

CARLOS ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL
CARLOS TORREGROSA

EL PROLETARIADO QUE EXISTIÓ

TEORÍA DE LA DESMITOLOGIZACIÓN
DEL PROLETARIADO

GRANADA
2 0 0 2

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación, total o parcialmente, por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Universidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las Leyes.

© CARLOS ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL

CARLOS TORREGROSA

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

El proletariado que existió

ISBN: 84-338-2917-3 Depósito legal: Gr./1.648-2002

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: García Sanchis, M.J., Granada

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada

Printed in Spain

Impreso en España

Para Carlos y Edu
Carlos y Cate

PRESENTACIÓN

SOBRE UNA LECTURA DE ESTE LIBRO

De mi pequeño «reino afortunado» de infancia con libros y tebeos siempre me quedó el rescoldo de lo más subyugante: una enciclopedia de varios tomos titulada «El libro de los porqués». Allí se intentaba explicar todo a través de preguntas previsibles (¿por qué el motor hacía que se movieran los barcos o los trenes?) hasta las más inusitadas: ¿por qué era de caramelo y chocolate la casita del bosque donde entraban Hansel y Gretel? En estos casos las respuestas, en su ambigüedad, trataban de ocultar la moraleja: porque era una casita «engañosa», etc. Pero en el resto de los ámbitos las largas respuestas narrativas solían ser apasionantes. Ignoro cómo aquello se difuminó de mi entorno —o si fui yo el que me marché—.

Sólo que a lo largo de mi vida la sombra de cualquier pregunta me aprehendía de golpe y me ha perseguido con tenacidad. Quizá por eso la lectura de este texto de Carlos Enríquez del Árbol y Carlos Torregrosa me ha resultado tan sugestiva: porque no cesa de lanzar preguntas. Más aún: una lluvia continua de preguntas que uno va recibiendo sin tener dónde resguardarse y sin que el libro escampe —ni mucho menos— cuando uno llega a su final que no es, por otro lado, más que el anuncio de nuevos problemas.

Con el agravante obvio de que esas preguntas o esos problemas que el libro plantea no son ya las de aquel río

sin retorno de la ignota infancia, sino la realidad viva que me ha acompañado hasta hoy, desde que (aún casi en la adolescencia) me uní a la lucha contra el *franquismo*, más en estricto contra las diversas formas de explotación capitalista y contra su sistema de vida que se encubrieron bajo el término global de *franquismo* en sus diversas fases.

Condensaré todo esto en una de esas fórmulas magistrales de Althusser (no todas lo fueron, claro es) que siempre me resultó obsesionante. Decía Althusser: «Yo era militante comunista y además quería saber lo que era el marxismo».

Como la frase la hemos compartido miles de luchadores y luchadoras que nos tropezábamos con esa misma «perplejidad», me detendré en ello por un momento. Pues tiene un doble filo que aterra: por una parte indicaba la necesidad de unir el trabajo «político/teórico» con el trabajo «teórico/político» y uso así los términos porque la dicotomía teoría/praxis siempre me ha parecido un neokantismo cretino, un vil remedo de la supuesta división entre trabajo manual y trabajo intelectual, que a mediados y finales del siglo XX carecía por completo ya de sentido. Pero a la vez, si la frase es filosa, lo es ante todo por ese tajo asombroso que se establecía entre ser «militante comunista» y «saber» lo que era el marxismo. En breve: frente a lo que solía darse por supuesto, militar en un partido que se llamase «comunista» no daba patente de corso (en ningún sentido) acerca del conocimiento del marxismo. Incluso más bien al contrario: ese «ser militante» (en el Oeste, ¡y no digamos en el Este!) suponía casi siempre un encorsetamiento mental de tal calibre que impedía precisamente lo que constituye la clave de este libro: *la posibilidad de plantear preguntas*.

Las preguntas que desde Brecht o Gramsci estaban sin embargo flotando en el aire (interno o externo) de la tradición histórica marxista. Preguntas, pues, que no son de ahora. En el caso de los autores de este libro es algo que ellos llevaban lanzándose (y lanzando en cualquier foro público) desde la década de los ochenta —y aún antes—. Por ejem-

plo en la fundación de la ADEM que Carlos Enríquez del Árbol dirigió desde sus inicios hasta las discusiones con el psicoanálisis, la postmodernidad o los problemas jurídico/estatales de cualquier tipo. No se trata pues de que hoy haya «libertad de expresión» y en el 76/77 apenas la hubiera. Se trata de haber tenido el valor de replantearse todas las cuestiones marxistas llevándolas hasta el extremo.

Prologar un libro de estas características implica pues una tarea verdaderamente ardua. Tanto por la complejidad del «objeto real» que se trata de investigar, como por la no menor complejidad con que se aborda ese objeto real para convertirlo en «objeto de conocimiento». En palabras de la calle, lo que el libro se propone es nada menos que esto: por un lado, averiguar lo que significó el *estalinismo* y su derrumbe caótico en los años noventa del siglo XX; por otro lado, el intento de delimitar algunos de los diversos enfoques más o menos acertados (pero siempre los más sugestivos), que han pretendido analizar ese acontecimiento único en la historia que supuso la revolución soviética desde 1917 hasta hoy mismo.

Y más aún: dejando al margen los planteamientos de los escritores de derechas (cuyos núcleos centrales se conocen de sobra), el libro se interroga sobre la historiografía marxista para seguir hurgando en una llaga que aún supura. Sólo que lo hace desde una perspectiva insólita. Pues lo que el libro plantea es precisamente un desguace de lo que hasta ahora se había dado por supuesto. Quiero decir: que el bloque ruso/soviético fuera en efecto un despliegue «práctico» segregado desde la «teoría» marxista. O, de nuevo con palabras de la calle, que los dirigentes de Moscú fueran «marxistas». Al igual que, en consecuencia, habrían sido «marxistas» las relaciones sociales cotidianas (subjetivas y objetivas) que tales dirigentes moscovitas y sus adláteres habrían establecido en nombre de Marx (y, por supuesto, en nombre de Lenin). Lo insólito, pues, lo inesperado de este libro, se nos presenta así directamente, con una inflexión

que plantea su propia *perplejidad*: ¿por qué los historiadores marxistas consideraron marxista al «bloque ruso» y a sus secuelas siempre latiendo tras la muerte física de Stalin?

Lo que supone al menos dos matices inevitables para la reflexión. Primero, el deshuesamiento del positivismo (indudablemente «naïf») que ha estado latiendo siempre en la historiografía marxista. Quiero decir: *pegar* la escritura y la investigación de los hechos a lo que se supone *que son los hechos*. Esto es lógico para la historiografía de derechas: ella coloca su lámina pegajosa sobre un tema, se adhiere a él y luego lo extrae como si fuera un imán que magnetiza a cualquier objeto metálico al que se aproxima. Esbozábamos que el *Positivismo* de la historiografía de derechas es un presupuesto teórico clave que nunca se abandona: los hechos son los hechos y los datos son los datos. Algo indudable, sin duda, salvo por una ausencia decisiva: esa *ausencia* supone ignorar que los *datos* no se dan nunca en bruto, sino que se inscriben siempre en una problemática teórica que los interpreta de antemano a su manera (y de forma inconsciente/consciente). Los loros parlotean, los datos no. Pero si esto ocurre así respecto a la historiografía de derechas, ¿por qué ocurre lo mismo con la historiografía que se supone marxista? Quizá porque la obsesión cuantitativa en torno a los datos (las estadísticas, las curvas económicas o demográficas, etc.) parece ser la única objetividad plausible para cualquier historia «científica» sea del tipo que sea. Pero hay más: esa historiografía que se pretende marxista no puede olvidar una metodología «cientifista» que se proyecta como una sombra indeleble sobre cualquier «programa histórico» (y aún más hoy, en plena crisis del «fin de la historia», que también se plantea en este libro). Sólo que con ello el marxismo se olvida de aquella clave materialista establecida por Spinoza para cualquier tipo de investigación. Y no me importa volver a repetirlo: que *el concepto de perro no ladra*. Y sin poner en duda (sería absurdo) la importancia necesaria e imprescindible de la anotación de los datos y los he-

chos (sin ellos no habría nada que hacer) el problema se desvía exactamente hacia la «interpretación» de los datos. Los datos, repito, no hablan. Por mucho que se hayan abierto los archivos de la CIA o del KGB. Los hechos no son un material en bloque que cualquier imán (supuestamente neutro y objetivo) sería capaz de magnetizar y –despojándolos de sus velos— revelar su verdad.

La noción clave de que «el concepto de perro no ladra» (o de que el concepto de «círculo» no es circular) implicaría más bien otra cuestión: la aludida diferencia entre «objeto real» y «objeto de conocimiento». Y, en consecuencia, la problemática teórico/histórica en que cada hecho o cada dato se inscribe y desde la que se los interpreta.

De modo que la historiografía marxista, mezclándolo todo, creyó en lo que los derechistas y moscovitas decían: que desde Stalin a Santiago Carrillo, todo aquel mundo habría sido *marxista*. Con lo cual un marxista como yo no hubiera tenido más remedio que marcharse a la Antártida. Y así, a la hora de investigar el estalinismo y el más que borroso mundo ruso, los historiadores marxistas occidentales (y por supuesto casi todo el aparato propagandístico del propio interior soviético) se tragaron el cebo como un pez ingenuo. Y esta es la primera cuestión que este libro pone en duda. Como hemos señalado, no es verdad que el llamado comunismo soviético tuviera en realidad algo que ver con el marxismo. Por una parte porque la palabra maldita, la palabra *comunismo*, no ha existido realmente nunca. En la teoría marxista esa palabra connota la desaparición de las clases privilegiadas. Algo que obviamente jamás se dio en la URSS. Y en segundo lugar porque esa palabra maldita sólo servía para reforzar el frío congelado de un estado que decía diluirse cuanto más se reforzaba (¡el mayor oxímoron de la historia reciente!) y que fue incapaz de crear «una sociedad civil», salvo en el mundo burocrático y militar que hoy domina las mafias rusas. Este libro trata de desbrozar todo ese tristísimo polvo oscuro que, sin embargo, iluminó la vida

desesperanzada de cientos de millones de hombres y mujeres a lo largo de todo el mundo.

Ahora bien: ¿cómo intenta conseguir este libro ese proceso de desbrozar toda la maleza con que el mundo estalinista se recubrió hasta las cabezas nucleares ideológicas que hoy se trafican en el mercado negro internacional? Y de aquí el otro eje insólito de este texto, un eje que se bifurca para complementarse finalmente: primero, nada menos que el concepto crucial de la *Desmitologización* del proletariado; segundo, a partir del concepto no menos crucial de capitalismo de estado, claramente diferenciado de la categoría de capitalismo monopolista de estado. El problema del proletariado en el poder, el problema del desmenuzamiento del aparato burocrático/jurídico del estado ruso (sobre todo a partir de la aparición de la Prokuratura) estos son los ejes que configuran los análisis que Carlos Enríquez del Árbol y Carlos Torregrosa han llevado a cabo a través de sus preguntas.

Si el libro sirve para que algunas de esas preguntas se las plantee el lector, bienvenido sea este libro.

Si el lector no encuentra ninguna pregunta ni respuesta es algo sobre lo que no puedo añadir nada. Yo sí he entrado en este libro y las he encontrado, sin dejarme engañar por ninguna casita de caramelo o de chocolate tal como se nos ha prometido desde el fin de la historia.

Juan Carlos RODRÍGUEZ

PRÓLOGO

Las ideas principales que aquí se exponen fueron presentadas y discutidas públicamente por vez primera en el marco de las actividades de la ADEM [Asociación de Estudios Marxistas] en 1991 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada, aunque por diversos motivos en estos once años nunca se han acogido a la imprenta. Se leerá, pues, como el último *pentimento* de una serie fallida.

Pensando en la comodidad del lector hemos dividido este escrito en cuatro partes solidarias. En la primera planteamos una solución al enigma de las fenecidas formaciones del socialismo real dejando el blanco de seis proposiciones básicas. Todas las explicaciones anteriores nos parecen insatisfactorias (aunque contengan muchos elementos verdaderos) porque no han podido mirar de frente la fuerza histórica que llevó adelante la transformación socialista: el proletariado. Todas esas explicaciones miraron con lupa al partido bolchevique, Lenin o Stalin pero poco al proletariado, no ya como clase explotada y sufriente, sino como clase dominante.

La segunda parte pretende un mínimo dibujo de la relación privilegiada que existe entre fin de la historia, Hegel, el proletariado y el *hombre de acero*. Cuádruple relación tam-

poco entrevista. Partiendo de los presupuestos del primer capítulo es necesario no sólo repudiar el fin de la historia liberal (como han hecho Anderson o Negri y Hardt), sino derruir sus fundamentos sin refugiarse en ilusiones inútiles. Si el proletariado es estatalista en acto al convertirse en clase dominante (lo es potencialmente dentro de las relaciones capitalistas, utilizando términos aristotélicos), la sombra de Hegel, máximo filósofo de lo público y antiliberal se proyecta sobre aquél y Stalin con su política de industrialización y colectivización forzosa demostrará ser el más puro representante de ese proletariado estatalista.

La tercera expone la forma del cautiverio imaginario en el que hemos estado atrapados tras el intento titánico de la revolución de octubre y su devenir extrayendo unos fragmentos de la trágica historia de los años 30 en la URSS en el que quedó incrustado el nombre de Bujarin. Los lectores que hayan visto *El corazón del ángel* tendrán una clave metafórica de nuestra ceguera. «¡Sé quien soy!», se dice obsesivamente. ¿Sabemos quienes éramos? ¿No estábamos atrapados en una mitología del proletariado ni siquiera sospechada? Esta parte ejemplifica la primera y la segunda. Al no «someterse» al marxismo sino «someterlo» (lo que se ha conocido fenoménicamente como escolástica soviética) detuvo el movimiento de transformación en una etapa imprevista, postcapitalista, que conocemos como socialismo real. Si no queremos que esto pueda volver a ocurrir hay que formular una *desmitologización* del proletariado.

La cuarta parte nos sitúa ante el futuro inmediato y sus tareas en esta época de *contrarrevolución permanente* en la que vivimos. Estamos de acuerdo con Jameson en que tenemos necesidad de una comprensión general del capitalismo posmoderno, de sus conexiones y de sus disyunciones, si queremos empezar a abolir este presente implacable. Es ahora cuando la prehisto-

ria humana está en su final. No final de la historia. Final de la prehistoria. Etapa de la lucha mundial por salir del último sistema de explotación humana, el capitalista, sin desconocer el peligro estatalista (producido por la mitología del proletariado) que nos acecha en el proceso de transformación. Si sabemos lo que pasó no estamos condenados a cometer los mismos errores. Son válidas aún esas lejanas —y actuales— palabras póstumas de Marc Bloch: «la incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero sería vano agotarse en comprender el pasado si no se sabe nada del presente». Seguramente a André Glucksmann le parecería este libro un ejemplo más del nihilismo que gobierna nuestra época. Pero nada más alejado de la realidad, tal y como esperamos advierta el lector.

Hemos decidido perpetrar un acto de osadía para facilitar la lectura: compendiar citas y bibliografía. No hay citas ni a la europea ni a la americana. En la bibliografía se encuentran todas las referencias de las citas que aparecen en nuestro texto acompañadas de la indicación de la página o páginas entre corchetes según orden de aparición y libros y artículos no citados explícitamente, pero que también han sido respirados.

Incluimos unos apéndices que nos parecen necesarios para aquel que desee consultarlos o como aclaración de algún concepto que se da por supuesto pero no es pernicioso garabatearlo un poco.

