia con una pauta de continuidad que juzgo más sana y fructífera filosóficamente y más acorde con la realidad de los hechos.

# Algunos Aspectos del Pensamiento Filosófico-Político de Lenin en 1914-1915<sup>1</sup>

---

Copyright © Lorenzo Peña 1999

---

## §1.— Consideraciones preliminares

En el verano de 1914 estalla la I guerra mundial. Termina así un larguísimo período de paz general en Europa, que había durado 99 años (desde la derrota de Napoleón en Waterloo en 1815). Durante ese período había habido una serie de guerras, mas todas habían sido localizadas y generalmente muy cortas (campanías de pocos meses salvo la guerra de Crimea, de 1853-56). En todo caso, desde 1871 había reinado la paz entre las potencias —únicamente había habido guerras localizadas en los Balcanes. Claro que se habían producido otras guerras (como la agresión de los EE.UU contra España en 1898) que habían ido quebrantando el orden jurídico internacional, sin que hubieran tenido demasiado éxito los intentos de reconstruirlo y consolidarlo (como los convenios de La Haya de 1899 y 1907).

A grandes rasgos, el hecho es que la obra del congreso de Viena de 1814-15 había dado frutos: precaria, a veces interrumpida momentáneamente aquí o allá, la paz había reinado entre las potencias europeas. Y es que ese cónclave monárquico reaccionario había tenido, curiosamente, la preocupación de establecer algo que tuviera visos de ser una paz justa y no el dictado despótico de un vencedor.

Terminaba ese período tranquilo durante el cual se había puesto en marcha la evolución hacia sistemas políticos democráticos, mas en lo tocante a reformas sociales la cosecha era insignificante. Apenas un comienzo de medidas de escasísima protección social. Básicamente la legislación social apenas había dado pasos en ese largo período de paz y de relativa prosperidad.

Aun así, el ambiente era propicio para que las fuerzas proletarias se amoldaran, como lo habían hecho, a los regímenes liberales burgueses.

El brutal estallido de la guerra —que muchos habían anticipado y que muchos otros habían descartado de antemano como impensable— dio al traste con las rutinas, con las expectativas y los hábitos. Se imponía replantear muchas cosas ante la durísima realidad de una guerra que acarreó en seguida un enorme número de muertos. Los círculos dirigentes que se enorgullecían de su civilización, que proclamaban su humanidad, habían conducido a las naciones a una hecatombe y, ordenando la acción de los ejércitos, estaban causando una matanza como no se conocía en la historia europea desde siglos atrás.

Lenin sufre, como cualquier otro, el embate y el desafío de esa nueva situación. Mas a él no lo coge de sorpresa, porque su teoría era la de la inevitabilidad de las guerras bajo el capitalismo y la de que a los períodos de paz y de relativa tranquilidad suceden inexorablemente tiempos de disturbios y de revolución. Él había preparado un partido armado con la perspectiva de una lucha conspiratoria por la toma revolucionaria del poder. A quienes actúan con esa perspectiva, naturalmente, el estallido de algo tan sumamente grave como una guerra mundial no les produce la consternación y el resquebrajamiento o hasta el derrumbe de ideas y de planes que produce a quienes creían tener ante sí un horizonte ilimitado de paz y tranquilidad.

Sin embargo, viraje también tenía que haber para Lenin como para cualquiera. En el momento de estallar la guerra, Lenin estaba empeñado en una lucha por la construcción de un partido bolchevique clandestino, en contra de los deseos de la corriente liquidacionista, la cual pensaba que el margen de libertad concedido por la monarquía zarista era suficiente y que había de abandonarse todo trabajo organizativo que no se desarrollara en los marcos de esa legalidad. Junto con ello Lenin estaba enfrascado en una polémica con Rosa Luxemburgo a favor del derecho a la autodeterminación de las naciones.

Esas luchas hacían que él se sintiera preparado, y lo estuviera, no para lanzar *a priori* promulgamientos sobre la situación y las tareas sociales del momento, pero sí para adaptar a la marcha real de los acontecimientos los esquemas previos. Lenin estaba listo para asumir ese reto, mas no por ello dejaba de presentarse tal reto.

Al estallar la guerra, Lenin, que se encontraba viviendo en la Polonia austriaca (Galitzia), es detenido y expulsado y se traslada a uno de los pocos países neutrales, Suiza. Curiosamente allí una de sus primeras tareas va a ser entregarse a una exhaustiva [re]lectura de la principal obra filosófica de Hegel, la *Lógica*. Al compás de esa lectura,

---

<sup>1</sup>. Conferencia pronunciada ante un grupo de estudiantes en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense el martes 11 de mayo de 1999.

y a modo de glosas, escribirá unas anotaciones (nunca destinadas a publicación y que aparecerán años después de su muerte), que constituyen el núcleo de la colección de apuntes llamada ‘Cuadernos filosóficos’.

Las ideas que se perfilan en esos apuntes no ofrecen ninguna novedad radical, pero sí confirman y perfilan mejor ciertas ideas de Lenin, ya esbozadas, ocasionalmente, en sus escritos anteriores. Lo que aquí nos interesa es cómo esas ideas, además de merecer un examen filosófico, van a inspirar decisivamente el contenido y los argumentos de los numerosísimos trabajos que Lenin dará a la prensa en esos años acerca de la guerra, de sus causas, de la actitud de los partidos obreros hacia la misma, de las tareas a que habían de enfrentarse tales partidos y del horizonte en el que habían de trabajar.

La íntima conexión entre las ideas filosóficas y los grandes principios perfilados en sus escritos sobre la guerra (especialmente los de este período inicial de 1914-16) es lo que va a constituir el tema de las reflexiones que siguen.



## §2.— La relectura de Hegel como fuente principal del ahondamiento en la significación del método dialéctico

En una serie de artículos y libros recientes, varios estudiosos han coincidido en señalar la conexión entre la evolución del pensamiento político de Lenin durante la primera guerra mundial —y particularmente durante el período inicial de la misma— y las reflexiones filosóficas que dejó consignadas en sus *Cuadernos Filosóficos*, nunca destinados a la publicación —principalmente sus notas sobre la *Lógica* de Hegel.<sup>2</sup>

Los estudiosos han señalado con razón que no se da una mera coincidencia temporal sino también un nexo más íntimo entre el renovado interés de Lenin por la filosofía de Hegel y los nuevos desarrollos de la reflexión política del líder bolchevique suscitados por el estallido de la primera guerra mundial; y también han subrayado con sobrada razón que ya en escritos muy anteriores Lenin había esbozado o apuntado varias de las ideas centrales que aparecen ahora tanto en sus apuntes filosóficos cuanto en sus múltiples panfletos políticos.

Los mencionados autores recalcan, en efecto, como tema central que liga ambos grupos de escritos —y que hunde sus raíces en el pensamiento de Lenin anterior al torbellino de 1913— la idea de la concreción de la verdad. Esa idea se articula en una serie de principios que Lenin defiende tanto como rasgos de la realidad cuanto como pautas metodológicas de un abordaje adecuado de esa misma realidad.

Uno de esos rasgos es el del detalle. Cada entidad o hecho real tiene una multiplicidad de lados, de facetas, de relaciones, o sea: es un todo en el que cabe hallar una enorme pluralidad de detalles; el estudio de esa entidad o de ese hecho ha de ser, pues, detallado, y sólo ese estudio detallado, meticoloso, minucioso descubrirá cómo resultaban inevitables determinadas modificaciones, determinadas alteraciones que se presentan como virajes. (Tales ideas vienen articuladas en el folleto de 1904 *Un paso adelante, dos pasos atrás*,<sup>3</sup> p.ej.)

Todo eso puede parecer una perogrullada. ¿Quién va a negar que así sea? ¿Quién va a pretender que basta estudiar las cosas a bulto, con grandes trazos, sin atender a los detalles? Mas no hay tal perogrullada. Justamente desde la óptica del marxismo (o de cualquier otra doctrina que aspire a determinar las esencias de los hechos sociales y a establecer leyes y predicciones en virtud de tales esencias) cabe conjeturar que el detalle dispersa, que la minucia aparta de lo esencial. Mas justamente eso es lo que Lenin juzga objetable en el pensamiento de muchos marxistas: que no ven que lo único que funda la previsibilidad de un cambio es la realidad de un hecho social en toda su complejidad, en todo su detalle. Los grandes rasgos no permiten predecir ni aun al mejor informado.

En esa misma línea, Lenin, ya en esa etapa, había rechazado cualquier tipo de abstractivismo: la verdad siempre es concreta. Y es que cada enunciado general —y, por ende, cada regla general— únicamente toma en consideración una parte de los hechos reales, y por ello acaba estrellándose contra la realidad multifacética, inmensamente compleja, que desafía toda simplificación y, por lo tanto, toda generalización. Las generalizaciones son simplificadoras y —en lo tocante a los hechos sociales— siempre parcialmente falsas, por abstractas. La verdad plena y sin mezcla de falsedad estaría en un reflejo cabal de las cosas en su concreción; a lo cual no podemos sino tender; mas hemos de ser conscientes de esa tendencia y no hemos de contentarnos con fórmulas generales, que en el mejor de los casos son aproximaciones provisionalmente válidas.

<sup>2</sup>. Véanse: Kevin Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism: A Critical Study*, Urbana (Ill.): University of Illinois Press, 1995; Robert Service: *Lenin: A Political Life*, Vol. 2, Bloomington: Indiana U.P., 1991; R. Mayer, «Lenin and the Practice of Dialectical Thinking», *Science and Society* 63/1 (spring 1999), pp.40-62.

<sup>3</sup>. Reproducido en el t. I de las *Obras escogidas* (en tres volúmenes) que publicó en diversos idiomas la editorial en lenguas extranjeras de Moscú.

Tales puntos de vista los hallamos hilvanados en la pluma de Lenin en escritos políticos de los años 1905 y siguientes. Y también están presentes en la polémica de Lenin en ese período (años 1906-10, *grosso modo*) no sólo contra el menchevismo, sino también contra el *otsovismo* o boicotismo (desgajamiento de izquierda de la corriente bolchevique, que preconizó no participar en las elecciones fraudulentas convocadas por el zarismo). Unos y otros, mencheviques y boicotistas, incurrían en abstractivismo, se aferran a fórmulas que se han convertido en clichés, en frases hechas, en recetas que quieren aplicar sin atender a las circunstancias nuevas y cambiantes, las cuales motivan que ciertos hechos sociales, aun compartiendo rasgos esenciales comunes con otros del pasado de índole similar a la suya, ofrezcan a la vez facetas nuevas —debidas a las particularidades de la nueva situación, tomada en toda su infinita y concreta particularidad— en virtud de las cuales escapan al ámbito de aplicabilidad de esas tesis generales y, por lo tanto, requieren planteamientos nuevos, soluciones nuevas, planes nuevos.

En el plano filosófico también ese espíritu dialéctico llevó a Lenin a estudiar, en su *Materialismo y empiriocriticismo* (1908),<sup>4</sup> problemas de teoría del conocimiento justamente en oposición —también en ese terreno— a la orientación de algunos de los líderes de la rama desgajada de los otsovistas. A menudo se ha querido ver en la evolución de las ideas filosóficas de Lenin una dicotomía muy marcada entre el materialismo o realismo ingenuo de *Materialismo y empiriocriticismo*, supuestamente no dialéctico, y la orientación recalcadamente dialéctica —y presuntamente menos realista— de los Cuadernos o apuntes filosóficos del período posterior (en torno a 1914).<sup>5</sup>

Paréceme muy dudoso que sea así. Para empezar porque la motivación básica es la misma: frente al abstractivismo, recalcar lo concreto; frente a las proposiciones universales o generalizaciones esquemáticas, la busca de lo real en su complejidad nunca plenamente alcanzable y que nos fuerza —yendo en pos de su inabarcable riqueza— a modificar nuestros esquemas una y otra vez, a adaptarlos, a no ceñirnos a lo consabido sino alterarlo sin cesar en aras de ajustarnos mejor a la realidad y poder hacer planes más acertados.

Esa idea supone dos cosas. Lo primero que supone es que la realidad es como es, más allá de nuestros esquemas, irreducible a éstos, desbordándolos, siempre más compleja, más desconcertante, más concreta que cualquier esquema; y eso significa, entre otras cosas, que la realidad existe en sí misma y no es producida ni moldeada por nuestros esquemas, por nuestras ideas; eso significa que no vale atenerse a una realidad «según viene configurada por el sujeto humano», o sea según viene reflejada —pero también simplificada, esquematizada, y así parcialmente deformada—; eso significa que hay que corregir una y otra vez nuestros planteamientos para acercarnos más a una realidad que se burla de nuestros esquemas, que se complace en desconcertar a quienes se aferran a fórmulas generales.

Lo segundo que supone esa idea es que nuestros esquemas, nuestras formulaciones reflejan esa realidad parcialmente (y, al hacerlo sólo parcialmente, también en parte la deforman); que el esquema, la formulación general, tiene algo de abstracto, de empobrecido, de simplificado, en comparación con la realidad, rica y compleja. Nuestros pensamientos, cuando encierran verdad, alguna verdad, aunque sea —como no puede por menos de ser— verdad parcial, verdad no exenta de algo de falsedad (por ser simplificadora, esquematizadora), cuando encierran verdad aunque sea así, reflejan la realidad. Pero la reflejan sólo aproximativamente, no con exactitud.

Ésas son las ideas de *Materialismo y empiriocriticismo*: no le son ajenas a Lenin en esa etapa de su pensamiento filosófico-político, ni brotarán tras la relectura de Hegel en 1914. Al revés, esas ideas, en el período de 1908, juegan un papel central en sus reflexiones, porque Lenin reprocha al otsovismo el concebir, tanto filosófica cuanto políticamente, que la realidad la configuramos un poco nosotros, según nuestros esquemas, que lo que cuenta es la realidad que nosotros configuramos y según la configuramos desde nuestro pensamiento, desde nuestra subjetividad. De ahí el error voluntarista y el ultraizquierdismo del otsovismo, similar por el otro extremo al error menchevique que también ignoraba la realidad en su concreta riqueza.

Tal línea de pensamiento no viene en absoluto desmentida por el giro de las reflexiones de Lenin en los años 1914 y siguientes. No se da, como algunos intérpretes han creído, un cambio en el sentido de que antes de 1914 Lenin creyera en la teoría del reflejo (que nuestro pensamiento refleja la realidad) y sólo en 1914 se diera cuenta de que, en parte, es el pensamiento, desde sí mismo, el que configura, no desde luego la realidad en sí, mas sí la realidad según es para nosotros, la realidad como objeto de nuestro pensar y de nuestro hacer.