Para hacerse una idea de conjunto del período histórico que tratamos (1918—1938) recomendamos la lectura previa de las veinte páginas que Hobsbawn le dedica en su *Historia del siglo XX*. Pocas veces se puede disfrutar de síntesis tan perfectas y ponderadas.

Sólo nos queda agradecer al conjunto del Departamento de Historia Contemporánea sus facilidades y amabilidad. Ellos

lo saben y podemos permitirnos una elipsis, porque ni a ellos ni a nos nos gustan los excesos.

A Adela Bandevera sus clases particulares de psicoanálisis en París y ¿por qué no?, su exquisita restauración francesa. A Victoriano Alcantud las múltiples y bienhechoras indicaciones y sugerencias procedentes de una agudeza característica y el mantenernos al día durante años de todo lo importante que se publicaba en Francia. A Juan Carlos Ríos, modelo de trabajador decidido, del que nos hemos aprovechado.

A Manolo Valle, Paco Ríos, José Luis Bellón, Manolo Urrutia y José Luis M. Pestaña una defensa inexpugnable de conocimientos.

A Rafael Ávila y Julián García su paciencia con nuestras torpes inquisiciones matemáticas.

A Eduardo y Jorge Enríquez demasiadas cosas, pero ante todo el ánimo en momentos muy solitarios.

Con Alicia Relinque (la mejor sinóloga de España) tenemos deudas casi imposibles de satisfacer. Su bondad corre pareja con su sabiduría.

¿Qué se puede añadir a unas iniciales —JCR— que nos regaló el invento de una geografía vital en la que poder habitar?

Rodrigo Rico y Ángel Collado nos ayudaron a establecer gran parte del texto definitivo. Ni que decir tiene que los errores sólo son imputables a nosotros.

Y la ayuda mágica de una de las pocas hadas madrinas que sobreviven y que responde al seudónimo entre los mortales de Ángela Olalla.

CAPÍTULO I

ESCRUTINIO DE LA PERPLEJIDAD

«No tengo demasiada confianza en el presente y si, sin embargo, no dudo de él, es sólo porque su desesperada situación me llena de esperanza».

K. MARX

Y nuevamente un desconocido se sienta ante mi escritorio.

F. KAFKA

Este ensayo se justifica y se sostiene sobre el principio de que para la recuperación de un horizonte de transformación del capitalismo es imprescindible la comprensión del proceso de establecimiento y devenir de las formaciones del llamado «socialismo real», tanto de las que se derrumbaron como de las que permanecen aún en pie ante un incierto futuro.

Muestra cómo las respuestas, por la naturaleza de la experiencia comunista en este siglo (derrota sobre la que sobrevuelan los cuervos) y, por tanto, las posibilidades de transformación futuras han caído bajo la figura errada de la representación (de la repetición), como una indagación que especula, en el espejo de lo que ella produce, sobre el espectáculo que ella se da a sí misma para verse. Cree en lo que

crea ver: en representaciones, fallando en su esfuerzo por definir las condiciones de la experiencia que ha determinado la historia de este siglo. Y, muestra cómo el efecto de opacidad que esa incompreensión provoca nos ubica teóricamente en un lugar inapropiado para vislumbrar el nuevo siglo que ya habría comenzado tras el 68, según el diagnóstico de Negri.

No se nos oculta que la tarea de un pensamiento que supere las ruinas que nos ha dejado el devenir histórico reciente no puede consistir en mostrar un objeto acabado y luminoso sino en presentarlo ante nosotros tratando de esclarecerlo desde su oscuro origen en esas mismas ruinas.

El colapso del comunismo y el punto muerto ante el que se halla la socialdemocracia han abierto el camino al optimismo de un capitalismo que cree encontrarse sin antagonistas reales. Las teorizaciones de Furet o de Fukuyama son ejemplos de la confianza en que —una vez finalizado el paréntesis socialista— la civilización puede reanudar el camino del capitalismo liberal. Es cierto que en los últimos lustros ha aparecido una gama de propuestas de renovación que va desde Habermas a Elson, de Anderson a Brown, en las que entran en juego la crisis ecológica, la socialización del mercado o la moralidad como factor regulativo. El análisis de esas propuestas es fundamental pero será objeto de otro trabajo específico.

No hay que confundir los problemas de comprensión del socialismo real con los problemas de la «izquierda». No se entiende muy bien cómo el hundimiento del socialismo real podía hacer naufragar al *socialismo* que imaginaba la izquierda occidental cuando desde hacía décadas esta izquierda no había dejado de denunciar la falsedad como *socialismo* del socialismo real. Para el *socialismo ideal* occidental su cruz era no el socialismo real existente sino la formación histórica del mismo. Esto es, la aparición de la salvaje anomalía estalinista.

Aunque sea en forma aforística recordaremos un presupuesto que subyace en nuestro análisis y que es conveniente dejar expuesto desde el comienzo: la historia puede ser explicada racionalmente pero no está hecha totalmente por la razón. El rumbo de la historia no es el de una bola de billar golpeada que recorre una trayectoria determinada sino que se asemeja al camino de las nubes que, ciertamente, discurre según las leyes de la física pero, en igual medida, se ve influenciada o por algo que bien puede ser llamado una reunión de hechos. La física que se correspondería con el materialismo histórico sería la física del caos, la física de los sistemas no lineales; sistemas de los que se conoce cómo empiezan pero no cómo acaban, en los que un hecho ínfimo puede tener consecuencias gigantescas e inesperadas. Esto es lo que Althusser defendió con una de las proposiciones más fundamentales de sus planteamientos que se mantiene en pie: la historia es *un proceso sin sujeto ni fines*.

Así como en los albores de la ciencia moderna era muy frecuente que una suposición incorrecta llevase al descubrimiento de nuevas verdades, en el materialismo histórico no se trata sólo de que los individuos como tales estén necesariamente determinados por motivaciones de índole económica, sino de que, con independencia de los motivos que como individuos tengan, los efectos resultantes de su común actividad difieren de las consecuencias que cada uno por sí preveía.

Las diferencias cualitativas constituyen la riqueza de la historia. Intervienen en el contenido de este movimiento sin finalidad externa y rompen la monotonía cuantitativa del tiempo. La diferencia cualitativa nos impide prever el porvenir con absoluta precisión y, además, la precisión relativa que alcanzamos disminuye de modo discontinuo según se refiera a la etapa próxima del desarrollo o a las siguientes. El tiempo histórico no obedece y no sabe de domingos.

1.1. ARIADNA EXTRAVIADA

La decisión de escribir centrándonos en una cuestión específica busca suturar el límite de un discurso al que se sirve, afrontando el desafío de lo desconocido (lo representado) como no pensado aún, más allá ignorado que no podrá eludir indefinidamente las expediciones que lo cercan. Es esa perplejidad previa la que hace que nos encontremos con esas «confesiones» sobre la peripecia personal y el destino histórico que podemos observar por doquier y que reseñamos con unos pocos ejemplos.

Uno: el desconcierto de un honrado Lucio Magri cuando dice «No he sido ni soy un huérfano o un nostálgico del socialismo real y de la guerra fría. Milité toda mi vida en un partido comunista como el italiano que intentó siempre, en la teoría y en la práctica, una línea autónoma y distinta de la de los países del Este».

Dos: la clarividencia sospechable de Furet: «Tengo una relación biográfica con el tema que trato. «El pasado de una ilusión»: para recuperarlo sólo tengo que volverme hacia aquellos años de mi juventud en que fui comunista, entre 1949 y 1956. La cuestión que hoy intento comprender es inseparable, pues, de mi existencia. Yo viví desde dentro la ilusión cuyo camino trato de remontar hasta una de las épocas en que era la más difundida. ¿Debo lamentarlo en el momento en que escribo su historia? No lo creo. A 40 años de distancia, juzgo mi ceguera de entonces sin indulgencia, pero sin acrimonia».

Tres: la esperanza de Terray. La pregunta «¿hemos perdido nuestra vida?» y el final de su libro en el que late el corazón de Bujarin y se cierra con el poema de Brecht «A los que nacerán después de nosotros».

Se observará cómo la perplejidad de otros análisis provoca concordancias armónicas. Empezamos a enfrentarnos a

sombras, silencios y espectros. Así Max Gallo titulará *Manifeste pour une fin de siècle obscur* (1989) su reflexión sobre la encrucijada fin de siglo: «tu sombra aplastaba, el siglo se acaba, y el comunismo es un fantasma cuya silueta se desvanece al mismo tiempo que tú»; dos años más tarde Alain Badiou escribe *D'un désastre obscur* (1991) y Negri publica *Fin de siglo* (1992). Poco después Jacques Derrida nos ofrece sus *Espectros de Marx* (1995). Y finalmente es esa oscuridad la que hace que Terray nos abra su libro *Le Troisième jour du communisme* (1991) con una cita de Mateo 17-23. «Ils le feront mourir, et le troisième jour il ressuscitera».

Nuestra historia (la historia del movimiento obrero, del movimiento socialista, de la(s) Internacional(es)) nos ha dejado en herencia un vacío, una interrogación sobre la que ya no se pregunta. El enigmático ser que parece ser un objeto, —el más enigmático del extraño universo kafkiano— una promesa de eternidad triste, un objeto que al mismo tiempo no lo es, superficie alucinante, Odradek, aire indescifrable ya que «si bien es verdad que el conjunto parece no tener sentido, sin embargo, a su manera, parece acabado», es decir, compacto, abierto a una cadena de sentidos indescifrables por separado, lugar geométrico de desencuentros, se convierte en metáfora perfecta para un objeto de conocimiento que hasta ahora ha logrado ocultar su lógica interna: la formación social postcapitalista, es decir, la salvaje anomalía estalinista.

1.2. ODRADEK

Sociedad totalitaria, militar-feudal, asiática, burocrática, y/o capitalista de Estado son las principales representaciones simbólicas intentadas. Pero son categorías que ofician de vasos comunicantes, sus nociones se entrecruzan, se permeabilizan,

circulan demasiado arbitrariamente por un mapa sin cotas. Tanto en *Teoría de las formaciones sociales postcapitalistas* como en los Seminarios de la ADEM hemos tenido ocasión de extendernos sobre los debates acerca del carácter del llamado socialismo real. Se trata de una cuestión en la que historia, economía y sociología mezclan sus perspectivas: modo de producción, plan, ley del valor, cálculo económico, propiedad/posesión, estructura de clases, burocracia, etc. Para introducir al lector nuevo o recordar al veterano nos hemos inclinado por exponer la problemática rememorando la eclosión de publicaciones que tienen lugar durante la transición española y en las que continuamente aparecen referencias al debate que nos ocupa. La mayoría desaparecieron, pocas sobreviven y alguna intenta revivir: *Zona Abierta*, *Negaciones*, *El Viejo Topo*, *Mientras Tanto*, *Sistema*, *El Cáرابo*, la edición española de *Monthly Review*, etc.

El debate sobre la situación social de la URSS se remonta a los años posteriores a su guerra civil (1918-1920) y se prolongará hasta el estrangulamiento estalinista. Desde los años treinta a los sesenta se suceden algunas obras que llaman la atención sobre las «deformaciones» que vive el estado socialista o la aparición de una nueva clase explotadora. De Trotsky a Djilas; el despotismo asiático y la polémica orientalista abierta por Wittfogel, el burocratismo (Rizzi, Burnhan), la nomenklatura de Voslensky, etc. Desde los sesenta hasta los ochenta la expansión editorial producirá textos históricos que darán a conocer de una manera sistemática por primera vez las aproximaciones a las transformaciones que estaba sufriendo la URSS. Socialdemocracia, leninismo, consejismo etc. Allí mezclados con estos textos encontramos las señas de la controversia.

Respetando el marco cronológico del tardofranquismo y la transición, son los acontecimientos de Checoslovaquia los

que reanudan la polémica con nuevas formas y viejos argumentos, pero también aparecen nuevas perspectivas. Se puede tomar el artículo de Sweezy, «*Checoslovaquia, capitalismo o socialismo*» en la *Monthly Review* como recomienzo de una polémica que tendrá a fines de 1977 en el encuentro de Venecia un resumen clarificador de los términos del debate. Diversas revistas reprodujeron ponencias significativas antes que se recogieran en un volumen (*Poder y Oposición en las sociedades postrevolucionarias*) 25 intervenciones diferentes. Hay una variedad de elementos que considerar en una valoración del debate, pero hay uno que no se puede perder de vista: se trata evidentemente de la ruptura chino-soviética prácticamente consumada en 1963 y la revolución cultural maoísta emprendida poco más tarde y en pleno desenvolvimiento cuando se produce la invasión de Checoslovaquia. Los politólogos chinos hicieron hincapié en el revisionismo soviético, pero ¿qué era el revisionismo soviético? La crítica china en el poder en ese momento lo consideró una adulteración de la ortodoxia doctrinal marxista-leninista. Este dato era suficiente para explicar la restauración del capitalismo en la URSS. Se trataba de una pura exégesis de textos. El sofocamiento de la primavera de Praga quedaba así explicado como un movimiento en el juego de las intervenciones interimperialistas. (Rodrigo Rico nos llamó la atención sobre un libro de D.S. Zagoria que recoge una rica cosecha de la confrontación).

En España el debate adquiere fuerza por la descomposición previsible del franquismo y las expectativas que la Transición ofrecía para la izquierda de intentar el «paso al socialismo», incluyendo en aquellas fechas al propio PSOE.

Ordenemos pues la controversia sin que sea ahora necesario ni un rigor cronológico absoluto ni un análisis detallado de la misma, de la siguiente manera:

Línea 1. La URSS como capitalismo restaurado. La re-presentan de una manera más relevante los trabajos de Charles Bettelheim, Bernard Chavance o Alain Badiou, para no citar las diferentes publicaciones de las organizaciones maoistas que en nuestro país tuvieron un desarrollo importante. Podemos encontrar formulaciones parecidas por ejemplo en el trabajo conjunto publicado en el núm. 5 de *El Cá-rabo*. Los elementos centrales de esta interpretación consisten en afirmar: a) la restauración del capitalismo en la URSS; b) la existencia de una «burguesía de estado» dominante y explotadora; y c) la agresividad de este imperialismo, máximo peligro para la paz mundial.

Línea 2. La URSS como un socialismo o un estado obrero con deformaciones burocráticas. Trotsky, Deutscher, Mandel, etc.

Línea 3. La URSS es el socialismo realizado. Es la versión estalinista ejemplificada en todo el aparato teórico y propagandístico de la «ortodoxia».

Línea 4. Se trata de la interpretación del «nuevo modo de producción». Agrupa a una serie de estudiosos que van de Samir Amin (de lejos, el teórico más interesante), a Fioravanti. En España esta interpretación fue sostenida por Beramendi, Ariel del Val y Gomáriz entre otros. Para un resumen podemos tomar este texto de Gomáriz: «... nuestra hipótesis de trabajo es que estamos ante un modo de producción específico, históricamente determinado y diferente al modo de producción capitalista, el cual, sin embargo, sería aparentemente de transición por cuanto contiene determinados elementos del modo de producción capitalista. Pero tampoco se trata del modo de producción correspondiente a la transición socialista, aunque tendría elementos de éste». Por su parte, Beramendi lo plantea así: «En 1973, Eduardo Fioravanti y yo nos opusi-

mos en *Miseria de la Economía* a esta interpretación [se refiere a la de la IV Internacional cuya máxima figura era Mandel] y tras hacer un análisis, inevitablemente superficial dado el carácter del libro, afirmábamos que las llamadas sociedades «socialistas» eran en realidad formaciones dominadas por un capitalismo de Estado y que la naturaleza de su aparato estatal dejaba traslucir a las claras, si se observaba con una mirada medianamente marxista, la existencia de una clase dominante de nuevo tipo. A nuestro juicio, había nacido, al socaire de revoluciones de ideología y dirección marxista-leninista realizadas en países en transición al capitalismo, nada más y nada menos, que un nuevo modo de producción, ni capitalista convencional ni socialista. Por supuesto no estábamos en condiciones de estudiar adecuadamente ese modo de producción —no previsto por el materialismo histórico— pero sí de detectar su presencia. Señalamos también que se basaba en nuevas relaciones productivas de explotación de los trabajadores que, por un lado, hacían crecer considerablemente las fuerzas productivas de esos países y, por otro, daban lugar a la apropiación colectiva de la plusvalía total por una nueva clase dominante».