No hay tal viraje. Antes y después de la relectura de Hegel en el otoño de 1914 Lenin ve a la realidad como desbordando infinitamente nuestro pensamiento y a éste como esquematizando y, en parte, así deformando a la realidad; por ende, ve en nuestras verdades verdades parcialmente falsas, verdades afectadas por algo de falsedad; y concibe como

---

4. Véase *Matérialisme et empiriocriticisme*, ed. Progreso de Moscú.

5. Entre los autores que, casi caricaturalmente, presentan como un cambio radical de posición filosófica en Lenin el tránsito de las tesis de *Materialismo y empiriocriticismo* de 1908 a las de los *Cuadernos* de 1914-15 se encuentra Kevin Anderson; ver su artículo «Lenin's Encounter with Hegel After Eighty Years: A Critical Assessment». *Science and Society* 59/3, pp.298-319, esp. p.302. [Se trata de un número monográfico consagrado a Lenin].

único método acertado el de ir en pos del detalle, de la riqueza infinita de los hechos sociales en su particularidad, corrigiendo los esquemas preconcebidos en aproximaciones más atinadas, más detalladas, menos esquematizadoras.

Antes y después de esa relectura de Hegel, Lenin ve también al pensamiento humano como afectado por una inevitable tendencia a la generalización empobrecedora, esquematizadora.

Pero, antes y después de esa relectura de Hegel, Lenin ve en el acercamiento asintótico a la realidad en sí, a la infinitamente compleja y nunca plenamente abarcable realidad objetiva, la única tarea cognoscitiva digna y válida, la única que puede fundar una racionalidad práctica. No ve nunca como tarea el reflejar, en lugar de la realidad en sí, una realidad para nosotros, una realidad que venga subjetivamente configurada por el sujeto humano. Lo que viene de la configuración subjetiva es la simplificación, la esquematización, de la cual hay que huir en la medida de lo posible.

Por eso, antes y después de la relectura de Hegel del otoño de 1914, Lenin ve al pensamiento humano, en tanto en cuanto sea correcto, en tanto en cuanto encierre verdad (verdad parcial, pero verdad al fin) como un reflejo de la realidad; un reflejo inexacto, un reflejo que en parte deforma, al prescindir de algo de lo que tiene la realidad en su concreción; pero, de todos modos, reflejo.

Lo que no ha solido ser tan tomado en consideración por los estudiosos es el vínculo entre la afirmación de la contradictorialidad de las cosas y esas ideas de Lenin (que ya están presentes, según lo hemos visto, en la etapa anterior al otoño de 1914, aunque Lenin consiga posiblemente plasmarlas en locuciones más precisas, más logradas, en escritos de los años 1915 y siguientes, y aunque, desde luego, jueguen en éstos un papel todavía más central).

Tampoco se trata de una novedad absoluta. Lenin no describe en 1914, relejendo a Hegel, que las cosas son contradictorias. Ni descubre entonces el nexo entre concreción (riqueza, detalle) y contradicción. Pero la relectura de Hegel lo lleva a colocar ese vínculo mucho más en primer plano.

Aunque se ha debatido mucho acerca de si la palabra 'contradicción' en Hegel y en sus seguidores materialistas (Marx y Lenin) ha de tomarse en sentido estricto o no, y aunque un debate a fondo acerca de esas cuestiones de interpretación cae fuera de este trabajo, queda claro que mi propia lectura de los textos tanto del filósofo alemán como de los pensadores materialistas dialécticos se inscribe en la órbita de una lectura literal. Hegel, Marx y Lenin no dicen de manera paradójica banalidades llamando 'contradicción' a algo que no fuera una contradicción, sino que dicen lo que quieren decir y quieren decir lo que dicen, llamando 'contradicción' a una contradicción. No se sigue de ello que estén dispuestos a abrazar cualquier contradicción, que, cada vez que alguien los acuse de caer en contradicciones, hayan de rendir sus armas y proclamar: ¡pues sí, una contradicción verdadera más! No, claro, ni Hegel ni Marx ni Engels quieren caer en contradicciones; en el sentido de que no quieren que de sus asertos se sigan, por inadvertencia, contradicciones que no han previsto, que se siga la negación de ciertas afirmaciones que son sólo verdaderas (y no verdaderas-y-falsas). Quieren estar en contradicciones (no caer en ellas); estar en ellas en aquello que crean que la propia realidad es contradictoria.

Y ¿en qué es contradictoria la realidad? Justamente se perfila una respuesta mejor, más ilustrativa, a esa cuestión siguiendo las glosas de Lenin a los fragmentos que él extracta y comenta de la *Lógica* de Hegel.

Cada entidad y cada hecho histórico es una totalidad infinitamente compleja. Está constituido por una muchedumbre inabarcable de facetas, está inserto en una multitud también inabarcable de relaciones con otras cosas y otros hechos.

Inserta en esa infinita multirrelación con otras cosas y afectada así de una pluralidad inacabable de rasgos, cada cosa tiene particularidades que desmienten ciertas generalizaciones que se hagan sobre ella (a pesar de que tales generalizaciones puedan ser parcialmente fundadas). Las desmienten porque una generalización abstrae unos rasgos omitiendo otros.

Al abstraer el rasgo A, se omite, justamente, el rasgo no-A. Y el hecho real contiene contradicciones, está afectado por contradicciones, posee siempre algún par de propiedades mutuamente contradictorias. Justamente por su complejidad, el hecho junta en sí rasgos opuestos. Y de esos rasgos la representación mental que nosotros hacemos, el reflejo que diseñamos o que trazamos en nuestras teorías, selecciona uno u otro. Desde luego que una teoría acertada ha de reflejar los dos rasgos, ha de decir, no 'o', sino 'y'; ha de matizar, y no atenerse a la simpleza del sólo 'sí' o sólo 'no'. Sin embargo también es cierto que el 'sí y no' es a menudo poco útil y puede, a su vez, ser engañoso, porque puede entenderse que tanto monta el 'sí' como el 'no'. Y en cada cosa, normalmente, prevalece uno de los dos polos o lados de la contradicción. De suerte que nuestro pensamiento yerra más reflejando el lado menos realizado o incluso uniendo ambos copulativamente que reflejando sólo aquel lado de la contradicción que prevalezca. Y, cuando ese polo o lado prevalece considerablemente, es él el que prevalentemente hemos de reflejar. Pero sin olvidar que la realidad también encierra y contiene lo opuesto; sin desconocer que esa verdad es sólo parcialmente verdadera, y que lo opuesto también tiene algo de verdad, también refleja un rasgo real, aunque menos realizado.

Esa visión de Lenin se perfila mejor en otra formulación recurrente en los escritos de estos años (1915 y sucesivos): la de la mezcla. Las cosas en la realidad no están puras, sino que se dan mezcladas. Cada hecho social se da inserto en un complejo de hechos multifacético, variopinto; y, dentro de cada hecho, cada rasgo, cada faceta, cada

componente o hecho parcial integrante se halla vinculado o entrelazado con los demás, formando un todo heterogéneo. Así, en esa mezcla, en esa fusión, hay siempre al menos algunas facetas mutuamente contradictorias. Pero justamente porque esa contradicción se da en la mezcla, como consecuencia inevitable del estar las cosas mezcladas, normalmente hay un lado que prevalece y otro que es menos acusado, que es más marginal, menos característico, y cuya afirmación es, por consiguiente, menos verdadera.