La mayoría de los que sustentan este análisis siguen a Samir Amín que en un intento de prever el desarrollo inmediato del capitalismo, en lo que llama sus dos perspectivas A y B, describe a la URSS como un subimperialismo que tendría las siguientes características: «a) Tiene un modo de producción específico que no puede reducirse al modo de producción capitalista; b) tiene vocación mundial, sobre todo militar; c) mantiene relaciones particulares con su zona de influencia en Europa Oriental».

Este planteamiento del nuevo modo de producción y de las nuevas clases explotadoras presenta unos perfiles muy con-

fusos. Así Ariel del Val: «en el caso del estalinismo esta integración se produce directamente, sin intermediarios, y en este sentido hay «perfeccionamiento» de la explotación y del modo de extracción de la plusvalía sobre las otras formas: capitalismo liberal, New Deal, fascismo. Toda la complejidad del nuevo estado, en el estalinismo, reside precisamente en esto: en su simplicidad. La forma histórica de dependencia y explotación se ha depurado, puesto que el proletariado trabaja directamente para el Estado, sin ninguna clase intermedia que se interponga entre él y el Estado... No hay por tanto intermediario, los ocupantes del Estado pueden recibir directamente los frutos de la integración proletaria y por mucho que en su origen fueren ellos proletarios, o dijese y creyese representar al proletariado, ahora ya son simplemente los beneficiarios del nuevo Estado, es decir, una clase que explota a otra desde la instancia estatal». Y por consiguiente: «lo que está en crisis es la utilización del marxismo como ideología legitimadora de una forma histórica de Estado, surgido a partir de la revolución de 1917, mediante el cual se ha logrado la integración directa del proletariado como fuerza productiva en dicho aparato estatal, con vistas a la extracción de la plusvalía. Esto ha provocado el surgimiento de una clase social que mediante el Estado, directamente y sin intermediarios, se beneficia de la distribución del producto social, tarea que ejecuta ella misma atribuyéndose el excedente».

La posición de Sweezy como veremos tampoco es más clara: «En lo que se refiere a la URSS, yo sería partidario de considerarla como una nueva forma de sociedad de explotación de clase, que puede retroceder hacia el capitalismo, pero cuyas leyes de movimiento son todavía mal comprendidas». O en polémica con Chavance: «coincidimos en lo que yo considero, el aspecto más importante, tanto a nivel teórico como

práctico, a saber, que la URSS es una sociedad explotadora de clase. Pero él desea ir más allá y demostrar que también es una sociedad capitalista. Y no creo que lo haya conseguido». Y finalmente un poco más adelante: «Solo añadiré que lo que yo considero chocantes defectos de los argumentos que como el de Chavance, intentan demostrar que la Unión Soviética, es una sociedad capitalista, me predisponen fuertemente a rechazar esta concepción y a creer que es preciso buscar la verdad por otros caminos».

Si examinamos las cuatro posiciones con cuidado observaremos que en realidad se reducen a dos básicas. Se trataría por un lado de formaciones sociales socialistas («degeneradas» o no, burocracia como nueva clase dominante o «burguesía de estado» o burocracia que no se ha convertido en una nueva clase); y por otro del retroceso de estas sociedades al capitalismo (o el desvío hacia una «nueva sociedad» que no se sabe definir bien y que agrupa elementos heteróclitos sin una organización coherente). Como podemos observar en el debate de hace veinticinco años que desempolvamos ahora había una cosa clara: que nada estaba claro y que existía una profunda disparidad de criterios o mejor, abierto antagonismo. La polémica continuó más apagada ya como podemos seguir en revistas que lograron mantenerse como *Sistema*, *Mientras Tanto* o *Zona Abierta*, durante los 80.

Y al final de esa década ocurrió la implosión del socialismo real que acabará con el golpe de agosto de 1991. Pero el carácter de esas sociedades permanecía en una confusa oscuridad. La controversia sobre el carácter de clase de la URSS continuó a lo largo de los noventa. Y como no se trata en este momento de realizar un análisis exhaustivo de las polémicas o explicaciones indicaremos tan sólo las que consideramos más relevantes. Por un lado el debate dentro de la corriente

trotskista, básicamente la confrontación Tony Cliff-Ted Grant; por otro el intento de explicación de Manuel Castells en el tercer volumen de *La era de la información*; en tercer lugar el conjunto de colaboraciones en el número de *Actuel Marx Confrontation* aparecido en 1997 con el título *URSS et Russie (Rupture historique et continuité économique)*; y por último la crepuscular conceptualización de Mandel en *El poder y el dinero*.

Empezaremos con la gran figura teórica de Mandel que cierra especialmente con ese libro sus aportaciones a la teoría marxista en relación al enigma de la naturaleza social de los regímenes socialistas que se encontraban en su agonía en ese momento. Lo primero que llama la atención de la edición española de 1994 (la original inglesa es de 1992 y no hemos podido consultarla) es un cierto contraste entre el optimismo sobre las posibilidades de un desenlace favorable de la crisis para el movimiento obrero que se percibe al final del libro: («si la revolución política logra todas estas salvaguardas, habrá asegurado, sin duda, un nuevo orden social contra la reinstauración del capitalismo»), con el mayor pesimismo en la introducción tal y como se desprende de consideraciones como ésta: («tenemos que admitir que los marxistas revolucionarios subestimaron gravemente los efectos desastrosos a largo plazo del stalinismo y la dictadura burocrática en el nivel medio de la conciencia social. El balance que la gran mayoría de los trabajadores de estos países sacan de su experiencia es que la dictadura burocrática los defraudó por completo en sus aspiraciones de un mejor nivel de vida y de libertad. Como durante décadas de adoctrinamiento stalinista —apoyado por la ofensiva ideológica de la burguesía— se les dijo que estos regímenes burocráticos eran socialistas, la bancarrota del stalinismo apareció ante sus ojos como la banca-

rrota del comunismo, del marxismo e incluso del socialismo *tout court*»).

El optimismo de la voluntad al no medirse con el pesimismo de la inteligencia se convierte en una confusión continúa de deseo y realidad y cuando hacemos un repaso a los escritos del *trotkismo* siempre hallamos la suposición de que los acontecimientos venideros traerán el final del estalinismo, el triunfo de las ideas del revolucionario asesinado o la crisis final del capitalismo. Ese optimismo debería resquebrajarse un poco cuando la clase obrera, desmoronada la burocracia, en vez de seguir la bandera de Lev Davidovich Bronstein y abrazar un socialismo autogestionario, «se dejó» desollar por un capitalismo salvaje y mafioso. Y podrían preguntarse si prefieren también esa salida, por ejemplo, para la República Popular China. Deng, sin embargo, no hizo caso de las lecciones de un «topo» capitalista (consciente o inconsciente), llamado Gorbachov. Otra cosa distinta es evaluar las perspectivas de la gran NEP en la que está embarcada la sociedad china. ¿Podemos imaginar cuán distinta sería la situación mundial hoy si la URSS estuviese en unas circunstancias parecidas a las de China? Pero dejemos esto. Resulta algo irónico ver que Yeltsin aparece en el libro de Mandel como apoyo para relatar los privilegios de los que gozaba la nomenklatura. Pero independientemente de estas cuestiones el texto de Mandel es tal vez el más serio intento por pensar el carácter de esa burocracia usurpadora del régimen soviético. Desde luego en lo que sí lleva razón es en la consideración de que los acontecimientos del Este europeo echaron a la basura todas las teorías sobre el «totalitarismo» de las sociedades del «socialismo real» en tanto que no podían ser derrumbadas desde su interior porque tenían una capacidad de reproducción indefinida, caso del último Castoriadis. El libro de Mandel defiende las tesis de *La revo-*

lución traicionada de las diversas teorías que hemos visto resumidas en las revistas del tardofranquismo, con un análisis del fenómeno burocrático que abarca su génesis, el fetichismo organizativo, los privilegios, el trabajo, el poder, el control, la administración y autoadministración con calas sucesivas en la historia soviética, en las teorizaciones de la ideología liberal, etc.

El caso de Castells es diferente porque no entra (al igual que Arrighi y otros) en la discusión sobre la naturaleza de la URSS ya que la acepta como socialismo real o, como prefiere denominarla, *estatismo industrial*. El misterio para Castells no es su carácter de clase sino su colapso: «El derrumbamiento repentino de la Unión Soviética y, con él, la desaparición del movimiento comunista internacional plantean un enigma histórico: ¿por qué, en los años ochenta, los dirigentes soviéticos sintieron la urgencia de embarcarse en un proceso de reestructuración tan radical que acabó conduciendo a la desintegración del Estado soviético?». Y unas páginas más adelante: «¿Cómo pudo, a finales de los años 80, un partido tan veterano y astuto, curtido en batallas interminables de reforma controlada, perder el control político hasta el punto de tener que recurrir a un golpe desesperado y apresurado que acabó precipitando la desaparición del sistema?».

La hipótesis de Castells reside en la incapacidad estructural del estatismo soviético de asegurar la transición a la sociedad de la información, la incapacidad de asegurar la transición al nuevo paradigma informacional paralelamente al proceso que estaba teniendo lugar en el resto del mundo. Y ello es así porque —según Castells— el capitalismo se orienta hacia la maximización de beneficios mientras el estatismo lo hace hacia la maximización de poder.

Tras un recorrido por los datos fundamentales de la planificación soviética, el análisis conduce a Castells a la idea

de que las hazañas innegables de la URSS provocaron sin embargo el resultado de deformar la economía para siempre.

El modelo soviético de crecimiento era típico de una economía industrial primitiva. «Su tasa de crecimiento era función del volumen de la inversión y la productividad de la mano de obra, mientras que el cambio tecnológico desempeñaba un papel secundario, con lo que se inducía potencialmente rendimientos decrecientes cuando se agotaba el suministro de recursos». (Son interesantes y valientes ciertas apreciaciones que en desarrollo de su análisis Castells deja al paso. Tal como ésta: «La Unión Soviética es un caso único de dominio nacional en el que había discriminación inversa en la cuota regional de inversión y recursos, con Rusia distribuyendo a las demás repúblicas muchos más recursos de los que obtenía de ellas». O las referentes a las características del federalismo soviético).

Las debilidades del sistema de planificación, por ejemplo, el sistema contable, presentaba obstáculos fundamentales para la innovación y los lazos sinérgicos entre producción e investigación. Falta de ajuste entre oferta y demanda, escasez, economía sumergida, vulnerabilidad de la estructura del comercio exterior, gasto de defensa, etc., son algunos de los elementos a tener en cuenta para concluir que fue el sistema y no las personas ni la falta de recursos lo que socavó sus cimientos, «provocando un retraso tecnológico justamente en el momento crítico del cambio de un importante paradigma en el resto del mundo». Porque, señala Castells: «hasta comienzos de los años sesenta no hay pruebas de un rezagamiento sustancial soviético en los principales campos tecnológicos, con la excepción notable de las ciencias biológicas, devastadas por el lisenkismo». Castells selecciona indicadores como el diseño de ordenadores o la programación.

A modo de resumen: «el estatismo soviético se enfrentó a una tarea especialmente difícil al gestionar su relación con la economía y la sociedad en el contexto histórico de la transición al informacionalismo».

No obstante, sobre la honesta conclusión final de Castells planea la interrogación aparcada desde el principio. Veamos: «Pese a estas fundamentales contradicciones estructurales, el estatismo soviético no se derrumbó bajo el asalto de movimientos sociales nacidos de estas contradicciones. Una importante contribución de la experiencia soviética a la teoría general del cambio social es que, en ciertas condiciones, los sistemas sociales pueden desaparecer como consecuencia de sus propias contradicciones sin ser debilitados decisivamente por los actores sociales movilizados de forma consciente».

Internarse en el libro de Ted Grant significa invitarse a una vieja ceremonia que se practica en el movimiento trotskista de ajuste de cuentas ideológico en un ambiente enrarecido. Es curioso en un libro de casi seiscientas páginas las casi nulas referencias a una bibliografía abundantísima y de calidad sobre la historia de la sociedad soviética, en la que por no aparecer, no aparece en el texto más que una referencia indirecta a E. Mandel (aunque sí aparezca en la bibliografía con dos entradas) que ya había publicado la obra que acabamos de comentar y a la que ni se cita. La controversia es una y otra vez con tres o cuatro autores únicamente: Tony Cliff, Brinns, Harman, y por supuesto Rizzi, Burnham y Shachtman. Esto no significa que el libro carezca de valor o que no ofrezca una panorámica de la evolución de la URSS que hay que tener en cuenta. Tres anotaciones hay que entresacar aquí. Por una parte, la crítica sistemática a la que somete la obra de Cliff (nosotros hemos manejado la última edición de *State capitalism in Russia* con prólogo del propio Cliff

de julio de 1996, pero la conceptualización de este autor se remonta a 1948), sostenedor de una versión teórica de capitalismo de Estado (que identifica con el estalinismo) y que se caracterizaría por: a) ser una nueva y más alta etapa de capitalismo, después de que a partir de 1928 sustituyera al Estado obrero deformado; b) que la burocracia estalinista es una nueva clase dominante capitalista; c) que el fenómeno del capitalismo de Estado no se circunscribe a la URSS sino que estaría extendido por todos los continentes. Es evidente que estas cuestiones se anudan a toda una serie de problemas que desde la categorización del período de transición al de la ley del valor se discuten ampliamente en el libro. Más aún: todo este conjunto queda enhebrado en la consideración central heredada de Trotsky del bonapartismo proletario. Elegimos este párrafo como veredicto de Grant: «Lo que sorprende de la teoría del capitalismo de Estado en todas sus variantes es su carácter completamente arbitrario. Lejos de resolver nada, nos lleva a una nueva maraña de contradicciones. La explicación de Trotsky del estalinismo como un Estado obrero deformado, una forma de bonapartismo proletario, mucho más simple y completamente de acuerdo con la teoría marxista, se corresponde con todo lo que hemos visto en la URSS desde la muerte de Lenin hasta la caída del muro de Berlín».

Alcanzamos así el cuarto ejemplo que hemos elegido: *Actuel Marx*. El volumen citado contiene nueve colaboraciones pero de ellas vamos a fijarnos especialmente en la de Jacques Sapir, titulada «*Le débat sur la nature de l'URSS (Lecture rétrospective d'un débat qui ne fut pas sans conséquences)*». El director de estudios de economía de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales realiza en su ensayo un elegante resumen del debate sobre la naturaleza de la URSS. En su disección plantea que la alteridad radical (real

o supuesta) del sistema soviético se puede declinar positiva o negativamente, esto es, lo que llama *l'autre positif* y *l'autre négatif*. Pero paradójicamente la diferencia entre el prosovietismo más inflamado y el más rabioso antisovietismo no es más que formal porque uno y otro suponen la certeza de la alteridad radical entre el sovietismo y el capitalismo. *L'autre positif* abarcaría desde la mayoría de los partidos comunistas hasta el trotskismo. *L'autre négatif* dibujaría un espacio circundado por todos los abanderados de la noción de *totalitarismo* (de B. Moore o H. Arendt a Besançon o Castoriadis) a los disidentes de la propia Europa del este (R. Bahro, por ejemplo) y a aquellos trotskistas que dejaron de serlo a fines de los treinta como ya señalamos anteriormente. Sapir, en referencia a Cliff argumenta que mantener la idea de una centralización absoluta del capital a través de la propiedad del Estado no es compatible con la definición del sistema soviético como capitalista.