Lo reprochable en el pensamiento no-dialéctico es, así, la unilateralidad (*Cuadernos Filosóficos*,<sup>6</sup> pp. 128-9: ‘una determinación unilateral que, en cuanto tal, carece de verdad’). La verdad se alcanza en la relación recíproca de tales determinaciones: ‘Toda cosa concreta, todo algo concreto, se da en relaciones diversas y a menudo contradictorias con todo lo demás; ergo: es ella misma y otra cosa’ (*Cuadernos Filosóficos*, p.131). Tal es la ley de la contradicción.

Luego, para Lenin, no hay dos leyes de la dialéctica yuxtapuestas; una, la ley de interconexión, o principio de totalidad (que excluye aislar a las cosas unas de otras, o a sus facetas o componentes de otras facetas u otros componentes); y otra, la ley de contradicción (que sostiene que cada cosa encierra alguna contradicción verdadera). Son dos lados de lo mismo: de la realización de contradicciones en las cosas en virtud de la infinita complejidad de las cosas mismas, de la infinita complejidad de cada cosa, cada hecho, y cada cúmulo de hechos, incluyendo el cúmulo universal; esas leyes son, pues, plasmaciones de un principio universal de mezcla, a cuyo tenor todo se da en una mezcla heterogénea que incluye la combinación de rasgos mutuamente contradictorios u opuestos; y así ‘todas las cosas son contradictorias en sí mismas’ (*Cuadernos Filosóficos*, p.131).

De lo anterior se desprenden importantes conclusiones. Una de ellas es que (*Cuadernos*, p.138), puesto que cada cosa contiene múltiples determinaciones de contenido, múltiples relaciones y perspectivas, cabe encontrar argumentos a favor y en contra. ¿A favor y en contra de cualquier tesis? Lenin no lo dice porque nunca llega a sostener ni a sugerir que la cosa real posea todas las determinaciones mutuamente contradictorias. Sólo dice que posee al menos algunas determinaciones mutuamente contradictorias. Y de ahí se sigue que cabe hallar argumentos a favor y en contra de la atribución a la cosa de algunas propiedades —y por ende de adscribirle ciertas caracterizaciones de las que se sigan tales o cuales previsiones.

Sería eclecticismo, piensa Lenin, quedarse en eso; lo que es menester es buscar qué prevalece y cuánto; qué es lo que refleja más y mejor el tenor propio y concreto de los hechos histórico-sociales que se están considerando en cada caso. Y además, como la realidad es cambiante, nuestro reflejo cognoscitivo también ha de serlo. No hay que rehuir la contradicción, pero tampoco quedarse meramente en enunciar la contradicción, sino reflejar el devenir de los hechos mediante un pensamiento también en devenir que vaya recalando, unas veces este lado de la contradicción, otras veces aquel otro lado, a tenor de los cambios reales. (*Cuadernos*, p.185); en un proceso de acercamiento inacabado, perpetuamente autocorrectivo, indefinido.

En segundo lugar —y junto con esa necesidad de acudir a un indefinido proceso de rectificación y acercamiento a una realidad en mutación— Lenin subraya otra consecuencia metodológica de esas ideas: lo limitadamente válido o verídico de muchas de nuestras categorizaciones, lo relativo, fluido y parcialmente inexacto de muchas de nuestras subsunciones de lo particular en lo general, de muchos de los denominadores comunes que aplicamos a cosas cada una de las cuales tiene una singularidad irrepetible (por poseer una ubicación única en el entramado contradictorio de lo real). Una denominación de algo singular con un término general puede que sólo posea validez o verdad limitada, relativa y transitoria (*Cuadernos* p.197).

No podemos prescindir de términos y locuciones generales. Sin ellos no hay lenguaje ni ciencia. Mas hemos de estar sobre aviso de cómo a menudo deforman la realidad. La deforman porque la determinan de un modo, a tenor de una faceta, cuando la cosa perfectamente puede realizar esa faceta sólo parcialmente —realizando a la vez, en alguna medida, una faceta opuesta.

¿No exagera Lenin? ¿Pasa eso con todas nuestras denominaciones? ¿No parece ello acarrear que cada cosa posea todas las propiedades?

Exagere o no Lenin, no se sigue la consecuencia (la consecuencia de que cada determinación general o universal de una cosa cualquiera se aplica a esa cosa a lo sumo con verdad parcial). Lo que sí sucede es que —según el pensamiento dialéctico que Lenin desarrolla en su relectura de Hegel— todas o casi todas las denominaciones son aplicables a alguna cosa que puede tener también la determinación opuesta, en uno u otro grado; y, así, cualquier denominación (usual) traza una línea de demarcación en la realidad allí donde en lo real hay una franja, no un corte tajante.

Aunque Rosa Luxemburgo también aborrecía los clichés y las abstracciones, Lenin, repetidas veces, en la larga controversia que con ella mantuvo, le reprocha ese mismo vicio que ella detestaba: la abstracción. Le reprocha así en 1916 olvidar que cualquier línea de demarcación en la naturaleza o en la realidad es en parte convencional y dinámica, o sea que en la realidad hay zonas o franjas (no líneas) y, además, movedizas.

<sup>6</sup>. Cito ese libro de Lenin según la traducción francesa, t. 38, Ediciones Progreso de Moscú.

En su libro de 1920 sobre la enfermedad infantil del comunismo de izquierda, Lenin vuelve a la misma idea: las distinciones que hagamos son fluidas y, en parte, convencionales; cualquier caracterización ha de hacerse examinando en detalle, en su particularidad, la situación concreta, y tomando en consideración el contexto en la medida de lo posible.

De todo lo cual se deduce una última conclusión: que cualquier principio de racionalidad práctica ha de tener un peso limitado, y que su aplicabilidad ha de ponderarse con la de los demás principios en un proceso de aproximaciones que atienda a todo lo que hemos señalado (lo fluido, relativo y en parte convencional de las distinciones que hagamos, lo unilateral y empobrecido de nuestras caracterizaciones cuando desconozcan la mezcla y contradictoriedad de las cosas).

Lenin, sin embargo, hace una excepción. Hay un principio no sujeto a ponderación, y que sirve así como pauta última para dirimir los dilemas resultantes de cualquier ponderación de principios subordinados. Es el principio del interés de la clase obrera. Tal vez así se evita un proceso de regresión infinita en el que cabe sospechar que pueda incurrirse si se sostiene que todos los principios son ponderables. Sin embargo, esa solución no es improbable: Examinar su defendibilidad o no excede los límites de este artículo.



### §3.— La aplicación del método dialéctico a los problemas sociales derivados de la guerra imperialista

En el frente de los debates políticos, Lenin emprende la labor de denunciar la colaboración de los partidos socialistas con los gobiernos imperialistas y su política belicista. A ello consagra una serie de artículos y folletos: *La situación y las tareas de la Internacional socialista* (noviembre de 1914), *La guerra y la socialdemocracia rusa* (1914), *La bancarrota de la II Internacional* (primavera de 1915), *El socialismo y la guerra* (1915), y otra serie de escritos en 1916 y comienzos de 1917. Desde el derrocamiento del zarismo en Rusia en febrero-marzo de 1917, Lenin tendrá que afrontar nuevas tareas —sin abandonar nunca del todo la dilucidación de las cuestiones de la guerra y la paz.

Esos escritos, y especialmente los del otoño-invierno de 1914-1915 y de la primavera de 1915, rezuman las ideas filosóficas que Lenin había ido hilvanando en sus glosas a la *Lógica* de Hegel y que hemos estudiado más arriba.

Lo esencial en esos artículos es el desenmascaramiento de las adhesiones de la II Internacional (la Internacional socialista) al esquema de guerras de liberación de una época anterior (época que *grosso modo* había finalizado en Europa occidental y central hacia 1870).

Lenin insiste en que, si se estudian los hechos sociales contemporáneos en detalle, en el contexto histórico concreto, se ve que lo que prevalece con mucho es que los grandes países capitalistas se han afianzado como potencias imperialistas, que se reparten el botín colonial. La guerra es la continuación de la política por otros medios, y sólo cabe ver qué carácter tiene una guerra examinando qué política estaba llevando a cabo la clase en el poder antes de la guerra.

Ahora bien, todo está mezclado. Los líderes de la II Internacional tienen la vana pretensión de, primero, categorizar, y luego —una vez categorizado el fenómeno social de que se trate— deducir las conclusiones teóricas y prácticas y por ende las propuestas que razonablemente quepa hacer. Para categorizar se fijan en ciertos rasgos y aplican un principio de inercia. Unos se fijan en tales rasgos de tal parte del hecho social; otros, en tales rasgos de tal otra parte del hecho social. Y es que:

ya Hegel decía con toda razón que se pueden encontrar «argumentos» absolutamente para todo.<sup>7</sup>

Vamos a examinar dos facetas de la aplicación por parte de los líderes socialdemócratas de la II Internacional del enfoque metodológico erróneo consistente en no analizar los hechos sociales en todo su detalle, sino aislar ciertos rasgos y atenerse a ellos. La primera faceta estriba en fijarse sólo en quién ha iniciado la guerra. Naturalmente en la vida real muchas veces no es tan fácil determinar quién ataca y quién es atacado. Reconsiderando el proceso de desencadenamiento de la I guerra mundial lo que vemos es una cadena, en la cual cada uno de los grandes conglomerados beligerantes (secundado por sus respectivos social-belicistas) puede alegar que ha declarado la guerra al haber sido provocado por una acción hostil previa de uno de sus adversarios. Lenin rechaza tal enfoque que aísla lo sucedido en 48 horas o en una semana de todo el contexto. La guerra es la continuación de la política por otros medios, y para saber qué carácter tiene la guerra por cada uno de los dos bandos beligerantes hay que estudiar

<sup>7</sup>. *La bancarrota de la Segunda Internacional* recogido en el volumen *Contra el revisionismo*, Editorial Progreso, Moscú 1967, p.233.

toda su política en los años que han precedido. Y se ve que ha sido una política de expansión imperialista, y que su política está en ambos casos orientada a nuevas conquistas.<sup>8</sup>

La otra faceta que vamos a considerar es ésta: llevados por su común error metodológico de aislar ciertos rasgos del hecho social y aferrarse a ellos desatendiendo al resto, unos (los del campo aliado) denuncian la agresividad del militarismo austro-alemán y señalan la injusticia que sufren a sus manos las naciones débiles que sólo se defienden: Serbia, Bélgica. Otros (los del bando turco-germánico) hablan de la Alsacia-Lorena (territorio alemán ambicionado por Francia), Polonia (bajo dominio ruso), Turquía (a la que los aliados querrán colonizar), Irlanda (oprimida por Inglaterra).

Lo único acertado, frente a unos y a otros, es examinar los detalles del conflicto en su conjunto y determinar las proporciones de los diversos componentes:

En realidad, la burguesía alemana ha emprendido una guerra de rapiña contra Serbia para someterla y ahogar la revolución nacional de los Eslavos del sur, al tiempo que concentra el grueso de sus fuerzas militares contra países más libres, Bélgica y Francia, para saquear a un competidor más rico.

...

Ninguno de los dos grupos enfrentados en esta guerra es mejor que el otro, ya se trate de saqueos, salvajadas o innumerables atrocidades.<sup>9</sup>

Todo está mezclado. Todo tiene facetas contradictorias. La actual guerra también. Pero en ella el único elemento de genuina guerra de liberación nacional es el que representa Serbia contra Austria, o sea: un uno por ciento. La guerra es, por ambos bandos, imperialista, expansionista, anexionista en un 99%. El único caso auténtico de guerra justa y legítima de liberación nacional viene así diluido como una cucharada de agua azucarada en el mar.

Con arreglo a esas pautas, Lenin emprende una labor consistente en determinar —según lo hemos dicho ya más arriba— la proporción de una faceta o un rasgo particular en un conjunto de factores interconexos. Surge así el problema de las franjas (o de los márgenes). Ciertas facetas, aunque existen, son sólo marginales; en rigor caracterizan sólo a franjas, y se revelan así como inesenciales.

Eso es lo que sucede con el caso de Serbia con relación al conjunto de hechos sociales que constituyen el macro-hecho de la primera guerra mundial. Veámoslo con una larga cita:

El *único* elemento nacional de la guerra presente es la lucha de Serbia contra Austria (lo cual, dicho sea de paso, ha sido señalado en la resolución de la Conferencia de Berna de nuestro Partido). Sólo en Serbia y entre los serbios es donde tenemos un movimiento de liberación nacional que cuenta con muchos años de existencia, que abarca millones de seres —a las «masas populares»— y cuya «prolongación» es la guerra de Serbia contra Austria. Si esta guerra fuese una guerra aislada, es decir, si no estuviese ligada a la guerra europea, a los objetivos egoístas y rapaces de Inglaterra, Rusia, etc., todos los socialistas estarían *obligados* a desear el triunfo de la *burguesía* serbia: ésta es la única conclusión acertada y absolutamente necesaria que se deduce del elemento nacional de la guerra presente. ¡Y ésta es precisamente la que no hace el sofista Kautsky, que hoy día se encuentra al servicio de los burgueses, de los clericales y de los generales austriacos!

---

<sup>8</sup>. Esta idea es tan central que más abajo volveré sobre ella. Justamente Lenin apoya como intrínsecamente defensiva, justa, una guerra de un país débil y oprimido contra una gran potencia imperialista aunque fuera el país oprimido el que hubiera desencadenado las hostilidades. Véase más abajo en ese sentido.

<sup>9</sup>. *La guerra y la socialdemocracia rusa* (1914), recogido en el vol. I de las Obras escogidas, versión francesa, Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1962, p. 760.

Prosigamos. La dialéctica de Marx, última palabra del método evolucionista científico, proscribió precisamente ese análisis aislado, es decir, unilateral y monstruosamente deformado de los problemas. El elemento nacional de la guerra serbio-austriaca no tiene ni puede tener *ninguna* importancia seria en la guerra europea. Si vence Alemania, ésta ahogará a Bélgica, una parte más de Polonia, tal vez una parte de Francia, etc. Si vence Rusia, ésta ahogará a Galitzia, una parte más de Polonia, Armenia, etc. Si hay «empate», se mantendrá la vieja opresión nacional. Para Serbia, es decir, para una centésima parte de los que participan en la guerra actual, ésta es una «prolongación de la política» del movimiento burgués de liberación. Para las 99/100 restantes la guerra es una prolongación de la política imperialista, es decir, de la política de una burguesía decrepita, capaz de corromper, pero no de emancipar a las naciones. Al «liberar» a Serbia, la Triple Entente *vende* los intereses de la libertad serbia al imperialismo italiano, a cambio de la ayuda de éste en el despojo de Austria.