Sapir presenta en su ensayo un cuadrante donde trata de situar geográficamente las diferentes explicaciones sobre la naturaleza social del sistema soviético. Es un modo válido y tal vez fructífero. Pero ¿aporta novedades sobre la vetusta discusión? En general podemos decir que no hay hallazgos reseñables. Por otro lado la pregunta que nos interesa ahora es saber dónde se ubica Sapir. Pues en la tradición que pone el acento sobre la naturaleza capitalista de la URSS; en el capitalismo de Estado. Como señala otro de los colaboradores del volumen, Ramine Motamed-Nejad (*Salariat, rapports marchands et transitions en Russie: une approche structurale*), en una corriente que tendría como representantes de más relevancia a Cliff, Bordiga, Bettelheim y Chavance. Ahora bien, Sapir considera al capitalismo de Estado como un paradigma en progreso que iría por una parte superando las incoheren-

cias de sus primeras formulaciones (caso de la de Cliff) y por otra arrumbando el resto de las construcciones teóricas existentes. Y aquí Sapir realiza un audaz adelantamiento en línea continua pretendiendo que el desplome de la URSS ha cogido a contrapié tanto a los partidarios del discurso soviético *en positivo* como *en negativo*, zarandeando sobre todo a la tradición trotskista. Es una muy hábil prestidigitación para desviar la atención sobre los efectos que tal desplome ocasiona precisamente a las teorías del capitalismo de Estado. Lo veremos un poco más abajo en relación a Bettelheim. Una cita delatora nos indicará el diseño conceptual de Sapir: «En effet, les thèses modernes du Capitalisme d'Etat ont su prévoir la crise soviétique, ont identifié les questions monétaires et de l'évolution du rapport salarial comme les questions clés du processus de transition, ont montré que le problème principal se poserait moins dans la privatisation que dans la restructuration générale des droits de propriété, et en particulier de leur niveau de dureté». Magnífico círculo vicioso oculto que bajo un manto economicista deja en la penumbra lo que es, como vimos a propósito de Cliff, el problema central: la salvaje anomalía estalinista.

Dejaremos constancia para abandonar este apartado, el interés que para nosotros tiene el citado ensayo de Raminé Motamed-Nejad en un punto estratégico como es el significado estructural de la planificación que concuerda con nuestra investigación histórica. Es muy curioso que denomine como *l'ordre politique* lo que hace posible la constitución a partir de los años 30 del sistema económico soviético. Lo que ocurre es que ese *orden político* no vive del aire; tiene un nutriente terrestre eficaz: la política proletaria estalinista.

1.3. EDIPO Y EL PROLETARIADO

Pero si queremos dejar de escrutar los signos de la derrota y sus hechos taciturnos tenemos que afrontar la pulsión edipiana hasta el final. Es decir, la ligazón entre Edipo y el saber. Porque Edipo es por excelencia quien no sabe, quien no sabe lo que hace, quien no sabe que está cumpliendo el destino del oráculo. Pero al mismo tiempo Edipo es quien exige saber y exige saber hasta el horror, aceptando el saber que adquiere, creyéndolo hasta quitarse la venda de los ojos. Arrancándose los.

¡Qué terrible saber, Tiresias, cuando nada aprovecha al que sabe!

¿De dónde viene la ignorancia? Sabemos que el inconsciente es un saber y no saber al mismo tiempo. Es un saber que no se sabe. Tenemos que saber de nuestro inconsciente. De ese del que no queremos saber nada. Y bien, desde que adoptamos una posición de clase distinta para afrontar la historia ¿no es el proletariado nuestro inconsciente? ¡El proletariado como Edipo!

Perry Anderson, en el libro *Los fines de la historia* (anterior a su 'abdicación') absolutamente imprescindible como puesta en limpio del estado de la cuestión, lo ha señalado impecablemente: «Todo intento de reformular el proyecto socialista, cualquiera que sea su dirección particular, no puede esperar ser viable si no presenta una elaboración de la experiencia histórica de la Segunda y la Tercera Internacionales. Los meros repudios resultan hoy en día tan inútiles como lo fueron las formas devocionales en el pasado. Cualquier cultura de la izquierda que trate de empezar otra vez ex nihilo o de refugiarse en los principios de 1789 (o 1776) será un fracaso».

Nuestro ensayo está despojado obligadamente de muchos desarrollos que son precisos para apoyar sus propuestas. Una visión más amplia se encuentra en la ya citada *Teoría de las formaciones sociales postcapitalistas*.

Este escrito no tendría sentido si sólo se tratase de repetir análisis o propuestas ya hechas en otros lugares. Por tanto adelantaremos abruptamente resultados obtenidos a través de nuestra elucidación teórica e histórica.

La diferencia de nuestro planteamiento creemos que es evidente no sólo respecto de las explicaciones contemporáneas a la época estalinista (Rizzi, Djilas, etc.) sino de investigaciones de los años cincuenta hasta los ochenta (de Carr a Nove, de Elleinstein a Ferro, de Lewin o Atkinson a Sapir) cuyo punto máximo es Bettelheim y que han variado muy poco hasta hoy. Repitémonos pero matizando algo más. En efecto, como hemos visto más arriba en relación a las publicaciones durante la transición española, en los años setenta un planteamiento teórico ambicioso defendido por Charles Bettelheim sostenía que las formaciones del «socialismo real», empezando por la URSS, habían regresado al capitalismo; allí se había producido una contrarrevolución burguesa. Un impresionante trabajo y dos gruesos volúmenes trataban de demostrarlo. La refutación absoluta de su teoría por los acontecimientos históricos, que demostraron las inmensas dificultades para implantar allí una economía capitalista, nos hicieron preguntarnos de nuevo, tras el golpe de agosto de 1991, por la naturaleza de esas sociedades. Una interrogación que recaía doblemente sobre el carácter de esa naturaleza y sobre el error que podía aquejar al esquema marxista de «evolución de la historia».

Bettelheim continuó su trabajo publicando unos años más tarde dos volúmenes que abarcaban el período 1930-

1941. Pero esta etapa está marcada por una revisión profunda de sus propuestas iniciales aunque el resultado no cambia sino que se agudiza: el estalinismo se presentará ahora como una forma extrema de capitalismo. Así leemos en *Les dominés*: «Le concept de “révolution capitaliste” qui est formulé ici est à distinguer du concept traditionnel de “révolution bourgeoise”»; para finalmente concluir que: «Ainsi à travers un processus complexe et heurté, l’insurrection d’Octobre ouvre la voie à deux révolutions successives: celle qui s’oriente vers un capitalisme d’Etat composant avec la paysannerie; puis —à partir de 1929— celle qui jette les bases —au nom du socialisme et sous la direction du parti bolchevik— d’une forme extrême de capitalisme». Más aún, en *L’industrialisation...* cuando decía que: «A travers l’industrialisation stalinienne, se développe une forme sociale originale ayant sa propre structure politique et sa propre idéologie», era para concluir: «En réalité, à travers l’industrialisation... on voit surgir un capitalisme de type particulier, ce que j’appelle un capitalisme de parti». Pero siempre flota una pregunta incómoda: ¿cómo es posible que dos hermanos (del este y el oeste) no se reconozcan conviviendo durante tanto tiempo)?

Si la sociedad soviética no era capitalista (verdad histórica demostrada por los hechos) y tampoco era socialista según Bettelheim, entonces, ¿qué era? Un tipo de perplejidad como la producida por los grabados de Escher que nos obligan a adoptar un supuesto inicial que no se puede mantener al intentar seguir adelante con él. Comprobamos aquella aseveración de Peirce de que solo la irritación de la duda está en condiciones de estimular la acción del pensamiento.

El comunismo murió por primera vez al ser ejecutada la clase obrera en abierta insurrección en las paredes, en las ca-

lles del París de 1871, tras las semanas en que había pretendido «tomar los cielos por asalto». Hombres desarmados, mujeres y niños abatidos por las ametralladoras cuando los fusiles de retrocarga no mataban lo bastante deprisa. El Muro de los Federados del cementerio de Père Lachaise fue el último testigo del destino de los vencidos. ¿Hay que añadir que agonizaba la primavera?

Murió por segunda vez traicionado por la II Internacional en el verano de 1914 y durante los preliminares de la Primera Guerra mundial. Ahora morirían por millones. Hombres de todas las clases y de todos los países. Fue una segunda ejecución mucho más efectiva e internacional. El capital había logrado darle la vuelta a la sentencia final del *Manifiesto Comunista*.

La tercera muerte del comunismo nos ha sumido en un oscuro espejismo. En primer lugar porque si las dos muertes primeras no encierran grandes secretos no ocurre igual con la tercera. Esta última muerte no se produce en el derribo del muro de Berlín o en los acontecimientos de agosto de 1991 en la URSS (muerte por liquidación) como estamos acostumbrados a simbolizar a consecuencia de las representaciones extendidas a partir de los análisis políticos e históricos sobre el socialismo real. La perestroika no había dinamitado por tercera vez la «utopía» comunista. He aquí el nudo imaginario al que la teoría no ha podido escapar. ¿Cómo una política (perestroika-glasnost) que pretendía dirigir hacia el socialismo, iba sin embargo a conducir de la revolución a la restauración capitalista (ahora sí)?

La diferencia que moldea claramente los contornos es que la primera muerte aconteció tras un corto e intenso parto. La muerte joven y la vida breve del comunismo. La segunda fue más la puñalada a una esperanzada promesa. La tercera ocu-

rrió tras una dilatada y amplia experiencia del proletariado en el poder. Experiencia nada idílica. Ya advirtió Trotsky que no se podía entrar en el socialismo (en aquellas condiciones) bailando claqué en un suelo encerado.

Cuando miramos la desintegración de la URSS lo que se ofrece es la incapacidad de entender su propia historia, concretamente, comprobamos que la incapacidad del hombre de Stavropol (Gorbachov) de entender la liquidación de la NEP (o Nueva Política Económica impulsada por Lenin tras el período del comunismo de guerra) a finales de los años veinte provocó su propio voluntarismo sin concepto y ello sin olvidar que tampoco podía ilustrarse en Occidente porque la pannotia de construcciones imaginarias contradictorias no podía ayudarle. Un inesperado Necker. (Es sorprendente la ingenua confianza que Guattari/Negri, o Barcellona, entre otros, depositaron sobre las reformas gorbachovianas).

Pero no queremos hacer una historia ni de muertes (cosa distinta de muertos: la historia, la prehistoria de la humanidad es una historia de violencia y de muertos), ni de fantasmas, ni de resurrecciones, que nos parece invadida de retórica impotente aunque sea bienintencionada. Conviene recordar a Montaigne, que decía que no vale la pena perder el tiempo aprendiendo a morir porque es un trance que dura poco y no tiene consecuencias posteriores para quien muere. La materia de este ensayo es mostrar que la larga convalecencia de la idea comunista, enredada en las sucesivas imágenes psicóticas que ha engendrado su intento descomunal de ruptura iniciado en octubre de 1917, puede acabarse si es capaz de mirar de frente el objeto real que sistemáticamente ha desconocido.

1.4. SEIS PROPOSICIONES

Plantaremos seis proposiciones (dos postulados, un lema, un teorema y dos corolarios) en relación al proletariado como objeto clave para comprender nuestra historia.

Primera proposición: (postulado) *el proletariado es la única clase universal de la historia.*

Segunda proposición: (postulado) *la burguesía no puede existir sin el proletariado, el proletariado sí puede existir sin la burguesía.* (Obviamente la forclusión del materialismo histórico a la unidad de los contrarios de la dialéctica hegeliana. Es uno de los supuestos fundamentales sobre los que descansa la tesis de doctorado *Teoría de las formaciones sociales postcapitalistas*. (El reexamen de la relación entre la dialéctica marxista y hegeliana es una de las cuestiones centrales de la reflexión althusseriana, más precisamente aún: la extrañeza entre la contradicción hegeliana y marxista. Juan Carlos Rodríguez ha contado con este supuesto en su esencial libro sobre la obra de Brecht, contenido en *Brecht, siglo XX*, para diferenciar la dialéctica hegeliana de la brechtiana). [Véase más adelante el apartado *Espíritu objetivo y proletariado*].

Tercera proposición: (lema) *la «sustancia» objetiva del proletariado es el Estado.*

Cuarta proposición: (teorema) *si se «somete» el marxismo al proletariado en el poder tenemos el estalinismo, si el proletariado se «somete» al marxismo tenemos el leninismo y, por tanto, la posibilidad real del comunismo.*

Quinta proposición: (corolario) *históricamente lo que se produjo fue la primera condicional de la proposición cuarta, esto es, el sometimiento del marxismo al proletariado en el poder. El resultado es un tipo de formación social que noso-*

tros hemos denominado estalinismo= capitalismo de estado + Estado hegeliano.

Sexta proposición: (colorario) *el capitalismo de estado en estas condiciones tiene una propiedad esencial que ha despistado hasta ahora a casi todos los que se han acercado a su estructura: que ya no es capitalismo.*

En alguna ocasión se nos ha preguntado por las tesis de Negri en *Las verdades nómadas* en relación a las que acaban de ser expuestas. Sin entrar en detalles debemos dejar sentado que, a) nuestras seis proposiciones articuladas se refieren al proletariado en el proceso revolucionario soviético mientras que las de Negri son hipótesis para una nueva definición de la subjetividad proletaria en las condiciones actuales del capitalismo, y b) la tesis 17 de Negri sobre el poder constituyente roza nuestra problemática que implica la construcción histórica no sólo en los planes quinquenales sino en la misma Constitución de 1936, tal y como veremos más adelante. Es obvio que damos por supuesta toda la bibliografía básica sobre la formación e historia de la clase obrera. Específicamente sólo citaremos el libro de E. Balibar *Cinco ensayos de materialismo histórico* y el muy instructivo capítulo cuarto de la sección segunda del libro de G. Albiac, *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, como ejemplo de aguda meditación sobre el proletariado ¡a fines de los setenta! Del citado libro de Balibar es absolutamente imprescindible el capítulo titulado «Plusvalía y clases sociales» para no extrañarse sobre el plinto de las seis proposiciones que acabamos de exponer. De este capítulo podríamos extraer algunas tesis que anteceden a las nuestras. Por ejemplo:

- a) «El análisis marxista de las clases es una explicación del proceso permanente de su división y de sus formas sucesivas».

- b) «El análisis marxista de las clases pone en evidencia su esencial *asimetría* en el interior mismo de la relación que las une, es decir, o pone».
- c) «El “proletariado en sí” no existe», etc.

Tomaremos como base el binomio *capitalismo de estado* + *Estado hegeliano*¹. La infraestructura sobre la que se puede comprender este binomio se muestra mirando la fuerza histórica única que puede aniquilar el interés particular y llevar hasta sus últimas consecuencias el interés general: el proletariado. Que sepamos nadie ha ensayado el análisis del estalinismo sobre esta realidad. Era probablemente más cómodo, menos lacerante, cargar las responsabilidades a la burocracia, a una nueva clase explotadora, a una burguesía de Estado, etc. etc. Y una precisión es aquí necesaria. El que primero y sistemáticamente planteó la interpretación burocrática fue Trotsky, y su libro *La revolución traicionada* sigue siendo la referencia obligada de cualquier historiador o pensador que se enfrente de verdad a los hechos pero lo que no vale es repetir una antología de sus argumentos, con pretensiones de novedad, cambiando el registro ideológico que es lo que se ha venido haciendo en muchas ocasiones durante ¡más de medio siglo!