... En la naturaleza y en la sociedad *no existen* ni pueden existir fenómenos «puros». Así nos lo enseña precisamente la dialéctica de Marx ... En el mundo no hay ni puede haber capitalismo «puro», sino que siempre hay *mezclas* de capitalismo y feudalismo, de capitalismo y elemento pequeñoburgués u otra cosa cualquiera. Por eso, recordar que la guerra no es «puramente» imperialista en unos momentos en que se trata del patente engaño de las «masas populares» por los imperialistas, que encubren a sabiendas sus propósitos de franca rapiña con una fraseología «nacional», es ser un pedante de lo más obtuso, o un marrullero y un falsario.<sup>10</sup>

Así pues, la guerra de Serbia contra Austria es una parte de la histórica guerra de liberación nacional del pueblo serbo-croata (yugoslavo, o sea de los eslavos del Sur) contra sus opresores seculares, los imperios otomano y austro-húngaro. Sin embargo Lenin es perfectamente consciente de que (a raíz de las dos guerras balcánicas de 1912-13, y los tratados que les pusieron fin: Bucarest y Londres, ambos firmados en 1913) también Serbia engloba comarcas que no son (mayoritariamente) étnicamente serbias; concretamente, Macedonia (mayoritariamente búlgara) y Kosovo (mayoritariamente albanés).

Lenin no ve problema de liberación nacional alguno en esas comarcas. Como no lo ve en ningún departamento de la República Francesa, p.ej. (ni siquiera en las regiones belgas). Las naciones cuyo derecho a la autodeterminación proclama son grandes territorios con perfil acusadamente definido, no franjas.

Desde luego su enfoque gradualista lo lleva a negarse a establecer una línea de demarcación inflexible entre qué cuente y qué no cuente como nación. Sus ejemplos de naciones oprimidas suelen ser Polonia, Finlandia y a veces Estonia u otros pueblos bálticos; menos a menudo —y siempre con matizaciones—, Ucrania, cuyo carácter no-ruso estaba muy discutido.<sup>11</sup>

Mas a Lenin no se le escapa que, cuando se llegue a obtener la liberación nacional, persistirán en cualquier caso zonas dudosas, zonas de población mezclada, zonas en litigio por razones históricas, demográficas y geográficas. Como no se le escapa que hay casos de poblaciones cuyo estatuto de naciones es problemático.

Iría en contra de toda la metodología que ha ido desarrollando al compás de sus relecturas hegelianas el imaginarse que haya en esos problemas líneas de demarcación precisas

<sup>10</sup>. *La bancarrota de la Segunda Internacional* recogido en el volumen *Contra el revisionismo*, Editorial Progreso, Moscú 1967, pp. 252-53.

<sup>11</sup>. Lenin, p.ej., raras veces entra a considerar qué naciones quepa deslindar en el inmenso imperio ruso de la época, aunque evidentemente, a la hora de otorgar un derecho de autodeterminación, será menester saber en primer lugar qué naciones hay para que sean ellas las que ejerciten tal derecho. En ese enorme espacio del Imperio zarista se hallaban pueblos como los georgianos, armenios, abjasios, azeríes, kirguises, usbecos, cazajos, carelios, buriatos, tártaros, bashquirios, daguestaníes, balquirios, chuvashos, chechenos, ingushetios, alemanes del Volga, esquimales, etc. Determinar las colectividades constituibles en ese laberinto fue la más ardua tarea de la revolución de octubre.

y tajantes. En un extremo hay que afirmar —desde su punto de vista, que no fue compartido por todos los anticapitalistas revolucionarios (siempre suscitó la oposición de Rosa Luxemburgo)— el derecho a la autodeterminación de lo que sea rotundamente una nación. En el otro extremo, Lenin jamás insinúa que haya que otorgar derecho de autodeterminación a pequeñas franjas de territorio, y que la delimitación de las fronteras haya de hacerse forzosamente por votación de la población local.<sup>12</sup>

Así, una vez establecido el poder soviético en Rusia en octubre de 1917, Lenin consideró que la tarea de prioridad absoluta era la paz. Propuso a todos los beligerantes una paz sin anexiones ni indemnizaciones, que era una aspiración común de los socialistas no-belicistas y de otros amplios sectores de opinión pacifistas. Al hacer los demás oídos sordos, tuvo que concluir la paz de Brest-Litovsk. Más tarde la Rusia soviética fue agredida por el nuevo estado polaco (en 1920) y Lenin trató de evitar la guerra ofreciendo a Polonia un trazado fronterizo que incluyera en el estado polaco territorios étnicamente no polacos.<sup>13</sup> Al hacerlo nunca sugiere Lenin que ello atente contra el principio de autodeterminación según él lo concibe. Y es que, claro, al reconstruirse un estado como el de Polonia que había dejado de existir siglo y cuarto antes, nadie sabía cuáles fronteras eran las justas, si las de 1790, o las de 1770, o las de 1720. La composición étnica y los deseos de la población local constituían un factor no desdeñable, mas Lenin no piensa que hayan de tener una prerrogativa sobre otros factores.

De nuevo hay que entender esa posición como parte del tratamiento gradualista, del rechazo de líneas de demarcación rígidas. Mantener a toda una nación, a un extenso territorio plenamente caracterizable como nación, dentro de las fronteras de un estado pero contra la voluntad firme de la mayoría de su población es perpetrar una anexión. En el otro extremo, el que se trace una frontera en disputa aquí o allá es asunto menor y que ha de hacerse ponderando muchos criterios, mas siempre dando primacía absoluta al logro de la paz y de la concordia. Donde las poblaciones estén mezcladas y donde no coincidan los criterios invocables en tales casos —tradición histórica, composición étnica, límites geográficos «naturales», etc— será menester proceder a una estimación de la importancia proporcional de los diversos factores, mas siempre favoreciendo ante todo la paz y la concordia.

En tales casos de franjas o de márgenes (y en casos de poblaciones que ni totalmente presenten los rasgos de naciones diferenciadas ni los de mera parte de una totalidad nacionalmente homogénea más amplia) será menester actuar teniendo siempre en consideración las pautas metodológicas ya señaladas: atender a la flexibilidad y la fluidez de las demarcaciones, examinar qué rasgos prevalezcan en cada caso, y siempre poner por encima de todo los intereses de la lucha del proletariado contra la burguesía de las potencias imperialistas.

---

<sup>12</sup>. En su folleto *Notas críticas sobre la cuestión nacional* de octubre-diciembre de 1913 (publicado en Editorial Progreso de Moscú), Lenin sí sostiene que las delimitaciones de regiones habrá de hacerlas el parlamento central del estado sobre la base de criterios como la composición nacional de la población, pero principalmente las condiciones económicas, de vida etc, siendo la población local la que mejor puede apreciar todo eso y habiéndose de basar el parlamento en esa apreciación de la población local. Nótese que —aparte de que se trata de demarcaciones internas— Lenin no dice que siempre haya de ser vinculante la estimación de la población local, sino que ha de ser una estimación en la que se base el parlamento para tomar una decisión. Sin duda su opinión sobre las fronteras estatales era similar. Y el espíritu que anima a tales propuestas es coincidente con el que subyace a la postulación del derecho de las naciones a la autodeterminación. Sin embargo del reconocimiento de este último derecho no se sigue, deductivamente, que la población local sea la que haya de decidir por mayoría el curso de las fronteras, ni de las internas ni de las externas.

<sup>13</sup>. Ver el Discurso del 15 de octubre de 1920, recogido en la compilación *Informe sobre la paz en el II congreso de los soviets — La política interior y exterior de la República*, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, pp. 145 ss.

El estudio concreto de las realidades nacionales en Rusia y el detalle de la argumentación a favor de las posiciones bolcheviques (contra los «austromarxistas») lo había encargado Lenin a Stalin en 1912; pero Stalin, que era tan gradualista como Lenin, señala lo difuso y multifacético del problema. No se puede decidir de una vez por todas qué pluralidades de seres humanos constituyen naciones y cuáles no; no se puede fijar un número, ni una extensión. Sin embargo, eso no quiere decir que cualquier comarca fronteriza o cualquier paraje en el que se use un dialecto local o incluso un idioma distinto vaya a constituirse en nación a los efectos de aplicarse la teoría leninista de la autodeterminación.<sup>14</sup>

Lenin no respalda, por consiguiente, ningún tratamiento de las franjas como naciones e implícitamente lo rechaza.

Ésos son los grandes rasgos del planteamiento de Lenin en esos años. Frente al belicismo, la lucha por la paz. Mas, en el seno de esa lucha, frente a la línea meramente pacifista que sólo añora la vuelta al *status quo* de antes de la guerra, Lenin aboga por la lucha revolucionaria para derrocar a la burguesía. Le es posible hacerlo, en aquellas condiciones históricas, porque el poder de la propia burguesía de los países hegemónicos se ha visto debilitado, dado que en la guerra están muriendo millones de soldados de las propias grandes potencias imperialistas.

La defensa de la autodeterminación de las naciones oprimidas forma parte de esa estrategia (independientemente de que Lenin también la asuma por razones de principio). La consigna, común al movimiento antibelicista, de una paz sin anexiones la interpreta de una manera peculiar: anexión es no sólo la nueva incorporación por la fuerza de un territorio ajeno al de un estado, sino también la retención forzada de un territorio nacional entero dentro de un estado y contra la voluntad mayoritaria de sus habitantes.

Eso deja claro que Lenin no extiende tal concepción a cualesquiera franjas fronterizas dondequiera que sea. Está refiriéndose a zonas extensas que constituyan respectivos territorios nacionales y que estén anexionados por la fuerza a grandes potencias imperialistas. A eso y a nada más.

Así, Lenin defiende cualquier guerra eventual (forzosamente una guerra justa y de liberación) de una nación oprimida contra las potencias imperialistas:<sup>15</sup>

Si, por ejemplo, mañana Marruecos declarase la guerra a Francia, la India a Inglaterra, Persia o China a Rusia, etc., estas guerras serían guerras «justas», guerras «defensivas», *cualquiera que fuese* el país que atacara primero, y todo socialista desearía la victoria de los Estados oprimidos, dependientes, de derechos mermados, en la lucha contra las «grandes» potencias opresoras, esclavizadoras, expoliadoras.<sup>16</sup>

Y en otro lugar señala:

---

<sup>14</sup>. Así Lenin vería como propuestas absurdas las de conceder autodeterminación no sólo a poblaciones étnicamente diferenciadas que no sean mayoritarias en ningún territorio, como los romaníes, sino incluso la de otorgársela a pequeñas poblaciones salpicadas en enclaves apartados, como las aldeas étnicamente albanesas o griegas en el Sur de Italia. Tampoco introduce en el concepto de nación a territorios con alguna peculiaridad étnica que no sea muy acusada, como los friules o los provenzales. Implícitamente rechaza cualquier planteamiento tendente a extender tal concepto, ya que claramente excluye del ámbito en el cual está por resolver el problema nacional según él lo ve a toda la Europa occidental.

<sup>15</sup>. Véase más arriba, nota 7 y el párrafo al que viene adjunta esa nota.

<sup>16</sup>. *El socialismo y la guerra*, incluido en *El despertar de Asia*, una recopilación de Editorial Progreso, Moscú, p. 37.

Sería sencillamente absurdo negar la «defensa de la patria» cuando se refiere a pueblos oprimidos en su guerra *contra* las grandes potencias imperialistas...

En el plano teórico, sería un gravísimo error olvidar que la guerra es siempre la continuación de la política por otros medios; ... Pero necesariamente esta misma época debe engendrar y alimentar la política de lucha contra la opresión nacional ... Y, por consiguiente, debe hacer posibles e inevitables las insurrecciones y las guerras nacionales.<sup>17</sup>

Lenin no desconoce que dentro de Marruecos, Persia (el Irán), la India y la China hay también minorías nacionales, regiones con rasgos étnicos muy diferenciados.<sup>18</sup> Sin embargo, en el contexto en el que está imaginando sus ejemplos, las guerras de liberación antiimperialistas serían justas, aunque los imperialistas esgrimieran como razón para sojuzgar a esos países una supuesta defensa de las minorías nacionales (según lo han solido hacer en la historia de las aventuras coloniales una y otra vez).<sup>19</sup>

Cuánto pueda aplicarse por analogía el planteamiento de Lenin sobre la lucha por la autodeterminación nacional en el territorio de las grandes potencias imperialistas a casos de territorios fronterizos, de franjas, de márgenes, de subterritorios de naciones oprimidas que, a su vez, presenten particularidades étnicas (la minoría turca en Georgia, la búlgara en la Tracia griega, la griega en el Borio Epiro [región meridional de Albania], etc), todo eso lo deja Lenin para un estudio que habría de emprenderse cuidadosamente, llegado el caso, y tomando las precauciones metodológicas que se desprenden de la debida asimilación de la dialéctica hegeliana.



#### §4.— El método dialéctico y el derrotismo revolucionario

Habiendo llevado a cabo un estudio de la realidad histórica de ese momento (en torno a 1914-15) a tenor de las mencionadas pautas, Lenin propone una tarea: Transformar la guerra imperialista en guerra civil. Su consigna será: ‘¡Abajo el gobierno!’:

la labor dirigida a transformar la guerra de los pueblos en guerra civil es la única labor socialista en la época del choque armado imperialista de la burguesía de todas las naciones. ¡Abajo la sentimental y estúpida lamentación clerical suspirando por «la paz a toda costa»! ¡En alto la bandera de la guerra civil!<sup>20</sup>

Frente al defensismo imperialista, Lenin preconiza el derrotismo revolucionario. Los proletarios de cada país beligerante han de luchar por la derrota de su propia burguesía y han de anhelar —en primer término y por sobre todo— esa misma derrota:

<sup>17</sup>. *El programa militar de la revolución*, sept. de 1916 (escrito en alemán), recogido en el vol. I de las Obras escogidas, versión francesa, Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1962, p. 913.

<sup>18</sup>. Así, p.ej., el extenso Estado chino, además de que no sólo abarca vastos territorios que son, nacionalmente, netamente diferenciados —como el Tibet (Xizang), el Turquestán chino (Xinjiang), Mongolia interior, el Guangxi, Yunnan—, sino también una multitud de territorios más pequeños con particularidades étnicas, además de eso, en el momento en que escribe Lenin el folleto aquí comentado, abarcaba también la Mongolia exterior, la cual sólo alcanzaría su independencia gracias a la revolución bolchevique.