Fuera de las relaciones de producción capitalistas el proletariado es clase universal y el voluntarismo estatal su más expresiva objetivación. La burguesía no puede existir sin el proletariado pero éste sí puede hacerlo sin aquella. Pero si esta clase emancipada no crea en las nuevas condiciones

¹ Repárese en que utilizamos todo minúsculas para *capitalismo de estado* según nuestra concepción como **no** capitalista y respetamos *capitalismo de Estado* para el concepto habitual del mismo. Cuando oponemos *capitalismo de estado* a capital monopolista de Estado utilizamos las siglas CE y CME.

postrevolucionarias, postcapitalistas, los presupuestos de su propia desaparición (y sólo puede hacerlo, que sepamos, con la ideología marxista), se fortalece y reproduce en su propia objetividad: el Estado.

Surge aquí una pregunta que hay que despejar antes de continuar. De entre aquellos que la plantearon queremos recordar a Michel Foucault. Teniendo en cuenta la importancia no sólo del aparato de Estado sino de todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente por él y que, con frecuencia lo afianzan mucho mejor, lo reconducen y le proporcionan su mayor eficacia; teniendo en cuenta que en la sociedad soviética ha cambiado de manos el aparato de Estado pero han permanecido las jeraquías sociales, la vida de familia, la sexualidad, el cuerpo, casi como estaban en una sociedad de tipo capitalista, ¿se puede creer que los mecanismos de poder que funcionan en el taller entre el ingeniero, el capataz y el trabajador sean muy diferentes? Foucault daba por supuesto la respuesta negativa. Ahora bien, desde finales de los años veinte ya se habían aportado argumentos para otro tipo de respuesta. Fernández Liria ha hecho la compilación más reciente de esos argumentos que resumimos.

Los mecanismos de poder pueden ser idénticos, si prescindimos de los términos entre los que funcionan, por mucho que el taller esté construido con idénticos planos y parezca igual a la mirada. Una cosa puede llegar a ser otra enteramente distinta sin que nada aparente haya cambiado. En las condiciones capitalistas de producción el trabajador produce única y exclusivamente 'plusvalor', es un productor de plusvalor que trabaja en una producción que es producción de plusvalor. Y esta tiene unas leyes y necesidades distintas y ajenas a la mera fabricación de valores de uso: el plusvalor debe ser transformado en dinero para poder seguir produciendo plusvalor al

día siguiente; la producción no depende en absoluto de si satisface o no necesidades humanas sino de las condiciones que siguen haciendo posible la producción de ganancia.

Una trabajadora de una fábrica de pantalones de un país del ‘socialismo real’ puede representar una vida parecida, estar sometida a parecidas vejaciones machistas y reverenciar incluso a su jefe como si fuera el padrecito zar de antaño y nada hubiera cambiado y ser, no obstante, algo totalmente distinto; no basta con decir que es una ‘trabajadora’ porque puede ser una productora de valores de uso y, por tanto, algo completamente distinto de una trabajadora capitalista. Con su misma cara y el mismo poder en sus manos un capataz capitalista y uno del ‘socialismo real’ no hacen ni son lo mismo; uno vigila una producción de plusvalor imposible de gestionar y el otro gestiona —aunque sea obedeciendo consignas— una economía de valores de uso en la que abrigos o misiles fabricados son precisamente eso, abrigos y misiles, pese a que algunos o muchos interesados obtengan de ellos los más corruptos beneficios. Así, por mucho que los técnicos soviéticos impusieran bajo relaciones de fuerza sus proyectos a los trabajadores como los técnicos capitalistas, no por eso hacían lo mismo. En las condiciones capitalistas de producción no hay más técnicos que los de la producción de plusvalor e incluso un ingeniero informático es tal en la medida únicamente en que es ingeniero de plusvalor, es decir, en la medida en que el plusvalor puede casualmente adoptar esa forma.

Cuando los trabajadores cubanos producen lo suficiente, descansan: ‘hemos trabajado duro y este país se merece unas vacaciones’ decía Fidel al sexto año de revolución. ¿No era ‘trabajar menos para trabajar todos y vivir mejor’ el eslogan confederal en 1978 de la CFDT? Cuando los obreros capitalistas producen más —¿más qué?— plusvalor del que puede

ser transformado en dinero, trabajan más o quedan en paro porque están en crisis.

Cuando en la guerra fría los soviéticos vendían armamento a lo mejor hacían un sucio negocio provechoso; cuando los Estados Unidos vendían su plusvalor con forma de armamento hacían el único negocio que podían hacer para no llevar a la depresión su economía. Por mucho que en los dos casos llevasen al caos al mundo actual, no estaban haciendo la misma cosa.

Cuando los trabajadores del ‘socialismo real’ cosían mal los abrigos se hablaba de negligencia; cuando los obreros capitalistas fabrican mal un abrigo es porque así se renueva antes el mercado del producto real que están fabricando: el plusvalor.

Cuando la NEP provocó el aumento del paro no sucedió lo mismo que cuando aumenta el paro en un país capitalista. En la URSS faltaban entonces ‘puestos’ de trabajo, faltaban sitios, espacios físicos adecuados para trabajar —faltaban palancas, herramientas, fábricas, etc.— mientras que el paro capitalista se produce cuando sobran espacios de trabajo en la producción (que aquí es producción exclusiva de plusvalor), es decir, cuando hay más producción de plusvalor de la que puede ser transformada en ganancia en el mercado. Cuando un país del ‘socialismo real’ está en crisis se habla de subproducción; cuando el capitalismo está en crisis es porque se ha sobreproducido más plusvalor del que es posible transformar en dinero para seguir produciéndolo. En la URSS las necesidades de la economía podían violar los ‘derechos humanos’ porque la producción trataba a los hombres como seres humanos. El Fondo Monetario Internacional jamás ha violado los derechos humanos por mucho que haya estado masacrando a todo el Tercer Mundo; en las condiciones so-

ciales sobre las que se asienta no hay seres humanos, sólo hay ‘acontecimientos económicos’ que devastan selvas y ciudades de forma más dañina pero no menos ‘natural’ que los ciclones y los terremotos. Las relaciones de producción no son relaciones entre hombres sino relaciones entre sujetos determinados por el modo de producción, pero ello no impide en absoluto que, en conexión con ellas, los hombres que ocupan los lugares estructurales de la producción no puedan entenderse más que estableciendo relaciones ‘humanas’, ya sean tiránicas, religiosas, autoritarias o democráticas.

Si el proletariado en el poder sobre la base del capitalismo de estado (no se debe olvidar que no es capitalista, elemento fundamental en nuestro planteamiento), debido a sus reales condiciones de existencia, sólo podía engendrar una ideología estatalista de lo público, podemos preguntar ¿existía alguna representación histórica absoluta de la ideología de lo público?

Sí que existía. Más aún, los marxistas la habían tenido siempre delante de las narices. Volvamos a leer bajo esta problemática la *Filosofía del Derecho* hegeliana y, de nuevo, la *Crítica* marxiana del 43. De pronto Hegel adquirirá otra inteligibilidad.

Históricamente la constitución del sistema social *capitalismo de estado más Estado hegeliano*, es decir, según la fraseología estalinista «construcción del socialismo», es un proceso de una extrema violencia en un periodo de tiempo muy corto como muestran los hechos y las cifras. Fue un deliberado abandono de una política (la NEP) diseñada para mucho más de una década y que duró apenas ocho años. Basta reconocer dentro de la NEP los dos rasgos, las dos variantes, las dos salidas, que el proceso revolucionario había abierto (capitalismo de estado versus socialismo), y cómo al acabar

los años veinte de una manera violenta uno de ellos va a devorar al otro en el nombre del otro (en el nombre del padre).

Estamos diciendo que el proceso de aniquilación de la NEP que comienza con el «gran viraje» estaba latente durante todo el desarrollo de la revolución desde el mismo octubre del 17. Y decimos más: el empuje hacia el *capitalismo de estado* + *Estado hegeliano* se producirá siempre que la clase obrera encabece una dinámica de transformación que la coloque en condiciones de convertirse en clase hegemónica.

1.5. NUEVA *EXCALIBUR*

Una vez acabado el primer plan quinquenal y aprobado el segundo la suerte estaba echada. Pero retrocedamos unos años. Entre mayo de 1928 y abril de 1929 se produce lo que Le Roy Ladurie llamaría un *événement matrice* (en el sentido de acontecimiento generador que destruye las estructuras y las sustituye por otras nuevas), acontecimiento que explica las líneas de fuerza que destruirán la NEP. ¿Pero cómo se formaron los nervios más ásperos de los acontecimientos?

A mediados de 1926, acabado *El Acorazado Potemkin*, Eisenstein acarició dos proyectos: uno sobre los acontecimientos de China que exigían una película de agitación y otro sobre el desarrollo de las aldeas soviéticas. La enorme película china proyectada se tuvo que abandonar. El grupo de trabajo de Eisenstein y Sovkino acordó entonces que la próxima producción trataría sobre la política de colectivización del Partido. Se llamaría *La línea general*. Sin embargo, la película no se rodaría estando viva la NEP. Tras unos meses de trabajo, un encargo urgente provocó la interrupción: el largometraje destinado a celebrar el décimo aniversario de la Revolución debía estar listo para el 7 de noviembre de 1927. Sería *Octubre*.

Cuando se reemprendió *La línea general* en la primavera de 1928, la situación era ya muy diferente, como sabemos. Löwy, muy acertadamente lo constató: «La mayoría de los historiadores pasa por alto que la transformación decisiva no ocurrió en 1929, cuando la gran campaña por la colectivización, sino ya con la campaña de Stalin contra los campesinos, o sea, durante las primeras semanas del año 1928».

En efecto, si de la revolución del 17 fueron conocidos hasta los planes de la insurrección antes de que se produjese, la «revolución desde arriba», el asalto estaliniano para modificar la estructura social rusa, transcurrió a espaldas de la población ciudadana. Lewin coincide en este sentido con Löwy. Tras analizar los elementos de la crisis cerealista de 1927 y las «medidas de excepción», concluye: «Après une saison agricole si difficile sur le plan économique, politique et social, les observateurs et les experts s'accordaient à dire que rien n'était encore résolu et que l'année prochaine ne promettait que de nouvelles tensions, tant qu'aucune politique cohérente ne serait mise au point. Le Bureau politique, surtout Staline, se rendait grandement compte de fait. Ils tirèrent de la bataille des *zagotovki*, des conclusions dont l'importance se fera bientôt sentir. Cette expérience les fit procéder à une réévaluation des méthodes et des perspectives et les poussa à formuler une nouvelle politique. C'est à cause de ce fait que les événements de janvier-juin 1928 furent d'une importance cruciale pour les futures destinées de l'Union soviétique». [*Zagotovki* significa colectas agrícolas efectuadas por el Estado].

Stalin se esforzó siempre en aparecer como el campeón de la dirección colectiva, y consiguió que el enfrentamiento que se venía produciendo desde hacía un año quedara siempre entre bastidores, que ante la Internacional figurara formalmente la unidad del Politburó, que hasta el final se atacara «la des-

viación derechista» sin personalizar, etc. Trabajosamente, poco a poco, sin ocupar nunca excesivamente el proscenio; con la organización bien agarrada, Stalin consiguió por fin hacerse con la autoridad teórica del partido y con la herencia de Lenin.

En las nuevas circunstancias de 1928 iba a configurar su particular mezcla de ideas: de Bujarin, de la oposición (sobre todo de Trotsky y Preobrazhenski), su lectura militar del partido de Lenin (que trasladará al socialismo), todo ello convertido en un conjunto reconocible por su típico estilo repetitivo de lo aprendido con dificultad pero con firmeza. No olvidemos que Stalin (siempre infravalorado por sus compañeros de dirección —como mínimo—) los examinaba minuciosamente sin dejar de trabajar en las tareas más ingratas; (cfr. las apreciaciones de Lewin, de Deutscher: «Ninguno de sus colegas le «regateó» a Stalin sus funciones», o de Bullock: «Pero ¿por qué Lenin y los otros miembros del Politburó permitieron la concentración de tanto poder en las manos de un solo hombre? Nadie en aquella época se había dado cuenta todavía de la magnitud de las ambiciones de Stalin o, al menos, nadie las relacionaba con la acumulación de cargos en su persona. Simplemente, había tareas que debían ser realizadas y que ninguno de los demás dirigentes deseaba en particular, mientras que Stalin se mostraba dispuesto a encargarse de ellas, por lo que Lenin, Kamenev, Zinoviev e incluso el mismo Trotsky se alegraban de poder proponérselas». Esto ha sido puesto de manifiesto, pero no tanto el hecho de que, aunque fuese un «teórico débil», estudiaba con el mismo ahínco los escritos de sus antagonistas.

Ahora bien, ese conjunto reconocible de planteamientos políticos de Stalin tiene un centro neurálgico. Y este no es otro que el poder real del proletariado para edificar el socialismo. Stalin no lo oculta: lo repite una y otra vez. Veamos.

1924 (abril-mayo). Cuando se muestra como fiel aprendiz-seguidor de Lenin, en «Los fundamentos del leninismo»: «Algunos piensan que lo fundamental en el leninismo es la cuestión campesina, que el punto de partida del leninismo es la cuestión del campesinado, de su papel, de su peso específico. Esto es completamente falso. La cuestión fundamental del leninismo, su punto de partida, no es la cuestión campesina, sino la cuestión de la dictadura del proletariado, de las condiciones en que ésta se conquista y de las condiciones en que se consolida. La cuestión campesina, como cuestión del aliado del proletariado en su lucha por el Poder, es una cuestión derivada».

1924 (diciembre). Campaña contra Trotsky cuando rechaza que el partido sea pasivo y mudo ya que en tal caso, ¿cómo se explica que este partido pasivo y mudo logre que le siga el proletariado más revolucionario del mundo y gobierne desde hace ya varios años el país más revolucionario del mundo? Stalin sentencia que: «La falta de fe en la fuerza y en la capacidad de nuestra revolución, la falta de fe en las fuerzas y en la capacidad del proletariado de Rusia: tal es el fondo de la teoría de la “revolución permanente”».

1926 (febrero). Después de la demolición de Zinoviev y Kámenev en el XIV Congreso, cuando corrige su primera formulación del «socialismo en un solo país» en *Cuestiones del leninismo*: «La raíz de este error reside, a mi juicio, en que Zinoviev está convencido de que el atraso técnico de nuestro país es un obstáculo insuperable para la edificación de la sociedad socialista completa, de que el proletariado no puede llevar a cabo la edificación del socialismo debido al atraso técnico de nuestro país».

1927 (noviembre). Durante la conmemoración del X aniversario de Octubre: «Los éxitos indiscutibles, alcanzados por

el socialismo en la URSS en el frente de la edificación, han demostrado claramente que el proletariado puede gobernar con éxito el país sin burguesía y en contra de la burguesía, puede levantar con éxito la industria sin burguesía y en contra de la burguesía, puede dirigir con éxito toda la economía nacional sin burguesía y en contra de la burguesía, puede edificar con éxito el socialismo, a pesar del cerco capitalista».

Es fundamental entender esto: la teoría del «socialismo en un solo país» va unida a su concepción del proletariado. Si se explica aislada, como una «originalidad» teórica, no entenderemos mucho.