<sup>19</sup>. Sin necesidad de remontarnos a la Antigüedad, recordemos que ya el imperialismo castellano en América en el siglo XVI utilizó ampliamente la excusa de la defensa de las tribus indias oprimidas por reinos indios más poderosos para atacar a éstos y sojuzgar a todos. Y la expansión colonialista euro-americana desde el siglo XV hasta el XX ha vuelto a utilizar ese tipo de pretexto una y otra vez.

<sup>20</sup>. *La situación y las tareas de la Internacional socialista*, recogido en el volumen *Contra el revisionismo*, Editorial Progreso, Moscú 1967 p. 214.

La transformación de la guerra imperialista actual en guerra civil es la única consigna proletaria justa.<sup>21</sup>

¿Se da en ello una contradicción práctica? Como mínimo se da una paradoja. Paradoja similar (aunque inversa) a la que aquejaba desde antiguo a los adeptos del punto de vista patriótico. Desde la antigüedad la moral patriótica enseñaba que cada uno tiene el deber de luchar por su patria. Y así el persa Jerjes tiene el deber de luchar por derrotar al griego Temístocles y viceversa.

Ahora bien, aunque a primera vista eso no pareció suscitar dificultad, se vio que sí cuando se quiso encontrar una racionalidad en el mundo de nuestras tareas y nuestros planes. Si Jerjes tiene obligación de luchar por derrotar a Temístocles y viceversa, sucede que el cumplimiento exitoso de la obligación del uno impedirá el cumplimiento exitoso de la obligación del otro. O sea habrá una obligación que habrá que quedar frustrada; y que habrá de quedar frustrada precisamente porque se cumpla otra obligación.

Si Jerjes cree que tiene obligación de luchar por derrotar a Temístocles, y a la vez cree que Temístocles tiene la obligación de luchar por derrotarlo a él, está concediendo como obligatoria (y por ende lícita) una acción cuyo éxito frustraría el cumplimiento de su propia obligación. El reino de los fines estaría así desgarrado por la incoherencia.

Erígese frente a eso un principio de no impedir el ejercicio de las acciones lícitas. (Cualquier acción, para ser lícita, ha de ser congruente con las demás acciones lícitas.) Llamémoslo *el principio de congruencia práctica*. El descubrimiento de ese principio es uno de los avances de la reflexión sobre la praxis humana y su racionalidad. En tanto en cuanto sea lícito o correcto obrar así o asá, es ilícito obstaculizar ese obrar, impedirlo o estorbarlo.<sup>22</sup>

Mas eso es justamente lo que hace que se ponga de relieve una contradicción práctica que antes permanecía oculta o soterrada. Cuanto es obligatorio es también lícito. Si es ilícito estorbar el ejercicio de un derecho ajeno, y Temístocles tiene derecho a derrotar a los persas (porque tiene la obligación de hacerlo, en cuanto de él dependa), entonces es ilícito a Jerjes estorbárselo. Y sin embargo se suponía que no le era ilícito, sino que justamente tenía obligación de hacerlo.

Mas, si, en lugar de luchar por la derrota del adversario, hemos de luchar por la derrota de nuestro propio bando en la guerra, la situación es simétricamente similar. Si el proletario alemán ha de luchar por la derrota de su burguesía, en la medida en que tenga éxito en esa lucha impide la derrota de la burguesía francesa y, así, frustra (obstaculiza, estorba, impide) la consecución del objetivo del proletario francés, que es la derrota de su propia burguesía.

Lenin asume esa contradicción por su práctica del pensamiento de Hegel. Igual que ha asumido la contradicción de las caracterizaciones opuestas de los hechos sociales (concretamente de la guerra presente), la cual obliga a ver qué prevalece y en qué medida. Igual sucede con las tareas prácticas. Existen ambas tareas, la del proletario francés y la del proletario alemán, y es inevitable que surja una contradicción entre ellas. ¿Qué tarea prevalece? ¿Cuál ha de tener primacía? Depende de la situación, de las posibilidades concretas. El interés revolucionario del proletariado es el criterio supremo. La revolución proletaria es una unidad planetaria, encaminada al establecimiento de una república terráquea socialista:

---

<sup>21</sup>. *La guerra y la socialdemocracia rusa* (1914), recogido en el vol. I de las Obras escogidas, versión francesa, Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1962, p. 766.

<sup>22</sup>. Usando nociones diferentes, aunque afines: en tanto en cuanto sea racional emprender una tarea o apoyarla, es irracional emprender o apoyar otra tarea que obstaculice, impida o estorbe la primera.

Este movimiento crea formas nuevas y superiores de convivencia humana, en las que las necesidades legítimas y las aspiraciones progresivas de las masas trabajadoras de *toda* nacionalidad se verán satisfechas por vez primera en la unidad internacional a condición de derribar los actuales tabiques nacionales.<sup>23</sup>

Cuando las perspectivas de triunfo de la revolución proletaria en este o aquel país sean mayores, el movimiento obrero internacional habrá de priorizar el concurso a ese triunfo, a fin de implantar el socialismo en ese país, el cual constituirá así un primer núcleo para el ulterior establecimiento de la república obrera planetaria:

Los Estados Unidos del mundo (y no de Europa) son la forma política de unión y de libertad de las naciones que nosotros consideramos inseparable del socialismo en tanto llega la victoria total del comunismo que conduzca a la desaparición definitiva de cualquier Estado, incluido el Estado democrático. Sin embargo la consigna de los Estados Unidos del mundo, como consigna independiente, no sería del todo justa, en primer lugar porque se confunde con el socialismo; en segundo lugar, porque podría llevarnos a conclusiones erróneas sobre la imposibilidad de la victoria del socialismo en un solo país y sobre la conducta del país en cuestión hacia los demás.<sup>24</sup>

Está claro, pues, que para Lenin las contradicciones del derrotismo revolucionario son transitorias y pasajeras.

Tales contradicciones brotan de la situación desgarrada en que se halla realmente el proletario bajo el yugo del capitalismo, y en definitiva son un resultado de la tendencia del capitalismo a la división, porque la propiedad desune mientras que el trabajo une.

En la sociedad socialista plena habrá un estado planetario.<sup>25</sup> Luchar por el socialismo significa, pues, luchar por un mundo sin fronteras, en el cual toda la humanidad goce del derecho de ciudadanía común y ningún territorio sea propiedad privada de ningún grupo de población (y donde, por consiguiente, no habrá ninguna población que sea «la población local» de tal sitio por privilegio inalterable).

Mas lo específicamente dialéctico del asunto estriba en que sólo se puede alcanzar esa meta por un itinerario contradictorio, erizado de paradojas, siendo una de ellas la que caracteriza el dilema del derrotista revolucionario.

---

<sup>23</sup>. *La situación y las tareas de la Internacional socialista*, recogida en el volumen *Contra el revisionismo*, Editorial Progreso, Moscú 1967 p. 213.

<sup>24</sup>. *A propósito de la consigna de los Estados Unidos de Europa*, agosto de 1915, recogido en el vol. I de las Obras escogidas, versión francesa, Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras, 1962, p. 775.

<sup>25</sup>. Aunque Lenin piensa que más tarde ese estado se extinguirá gradualmente.