Cuando en la situación de crisis de 1928 se apresta a dar la batalla a Bujarin, con quien se había dado sombra durante todo el período anterior, ¿qué va a argumentar?, ¿qué va a oponer a las sucesivas correcciones y remodelaciones con las que aquél se había esforzado en desarrollar la NEP?

Hemos dicho antes mezcla de Trotsky, Preobrazhenski y Bujarin. Las relaciones con Trotsky han sido mejor establecidas (citemos la más conocida: la importancia acordada a la industria pesada); con Preobrazhenski. Pero, ¿con qué Bujarin? Obviamente no con el «nepista» sino con el teórico del período del comunismo de guerra. Stalin nunca asumió la política de Bujarin sobre la NEP aunque, por razones tácticas, para derrotar a sus oponentes así lo pareciese. Una prueba tuvo lugar en el transcurso del Congreso, en el ataque de Kámenev contra Stalin (según narra Carr en el volumen segundo de *El Socialismo en un solo país*): «Yo le he reprochado al camarada Stalin en diversas conferencias, y lo repito en el congreso, lo siguiente: “Usted, en el fondo, no está de acuerdo con esta política, pero la protege, y aquí es donde usted falla como líder del partido. Usted es un hombre fuerte, pero no consiente que el partido rechace de una vez esta política, que la mayoría del

partido estima incorrecta”. Yo le he dicho al camarada Stalin: “Si la consigna ‘Enriquecéos’ ha vivido en el partido medio año, ¿de quién es la culpa? La culpa es del camarada Stalin”. Yo le he preguntado: “¿Está usted de acuerdo con la consigna?”. No, no estoy de acuerdo. “Entonces, ¿por qué impide usted que el partido se pronuncie de manera rotunda y definitiva contra la consigna?”. Ahora veo, camaradas, que el camarada Stalin se ha convertido en prisionero de esa política incorrecta, cuyo líder y legítimo representante es el camarada Bujarin». Lo más impresionante aquí es precisamente lo no subrayado: ¿cómo es posible que el hombre que consiente o no que el partido rechace tal o cual, o que puede impedir o no algo, estuviese en manos de otro?

Podemos simplificar imaginando dos círculos concéntricos: uno pequeño para *Teoría económica del período de transición* de Bujarin y otro mayor para *La nueva economía* de Preobrazhenski. Los dos se encuentran inscritos en el círculo de Stalin.

Regresemos a comienzos de 1928.

Desde enero se habían tenido que utilizar medidas de «emergencia» como respuesta al descenso de la cosecha de cereales. En marzo estalló el asunto Shajti. En abril pareció tras el pleno del CC que se producía un apaciguamiento en el sordo combate de la dirección entre estalinistas y bujarinistas. Pero en ese mismo mes se recrudeció la falta de aprovisionamientos. Stalin acrecentó su presión por todos los medios presentando las medidas de «emergencia» como una consecuencia lógica de la resolución anti-kulak del XV Congreso, añadiendo que la crisis cerealística era el síntoma que reflejaba el callejón sin salida en que se encontraba la agricultura campesina y, unido al asunto Shajti, mostraban la intensificación de la lucha de clases. Como señalan Carr y Davies en *Bases de una economía*

planificada. I (2.ª parte) lejos estaba el Stalin que durante el XIV Congreso del partido en diciembre de 1925 había afirmado que «en el futuro la expansión de nuestra industria no será tan rápida como hasta ahora», llegando incluso a predecir que en el plazo de un determinado número de años la industria crecería con menor rapidez que la agricultura. Acababa de volver de recorrer Siberia aplicando las «medidas extraordinarias» para la recogida del grano que solucionasen la crisis cerealística de octubre-noviembre-diciembre de 1927, junto a otros dirigentes que habían ido a otras regiones clave. Andreev, el Cáucaso Norte; Jdanov, el Volga; Shvernik, los Urales; Mikoyan recorrió diversas regiones. Observemos los nombres. Mólotov acompañó a Stalin.

Es un momento breve pero tremendamente significativo porque marca no sólo el fin de su confianza en la NEP sino que indica el procedimiento y el modelo sobre el que verificará sin temblar, año y medio después, la primera gran sacudida de la colectivización. García Díez se sorprende de la aparente paradoja de que el resultado de las luchas en el partido fuese una más fácil derrota de derecha comparándolas con la de la izquierda. La explicación, siguiendo nuestro esquema, se señala a sí misma: la derrota de la oposición unificada no significó en ningún momento un debilitamiento de la presión en favor de la industrialización.

La reunión del XV Congreso del partido, el 2 de diciembre de 1927, se había producido en medio de la inactividad de la derecha bujariniana dentro de un espíritu de complacido optimismo que todavía no quiere reconocer que el agravamiento de la recogida de grano no es un dato pasajero, frente a las premoniciones de la izquierda derrotada. Si en octubre la cifra era dos tercios del total del año anterior, noviembre había rendido menos de la mitad. Y lo que era peor, la situa-

ción se repetiría en diciembre. Así, la derecha y el centro victoriosos organizativa y partidariamente se encontraban ante la descomposición de su plataforma económica y política. Alguien tendría que llevar adelante una plataforma huérfana. Aquí reside la solución de la aparente paradoja. El congreso que sanciona la derrota de la izquierda es el mismo que, en sus resoluciones, reconoce la planificación como factor fundamental de la economía soviética a la que opone resistencia y atraso la agricultura, exigiendo en segundo lugar una ofensiva más decidida contra el kulak. Salvo Mikoyan, que planteó abiertamente el fracaso de la recogida de grano, nadie sacó los pies del plato. Un mes después estaban recorriendo Rusia aplicando medidas que recordaban el año 1919 en pleno comunismo de guerra.

Los líderes del Politburó no fueron solos. Entre trabajadores del partido de nivel provincial y regional y de los distritos rurales, se movilizaron alrededor de 30.000 para ayudar en las regiones clave. Se crearon en los comités locales del partido troikas extraordinarias para supervisar las recogidas de grano. Se utilizó el artículo 107 del código penal, añadido el año anterior, contra los acaparadores. Un 25% del grano confiscado a los acaparadores iría a los campesinos pobres a bajo precio o mediante crédito a largo plazo. Estas y otras medidas que tenían que haber sido excepcionales serán el esquema de trabajo que se prolongará en grado sumo en los años siguientes. Pero hay más, en algunos lugares, caso del departamento de Tyumen en Siberia, se registró un intento de colectivización forzosa en abril y mayo de 1928, que Carr y Davies describen en *Bases de una economía planificada. I (1.ª Parte)*.

Este bagaje permite comprender mejor la «temeridad» (según expresión de Cohen) con la que Stalin fue a combatir a

Bujarin (el 28 de mayo) a su «guarida» ideológica: el Instituto de Profesores Rojos. Su intervención: «*En el frente cerealista*». La *Excalibur* que va a empuñar es este cuadro que había sido forjado por Nemchínov, especialista del Consejo de la dirección central de estadística.

*Producción bruta y producción comercial (saldo de cereales)
(según V.S. Nemcinov) (en millones de puds y en porcentajes)*

	Producción bruta		Cereales comercializados (extra-aldeanos)		% de los cereales comercializados de la producción bruta
	millones de puds	% del total	millones de puds	% del total	
Preguerra					
1. Latifundistas	600	12.0	281.6	21.6	47.0
2. Kulaks	1900	38.0	650.0	50.0	34.0
3. Campesinos pobres y medios	2500	50.0	369.0	28.4	14.7
Total	5000	100.0	1300.6	100.0	26.0
1926-1927					
1. Sovkhozes y kolkhozes	80.0	1.7	37.8	6.0	47.2
2. Kulaks	617.0	13.0	126.0	20.0	20.0
3. Campesinos pobres y medios	4052.0	85.3	466.0	74.0	11.2
Total	4749.0	100.0	630.0	100.0	13.3

Analizando el contenido del mismo, el «*gensek*» (secretario general) señala que el cuadro evidencia, entre otras cosas, que la liquidación de las haciendas de los terratenientes (grandes haciendas), la reducción de las haciendas de los *kulaks* (grandes haciendas) a menos de la tercera parte y el paso a las pequeñas haciendas campesinas, que proporcionan tan sólo un 11% de grano mercantil, tenían forzosamente que conducir y, de hecho, condujeron (dada la ausencia de grandes haciendas sociales más o menos desarrolladas en la producción cerealista —koljoses y sovjoses—) a un descenso vertical de la producción de grano mercantil en comparación con la anteguerra. Era un hecho que, a pesar de haber alcanzado el nivel de producción global de cereales de anteguerra, sólo se podía contar con la mitad de grano mercantil. Esa era la causa fundamental de las dificultades en el frente cerealista. Por eso las dificultades en los acopios de grano no eran simple casualidad. Y avisa: «algunos ven la salida en el retorno a la hacienda del kulak, en el desarrollo y el fomento de la hacienda del kulak... Esa gente cree que el poder soviético puede apoyarse, al mismo tiempo, en dos clases antagónicas: en la clase de los kulaks, cuyo principio económico es la explotación de la clase obrera, y en la clase de los obreros, cuyo principio económico es acabar con toda explotación. Es un cubileteo digno de racionarios». [Ver *Apéndice A*].

Quizá sea el modelo económico de Feldman el que mejor condense la sustitución de la NEP por la política de industrialización acelerada impuesta por Stalin.

En efecto, el modelo de Feldman que subyace a los borradores de la planificación es sintomático por su propia configuración. Es un modelo matemático para el crecimiento de una economía socialista a largo plazo (centralizada y cerrada) que la divide en dos sectores: el de bienes de reproduc-

ción y el de bienes de consumo. Es decir, al plantear el modelo se deja fuera el sector agrícola, dando por perfectamente justificable la ausencia de un sector exterior dadas las condiciones internacionales generales y específicas del momento (ruptura con Inglaterra, memorandum Tanaka, etc). La representación del modelo es ésta:

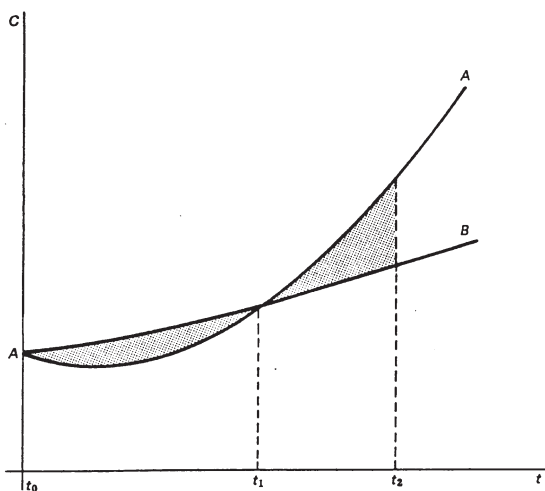


FIGURA 1

(Ver *Apéndice B*)

Se parte de un nivel de consumo bajo (incluso negativo teniendo en cuenta el crecimiento de la población) pero con un ritmo de crecimiento muy alto. Senda AA de la figura 1. Si se sigue la otra senda, AB, es decir, alta inversión en el sector bienes de consumo, proporciona un nivel de consumo mayor en primera instancia a costa de un menor ritmo de cre-

cimiento. Elegir AA es estar dispuesto a sacrificar el presente por el futuro, que es lo que se hizo. Sacrificar a dos generaciones que es el lapso temporal con el que podemos imaginar la figura 1. Se puede decir que renunciando a la coerción el modelo puede destruirse a sí mismo. Por supuesto, la psicosis de agresión que se vivió en aquellos momentos decisivos es un elemento que no se puede dejar a un lado. De hecho, en el otoño de 1927, el VSNJ (Consejo Supremo de Economía Nacional) había preparado una variante de guerra del plan quinquenal en elaboración.

La ausencia del sector agrícola en el modelo nos señala los factores que debemos tomar en consideración: renta de la tierra, intercambio desigual, ley del valor, proceso de subsunción socialista. Su análisis nos devuelve a una cuestión tan olvidada como inexplicada: el enigmático capitalismo de estado tal y como lo hemos desenterrado del examen del último Lenin. Es decir, la consideración de clase del campesinado medio en la teorización sobre la NEP que designa el cambio de visión que opera Lenin sobre su «ortodoxia» (luego preservada por el estalinismo) extendida desde *El contenido económico del populismo* hasta el *Programa agrario*, pasando por *El desarrollo del capitalismo en Rusia*.

Si al capitalismo industrial el problema que le preocupa es el de saber cuál es el destino de la renta de la tierra, pues a través de ésta se está amputando la tasa de ganancia del conjunto del sistema capitalista, la interceptación de la renta, como sabemos, consistirá, por un lado, en frenar aquellas estructuras que con mayor facilidad se apropian de ésta y, por otro, en establecer, un rígido control de precios de mercado fomentando aquellas estructuras productivas a las que sea más sencillo sustraer dicha renta. Si es así para el capitalismo, en las condiciones de la NEP se trataba, mediante el juego de la

ley del valor, de drenar renta (ahora ya, excedente económico capitalizable) para el desarrollo industrial a través del Estado. La solución de Stalin de 1929 es pura y simplemente abolir la ley del valor. Eso es lo que significa «romper las tijeras». El destino hizo que la violencia implícita en el modelo de Feldman encontrase su ejecutor adecuado.

Una de las mejores maneras de comprender la fiebre planificadora que sacudirá el centro del poder soviético en esos críticos años es mirar en los borradores del plan quinquenal las inversiones de capital en la industria planificada. Los poderes del planificador crecían mientras se contraían los del mercado.

	1925-26	1926-27	1927-28	1928-29	1929-30	1930-31	1931-32	1932-33
Incremento planificado de la producción industrial bruta (porcentaje del año anterior)								
OSVOK	30,3	31,6	22,9	15,5	15,0	—	—	—
GOSPLAN 1	40,8	22,6	18,8	15,5	14,7	—	—	—
GOSPLAN 2	—	19,1	13,2	10,6	9,9	9,2	—	—
VSNJ 2	—	—	16,3	13,1	13,7	10,5	10,0	—
GOSPLAN 3	—	—	16,5	12,4	10,9	10,6	10,0	—
VSNJ 3	—	—	18,0	16,4	17,4	13,7	12,9	—
VSNJ abril 1928	—	—	23,1	18,3	18,3	18,4	18,4	18,4
VSNJ agosto 1928	—	—	—	19,7	17,3	17,5	17,0	14,9
VSNJ diciembre 1928	—	—	—	21,9	20,2	21,8	22,6	22,4
GOSPLAN Min.	—	—	—	21,4	18,8	17,5	18,1	17,4
GOSPLAN Opt.	—	—	—	21,4	21,5	22,1	23,8	25,2

(Hay que aclarar que las variantes básica y óptima del Gosplan son de abril de 1929).

Pues bien, por esas fechas se estaban realizando ya las primeras proyecciones de inspección de *La línea general*. Aleksandrov y Eisenstein daban una conferencia a los estudiantes cuando sonó el teléfono: el camarada Stalin quería hablar con ellos. Al día siguiente se reunieron con él más la compa-

ña de Mólotov y Voroshilov. Fueron recibidos calurosamente y con amabilidad. Según Leyda el relato que ha quedado de Aleksandrov menciona que Josef Vissarionovich les comunicó sus comentarios críticos sobre la película, habló sobre cuestiones generales del arte cinematográfico, se interesó por los asuntos técnicos y señaló la importancia del marxismo y el significado del cine soviético. «Hacia el término de la entrevista, Josef Vissarionovich habló de nuevo acerca de *La línea general*, advirtiéndonos que cambiáramos el final. «La vida les indicará la forma de hallar la correcta terminación de la película. Antes de partir para América, deben viajar a través de la Unión Soviética, observar todo, comprender y sacar sus propias conclusiones sobre todo lo que vean». Y dio órdenes a la administración cinematográfica, para que nos organizaran un viaje por todos los nuevos proyectos de construcción...».

Viajaron... y cambiaron el final. Pese a todo, la película fue acogida con frialdad por las autoridades soviéticas cambiándose su título por *Lo viejo y lo nuevo*. De *La línea general* existieron tres finales. El primero de ellos se perdió. Y el segundo, censurado, no conocemos que se haya proyectado en ninguna ocasión. Se estrenó el 7 de Octubre de 1929.

No sabemos la fecha exacta de la llamada de Stalin a Eisenstein. Como tampoco parece saberse el final de composición de la abrumadora novela *Chevengur* de Andréi Platónov. Obra maestra del siglo XX (que no pudo publicarse en Rusia hasta 1988) y absolutamente esencial para entender los años del comunismo de guerra, el hambre feroz que azotó el triunfo revolucionario y los primeros años de la NEP. Sí que era primavera. Y que en esos momentos se empezaba a librar el combate decisivo desde octubre del 17.

1.6. DIFERENCIA ENTRE CAPITALISMO MONOPOLISTA DE ESTADO Y CAPITALISMO DE ESTADO

Lenin, al acuñar el concepto de capitalismo de estado, no es consciente, como hemos podido constatar al seguir su trayectoria hasta los últimos textos de 1923, de estar señalando una etapa nueva e imprevista en el proceso de transformación revolucionaria del capitalismo al socialismo.

Nosotros, sin embargo, a diferencia de Lenin que lo vio en pañales, hemos podido vivir la senectud del capitalismo de estado y empezar a comprenderlo.

Ese capitalismo de estado con el que se debatió Lenin en su último combate (libro imprescindible el de Lewin), no se transformó en socialismo. Fue este paso jamás dado el que se escondió en las mangas de Stalin. Y obsérvese bien que, con él, abolió la lucha de clases por decreto en 1936, mientras impunemente aniquilaba la vieja guardia bolchevique.

El verdadero capitalismo de estado es el que impondrá Stalin a partir de 1929 y se conocerá como socialismo real. Capitalismo de estado que supo destruir el mercado, pero no sustituirlo; que organizó de manera tan particular el intercambio estatal, y en modo tan perfecto como para satisfacer plenamente al plan aunque no al ciudadano; que estacionó en el colectivismo presentándolo como comunismo; que adoptó una peculiar manera de acabar con el Estado, fortaleciéndolo.

Que el sistema estaba dirigido por una burocracia tanatócrata y que las raíces de su poder brotaban de debajo, del mausoleo de Lenin, era obvio, incluso cuando llegaba el 7 de noviembre; lo mismo que el asiatismo de la estatuaría, hoy por los suelos, (Krupskaya y Ernesto Cardenal han dicho lo mismo: lo mejor es no levantar ninguna), era un simple retruécano.

Estos pasos implican uno previo, deshacer una confusión inicial: cuando hablamos de capitalismo de estado no se debe entender un sistema variante del capitalismo o, como diría Engels, la última forma de capitalismo, porque la naturaleza de uno y otro es radicalmente distinta. ¿En qué se diferencian? Sobre estas diferencias es sobre lo que trabaja Lenin y es por ello por lo que acuña este concepto.

Ahora bien, las formulaciones de Lenin sobre capitalismo de estado se entrelazan con las sorpresas que la historia reservaba a la revolución rusa. Si la revolución del 17 es grandiosa, es porque por primera vez en la historia moderna una revolución destruye las relaciones capitalistas, y diríamos, para diferenciarla de la revolución francesa, que por primera vez en la historia se destruye toda forma de propiedad privada de los medios de producción. De todo esto son conscientes los revolucionarios rusos. De ahí, que en ese período de transición en que se permitieron formas económicas de capitalismo, antes de la guerra civil y con posterioridad a la NEP (sobre todo en ésta), se iban levantando ya unas estructuras económicas estatizadas que, en menos de una década y con el instrumento de una voluntad de clase y una violencia sin límites, iba a devenir la estructura económica exclusiva de la sociedad soviética.

Con la NEP se introduce un «momento dialéctico» en el Estado soviético, pues la eliminación de las relaciones de producción burguesas en un lapso de tiempo tan breve, aboca necesariamente en la rápida constitución del capitalismo de estado; este rápido tránsito de una relaciones a otras, de las viejas a las nuevas, es una brutal eliminación de la lucha de clases, supresión no dialéctica que la NEP restaura fundamentalmente para evitar el colapso de la producción y del intercambio en la economía.

Una NEP que se representaba así en la cabeza de un bombero interlocutor de Dvánov y Gópner, personajes de *Chevangur*:

«Dvanov oyó detrás de él lentos pasos de un hombre que descendía por la escalera. Como no sabía reflexionar en silencio, musitaba sus pensamientos. No podía pensar en el oscuro interior de su cabeza y necesitaba traducir antes a palabras sus desasosiego mental; sólo después de oír la palabra podía sentirla con claridad. Probablemente, también leía los libros en voz alta para que los misteriosos signos muertos se transformaran en objetos sonoros y así poder percibirlos.

—¡Fíjate —se decía con convicción a sí mismo, y escuchándose atentamente—. Como si no lo supiéramos sin que lo dijera él: ¡comercio, circulación de mercancías e impuestos! Igual que antes: ¡el comercio avanzaba a través de todos los escalones, el mujik engañaba en la requisa, y se recogían los impuestos! ¿Tengo razón o soy un idiota...?

De vez en cuando el hombre el hombre se detenía en un peldaño y se formulaba objeciones a sí mismo:

—¡Sí, eres un idiota! ¿Crees que Lenin es más tonto que tú? ¡No me digas!

Estaba claro que el hombre se atormentaba. El bombero empezó a cantar de nuevo en el tejado sin enterarse de lo que estaba sucediendo debajo de él.

—¡No se sabe qué nueva política económica! —seguía asombrándose en voz baja el hombre—. ¡Lo único que han hecho ha sido darle al comunismo un nombre para gente de la calle! ¡También yo en lenguaje familiar soy un chevengureño, y me agunto!

El hombre llegó hasta donde estaban Dvánov y Gópner y les preguntó:

—Decidme, por favor: el comunismo está saliendo dentro de mí como una fuerza de la naturaleza, ¿puedo frenarlo con la política o no debo hacerlo?

—No debes —le dijo Dvánov».

¿Cómo se salió de la NEP que, como sabemos, se caracteriza por la coexistencia de diversas formas sociales y económicas: empresas estatales, capitalismo privado, pequeña producción mercantil, economía patriarcal, campesinado, etc.?

Es el debate fundamental del partido tras la muerte de Lenin. Sumariamente: enfrentamiento Stalin-Bujarin, una vez dejado en fuera de juego Trotsky. Bujarin con su estrategia de «paso de tortuga», es decir de transición paulatina hacia la propiedad colectiva, y Stalin con su estrategia de paso inmediato, a través de la colectivización forzosa del campesinado y de la tierra, más la industrialización acelerada. Tenemos que intercalar sin embargo, un resumen del capítulo de *La revolución traicionada* que Trotsky dedicó al capitalismo de estado y que nos ayudará aclarar una problemática huidiza. No conviene olvidar que estamos ahora en 1936 antes del comienzo del infierno de los Procesos de Moscú, donde daban a los acusados las respuestas antes que las preguntas. Sus dos primeras frases son estas: «Ante fenómenos nuevos, los hombres suelen buscar un refugio en las palabras viejas. Se ha tratado de disfrazar el enigma soviético con el término *capitalismo de Estado* que presenta la ventaja de no ofrecerle a nadie un significado preciso». [Ya advertimos que nosotros aceptamos el término pese a todo pero especificando claramente su sentido]. Más tarde señala el significado originario del mismo: «Sirvió primero para designar los casos en que el Estado burgués asume la gestión de los medios de transporte y de determinadas industrias. La necesidad de medidas semejantes es uno de los síntomas de que las fuerzas productivas del capitalismo superan al capitalismo y lo niegan parcialmente en la práctica. Pero el sistema se sobrevive y sigue siendo capitalista, a pesar de los casos en que llega a negarse a sí mismo». Luego rechaza la hipótesis posible de que la burguesía entera se constituyera en sociedad por

acciones para administrar, por medio del Estado, toda la economía nacional. Este ‘capitalismo de Estado’ integral no podrá existir entre otras razones por las contradicciones que dividen a los capitalistas y por la vulnerabilidad que presentaría ante la revolución social. Tras la guerra y el fascismo significa un sistema de intervención y de dirección económica por el Estado que entre los franceses responde a un nombre más apropiado: *estatismo*.

Y ahora viene esta consideración tallada: «El capitalismo de Estado y el *estatismo* indudablemente se tocan; pero como sistemas serían más bien opuestos. El capitalismo de Estado significa la sustitución de la propiedad privada por la propiedad estatalizada, y conserva, por esto mismo, un carácter parcial. El *estatismo*—así sea la Italia de Mussolini, la Alemania de Hitler, los Estados Unidos de Roosevelt o la Francia de Leon Blum—, significa la intervención del Estado sobre las bases de la propiedad privada, para salvarla. Cualquiera que sean los programas de los gobiernos, el *estatismo* consiste, inevitablemente, en trasladar las cargas del sistema agonizante de los más fuertes a los más débiles. Salva del desastre a los pequeños propietarios, únicamente porque su existencia es necesaria para el sostenimiento de la gran propiedad, etc». A continuación Trotsky recoge citas de Mussolini y de el *Popolo d'Italia* para aclarar que el Estado fascista no era propietario de las empresas sino el intermediario entre los capitalistas; y del marxista italiano Feroci, que indicaba que el Estado corporativo no era más que el agente del capital monopolista y que lo que hacía Mussolini era que el Estado corriese con todos los riesgos de las empresas dejando a los capitalistas todos los beneficios de la explotación.

El capítulo del libro de Trotsky concluye así: «La primera concentración de los medios de producción en manos del

Estado conocida por la historia, la realizó el proletariado por medio de la revolución social, y no los capitalistas por medio de los trusts estatizados. Este breve análisis bastará para mostrar cuán absurdas son las tentativas de identificar el estatismo capitalista con el sistema soviético. El primero es reaccionario, el segundo realiza un gran progreso».

La disyuntiva en la que se debate Lenin en sus últimos momentos lúcidos es si, desaparecida la propiedad privada sobre los medios de producción, se puede afirmar que esa forma económica estatizada es socialismo o puede ser una nueva forma, extraña (no prevista por Marx ni por Engels ni —como no podía ser menos—, por los teóricos marxistas de la II Internacional, ni siquiera por teóricos tan eminentes como el propio Bujarin).

Lenin no pudo ir más allá pero intuyó que esa forma podía existir y la denominó con el único término que tenía a mano y del que se había servido como un raíl para sus pensamientos durante años difíciles y solitarios: *capitalismo de Estado*.

Capitalismo de Estado, que define como capitalismo sin capitalistas. Por tanto, la pregunta que se hace Lenin es la siguiente: ¿es suficiente abolir las relaciones de producción capitalistas para entrar en el socialismo? Por su análisis del *capitalismo de Estado* parece que no. Intuye que puede producirse una bifurcación; se puede ir hacia el socialismo o se puede ir hacia el *capitalismo de Estado*. Es sintomático que en su *Esbozo del Impuesto en Especie*, cuando habla de *capitalismo de Estado* se formule la siguiente pregunta: «¿Optimismo o pesimismo?».

Lo que Lenin no puede ver cuando acusa al aparato estatal de zarista, es que no está reproduciendo solamente el viejo aparato sino uno radicalmente nuevo: el hegeliano.

1.7. ESPECIFICIDAD DEL *CAPITALISMO DE ESTADO*

En los intersticios del tránsito del capitalismo al socialismo hay una especificidad que se llama capitalismo de estado. Ahora bien, debemos dejar claras las diferencias entre el capitalismo de estado y el capital monopolista de estado. Es básico para poder dar el siguiente paso: la superestructura.

MODELO DIFERENCIADOR ENTRE CAPITALISMO MONOPOLISTA DE ESTADO Y CAPITALISMO DE ESTADO

Capitalismo monopolista de estado	Capitalismo de estado
Propiedad privada	Propiedad estatal
Mercado (Circulación)	Distribución
Plusvalía	Excedente
Valores de cambio	Valores de uso
Clases sociales [sujetos]	Ciudadanos del Estado
Privado	Público
Sociedad civil	Ahogo de la sociedad civil
Managers	Funcionario burocracia

El proletariado llevó a cabo la Revolución para implantar el socialismo, pero lo que desarrolló fue ese capitalismo de estado que Lenin veía como elemento de transición al socialismo. De ser un elemento más de esa compleja transición que coexistía con la pequeña producción mercantil en la industria y con la explotación privada y cooperativa de la tierra, paulatinamente se implantó como un sistema único y específico.

A partir de aquí, podemos plantearnos: ¿cuál es la especificidad del capitalismo de estado? o también de otro modo ¿puede el capitalismo de estado identificarse con el capital monopolista de Estado? Pensamos que no. El *capitalismo de estado* es algo tan específico que no hay solución de conti-

nidad entre el capital monopolista y el *capitalismo de estado*, sino que precisamente hay una quiebra o una ruptura. Ruptura producida por la revolución de Octubre.

Para empezar, recordemos brevemente que CME es el Estado al servicio del capital monopolista, o formas diversas de participación directa del Estado capitalista en la economía interior y exterior, bien bajo propiedad capitalista de Estado, propiedad mixta, etc. El CME implica una unión de los monopolios capitalistas en el estado para afianzar y extender su expansión. Evidentemente el capitalismo monopolista de Estado es una forma evolucionada y superior del capitalismo; hay una concentración de capital que es una concentración monopolista, pero se caracteriza porque la propiedad y los medios de producción siguen siendo privados, independientemente de que evolucionen del propietario individual a una institución jurídica o a una personalidad jurídica como son las grandes empresas, los grandes consorcios, pero manteniendo siempre la apropiación de plusvalía.

En el CME se dan unas relaciones de producción capitalistas en las que la propiedad es privada, existe el mercado, coexiste el capital monopolista con el no monopolista y la pequeña producción, y sigue existiendo la competencia. Son rasgos específicos de un sistema para diferenciarlo del capitalismo de estado.

Lenin caracterizó el imperialismo como la época de la transformación del capitalismo monopolista en CME, con predominio del capital financiero. Así, en el Estado imperialista se dan la mano tentativas de planificación, control de las crisis, regulación de relaciones entre el capital y el trabajo, control de materias primas, etc. etc.

Frente a esto, el *capitalismo de estado* surgido de la revolución soviética tiene unas relaciones de producción que no

se corresponden con las clásicas del modo de producción capitalista. Concretamente: 1) la inexistencia de plusvalía; 2) la contracción máxima del mercado; 3) la concentración y acumulación de fuerzas productivas en vez de la acumulación de capital (no se acumula capital desprivatizado); 4) el ahogo de la sociedad civil, aunque se mantengan y desarrollen las divisiones manual/intelectual y las relaciones técnicas de producción; 5) el agrupamiento de las clases sociales; 6) el monopolio del comercio exterior; 7) el cese parcial de la ley del valor (se fabrican «productos», valores de uso, no mercancías). Este último punto ya explicado ha sido uno de los más debatidos al afectar a los intentos de realización de una planificación eficiente. Cfr. los debates sobre la ley del valor en los años veinte en la URSS hasta llegar al escrito de Stalin de 1952 «*Los problemas económicos del socialismo en la URSS*». Aunque es una cuestión que no dejará de morder en toda la época postestalinista y durante la perestroika.

Y su superestructura, ¿qué superestructura se puede levantar sobre el capitalismo de estado?

1.8. CAPITALISMO DE ESTADO MÁS ESTADO HEGELIANO

Desde el momento en que hemos separado claramente al CME del CE, este exige su modelo superestructural que no es otro que el estatalista hegeliano.

A esa forma específica que no es el socialismo (pero que pensamos podía haber sido una antesala del mismo), le corresponde una superestructura. Hasta ahora pensábamos que a unas relaciones de producción socialistas le correspondía un estado socialista de tipo obrero. Pero nos damos cuenta de que, sobre la base del capitalismo de estado, se plantea necesariamente una ideología de lo público que nosotros intuimos (o algo más)

que solamente puede ser hegeliana, que no tiene nada que ver con toda una teoría de extinción del estado socialista.

¿Qué ideología puede segregar el proletariado (por sus reales condiciones de existencia) en el poder sino una ideología de lo público? Más aún, una ideología estatalista de lo público. ¿Y no es el hegelianismo la más absoluta ideología de lo público? Trotsky, que pensó sobre esto como nadie, erró aquí totalmente al decir que el proletariado no podía tener ideología, cuando la realidad es que porta como ninguna otra clase la ideología de lo público, y no hay otra como la de Hegel.

Donde se ve con toda nitidez, con toda su pureza (sin que en todo su desenvolvimiento aparezca Marx) es en la teoría jurídica soviética, en el voluntarismo normativo socialista, que no son ni Stucka, ni Pashukanis, sino el ex-menchevique Vishinsky y todos sus epígonos. Pero también en la destrucción de la vanguardia artística, en el rechazo del psicoanálisis, en la reducción de la dialéctica, hasta la eliminación en el materialismo histórico de la teoría del modo de producción asiático, o en la ética. Cuestión decisiva emparentada directamente con el Estado y la sociedad civil.

El hegelianismo no era una excrescencia dentro de la superestructura. La infraestructura, el capitalismo de estado, produce no una reminiscencia sino la realización de todo ese espíritu objetivo hegeliano. El hegelianismo era toda la superestructura sólo que disfrazada. El estalinismo no es ni una excrescencia ni una desviación del marxismo; es el estatalismo hegeliano convertido en existencia histórica.

El Estado hegeliano presenta también unas características propias: a) desaparición de la propiedad privada de los medios de producción, b) monopolio de lo público por el Estado-partido, c) la fagocitación de la sociedad civil (tomaremos sólo las definiciones propuestas por López Calera: «aque-

lla esfera históricamente constituida de derechos individuales, libertades y asociaciones voluntarias, cuya autonomía y competición mutua en la persecución de sus intereses e intenciones privados quedan garantizadas por una institución pública, llamada Estado, la cual se abstiene de intervenir políticamente en la vida interna de dicho ámbito de actividades humanas» o Keane: «agregado de instituciones, cuyos miembros participan en un conjunto de actividades no estatales —producción económica y cultural, vida doméstica y asociaciones de ayuda mutua—, y que preservan y transforman su identidad ejerciendo toda clase de presiones o controles sobre las instituciones del Estado»), por la superestructura del Estado (la forma de la superestructura congela cualquier dinámica de la estructura), d) la supeditación de lo privado a lo público, e) la ética hegeliana (conocida como ética socialista) que encierra la iniciativa individual en los márgenes del Estado, ahora sí verdadero Espíritu Objetivo. La ética ya no es «individual» sino de los sujetos en relación al Estado. En Hegel existe una condena moral de la propiedad privada desde el Estado, pero nunca se plantea abolirla. Sólo el proletariado puede condenarla y abolirla. O condenarla para abolirla.

La única fuerza histórica que puede abolir la propiedad privada es el proletariado. Y es este quién de verdad puede abrir las puertas al Estado hegeliano. En la época de Hegel no existía «sujeto» histórico que pudiera romper la propiedad privada. Ese sujeto estaba «por venir». La filosofía hegeliana que siempre ha sido considerada en el plano de las ideas, se hace inteligible a partir de la mirada particular que proponemos de los «estados comunistas».

Decimos Estado-partido y no partido-Estado. No es lo mismo en absoluto. Dentro del estalinismo, entendido como

pura expresión de la ideología política de lo público de la clase obrera dominante, el partido no puede ser sino mera correa de transmisión del Espíritu Objetivo, esto es, del Estado soviético. No puede desempeñar ninguna tarea no prevista por la planificación estatal. Después de la colectivización, el partido, como elemento dirigente, sobraba en el organigrama estalinista. Por eso Stalin se aplicó a su destrucción tras el XVII congreso de 1934. Las purgas hay que entenderlas, en primer lugar, como esa ineludible necesidad de la ideología estalinista del estalinismo de suprimir cualquier posible cualidad dirigente que el partido bolchevique creado por Lenin pudiese albergar tras su «sometimiento». Las purgas del 36 al 39 no afectaron sólo a los miembros destacados, con ser fundamentalísimos. Afectaron a toda la organización sin resquicio alguno. Un dato será suficiente para ilustrar lo que decimos: en 1939 sólo el 3% habían sido militantes antes del 17 y el 70% de los miembros habían ingresado a partir del 29. Este es un dato estratégico sobre el que se pasa demasiado deprisa sin tener en cuenta que arrastra un légame de consecuencias, en primer lugar para establecer la silueta de la tan manoseada burocracia. Ni el Congreso ni el Comité Central tenían capacidad política, contando con el hecho de que apenas se reunían. El partido como la momia de Lenin eran únicamente la perfecta fachada de la continuidad de una herencia segada. Un universo de esfuerzos colosales, miserias, esperanzas, donde se apacienta la podredumbre de las palabras. Cuando se habla de identificación del partido-Estado se yerra totalmente sin esta especificación precisa. Sin un partido que piensa y actúa en la independencia sólo queda espacio para una forma burocrática de proceder.

Creemos que son estas las condiciones que explican todos esos síntomas (recordemos que son hechos) enumerados

más arriba, y que culminan con el caso Lyssenko o con los «Procesos de Moscú».

1.9. ESPEJISMOS EN EL LABERINTO

Perdido el hilo de Ariadna para salir del laberinto, confusos ante ese objeto extraño (Odradek), las representaciones imaginarias se multiplican tomando diversas figuras. Cuatro ejemplos servirán como indicativo de lo que decimos y los tomaremos sin ampliar el panorama bibliográfico. La primera figura de la representación podemos condensarla en una proposición tal como esta: «era Jaurés el que tenía razón y no Lenin», frase de Max Gallo en su obra citada, que puede perfectamente desdoblarse en esta segunda: «era Rosa Luxemburgo la que tenía razón y no Lenin», del libro de Terray.

Las otras dos podemos constatarlas en las reseñas críticas que Tussell y Torres Fierro han hecho del libro de Furet *El pasado de una ilusión*. Para Tussell «la revolución de 1917 no tuvo nada que ver con el proletariado y, en última instancia, poco con Marx; fue la consecuencia de la acción de una minoría profesional sobre una turba de soldados-campesinos de un Estado en descomposición»; para Torres Fierro «los soviéticos... no fueron capaces de crear una civilización, como por cierto lo logró la revolución mexicana al articular una idea de nación. ¿Cómo iban a alcanzar una civilización los soviéticos si allí no existían ciudadanos?».

Las dos primeras pretenden mantenerse dentro del discurso marxista, las otras se sitúan fuera de él. Pero en todas constatamos el hilo perdido (Ariadna) y el desconcierto ante el objeto histórico extraño (Odradek). Hemos citado a Tussell porque la figura que su representación imaginaria formula está en el límite de todas las posibles al constituir

el desenfoque máximo: separar la revolución del 17 del proletariado ruso. Es la resultante de esa imposibilidad de entender lo que ha pasado o de creer haberlo entendido demasiado diáfananamente.

¿Estamos en condiciones de entender qué es lo que el despistado eurocomunismo planteaba también en los años setenta cuando propugnaba el abandono de la dictadura del proletariado?

Ahora bien, no cabe duda de que la representación imaginaria más potente hoy día es la del fin de la historia, desdoblamiento teórico de ese optimismo satisfecho liberal-capitalista.

CAPÍTULO II

FIN DE LA HISTORIA

Una hoja, sin árbol,/para Bertolt Brecht:/ ¿Qué tiempo
es éste/en el que una conversación/es casi un crimen/por-
que incluye tantas cosas explícitas?

Paul CELAN

Dicen que no se está de vuelta
jamás en esta lucha...

Ángeles MORA

Hoy casi todos escriben desde la ideología (Ver *Apéndice C*) del fin de la historia. Todo el mundo habla desde el fin de la historia y de su gran prestidigitador, su gran David Copperfield, el pensamiento postmoderno. Pero nadie ha traducido esto del fin de la historia para que el común de los mortales lo entendamos. Nos lo vamos a traducir: fin de la historia significa esto: *vencida y desarmada política e ideológicamente la clase obrera y sus aliados, el capital y sus intelectuales a destajo (o en nómina) han alcanzado sus últimos objetivos. La lucha de clases ha terminado.* Brecht ya advirtió de las dificultades para decir la verdad. Para decirla no había que doblegarse ante los poderosos ni engañar a los débiles. «Pero es difícil resistir a los poderosos y muy prove-

choso engañar a los débiles. Incurrir en la desgracia ante los poderosos equivale a la renuncia, y renunciar al trabajo es renunciar al salario. Renunciar a la gloria de los poderosos significa frecuentemente renunciar a la gloria en general».

No nos interesa aquí discutir historiográficamente las diversas versiones del fin de la historia. Las de Hegel (si es que la tiene), Cournot, Kojève o Fukuyama, por remitirnos a las cuatro fundamentales que ha resumido Perry Anderson en *Los fines de la historia*. Lo que haremos es lo que no se ha intentado: relacionar la ideología del fin de la historia en Hegel con la única clase social que ha conseguido la destrucción del capitalismo en un período histórico determinado: el proletariado.

2.1. FUKUYAMA

Hay, sin embargo, que dejar claro cuál es el significado que tiene la última versión del fin de la historia. Se puede resumir así: el hundimiento del «socialismo real» no significa la pérdida de una batalla para éste sino la derrota definitiva. El comunismo es una página pasada, cerrada definitivamente por la historia. La pérdida de la guerra, sin posibilidad de que halla más guerras, es decir, de que ninguna otra ideología dispute la hegemonía al capitalismo liberal. Ese es el sentido del fin de la historia de Fukuyama.

Perry Anderson se ha dado cuenta de que no tiene nada de despreciable la idea del funcionario del Departamento de Estado estadounidense de que la sucesión de conflictos que han jalonado el siglo XX se ha saldado con la victoria absoluta del liberalismo económico y político, con lo que no sólo estamos ante el fin de la Guerra Fría o la conclusión de un período particular de la historia sino ante el fin de la historia

como tal, es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano.

En primer lugar porque, a diferencia de anteriores filosofías de la historia en las que había siempre más filosofía que historia, ahora historia y política ocupan el primer plano frente a su tenue presencia en las construcciones del pasado.

En segundo lugar, porque lo que Fukuyama plantea no es que el fin de la historia suponga el cese de todo cambio o conflicto sino el agotamiento de alternativas viables para la civilización existente en los países miembros de la OCDE. Dicho de otro modo: el hecho central hoy en día es que ya no quedan programas que pretendan superar el capitalismo. El liberalismo no se ha completado en todas partes pero, sin rivales, es como si la historia hubiese llegado a su fin.

Anderson sentencia con buen criterio que «de nada sirven, entonces, las réplicas a Fukuyama si se contentan tan sólo con señalar los problemas que quedan por resolver en el mundo que él predice. Una crítica efectiva debe ser capaz de mostrar que hay alternativas de sistema poderosas descalificadas por él». Y al animador de la *New Left Review* le cuesta muy poco desmontar convincentemente los dos primeros posibles antagonistas propuestos: el nacionalismo y el fundamentalismo. A nosotros nos interesa retener el análisis del tercer antagonista. Del tercer hombre.

2.2. ANDERSON

Resumamos a Anderson. Aunque el comunismo se haya derrumbado no quiere decir que haya desaparecido el socialismo como alternativa al capitalismo. «Estaría vivo y saludable como la forma más avanzada de la democracia en nues-

tro tiempo en la variante que se denomina social». Enterrado el marxismo y el totalitarismo, la democracia social emergería en todo su esplendor como el único socialismo verdadero, siendo sus componentes la regulación responsable del mercado, un sistema equitativo de tributación, provisión de bienestar y gobierno parlamentario. Más aún, podría hablarse de prescindir de la idea misma de sistema capitalista, como hace Dahrendorf, pues en el mundo democrático de hoy sólo habría «sociedades heterogéneas con diferentes mezclas institucionales».

Pero el pensador marxista angloirlandés no se deja engatusar y mantiene que «una cosa es la lealtad progresista y otra la claridad analítica». Las economías europeas y americanas con competencia entre empresas, compra de trabajo asalariado, producción de beneficios para capitalistas privados son «capitalistas defínaselas como se quiera». Anderson no es Rawls: «el deseo de cubrir esta realidad con un velo mitigante resulta inútil». El resultado es que las críticas a la democracia capitalista (los grados de desigualdad material que presenta, las rivalidades entre naciones, la carencia de comunidad) son compatibles con una visión de ésta como estado final y las alternativas carecen de credibilidad empírica y conceptual; luego, «el argumento de Fukuyama emerge, después de su primera prueba, relativamente intacto».

En todo esto estamos de acuerdo sin necesidad de demasiados matices. Pero para nosotros lo interesante se produce cuando Anderson realiza al paso la siguiente observación: «El inventario que hace Fukuyama del mundo es difícil de digerir: puesto que nos cuesta trabajo encontrar fuerzas para cambiar el mundo,...». «Fuerzas para cambiar el mundo». Esa es la cuestión.

2.3. DERRIDA (HEIDEGGER)

Como contrapunto al análisis de Anderson vamos a citar un libro de Derrida notable en algunos aspectos. Se trata del también mencionado en el capítulo primero *Espectros de Marx*. Apareció en 1995, tres años después que el de Anderson (al que no cita). Derrida también coloca en su punto de mira a Fukuyama para: 1) recordar que los temas del fin de la historia, fin del hombre, etc., formaban parte desde comienzos de los años sesenta de la cultura elemental de los filósofos de su generación; 2) para separar a Kojève de Fukuyama. Kojève pese a su *patafísica* sería mucho más profundo que su imitador estadounidense y Derrida nos alecciona sobre la sutileza de su enigmático post-scriptum; 3) frente a Anderson, para rechazar el dibujo optimista de Fukuyama y plantear la presencia de 10 plagas que afectan al nuevo orden mundial y que son enumerándolas: paro, exclusión de muchos segmentos de ciudadanos de la participación democrática, guerra económica entre la UE y los USA etc, incapacidad para dominar las contradicciones del mercado liberal, agravación de la deuda externa, continuación de la carrera armamentística, «diseminación» del armamento atómico, guerras interétnicas, poder creciente de los Estados-fantasma (mafia, consorcio de la droga) y estado del derecho internacional.

La pregunta surge inevitablemente: ¿alguna de esas «plagas» cae fuera del radio de acción de los problemas que quedan por resolver dentro del paradigma liberal? Parece que no.

Pero Derrida sí intenta una alternativa. Como jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna, la opresión económica, han afectado a tantos seres humanos en la historia de la tierra y de la humanidad; como ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la

tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados, en lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del mercado, no hay que despreciar jamás «esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares». Esta evidencia es la que sustenta una contraconjuración que Derrida denomina «nueva Internacional» y que puede acogerse como herencia y fidelidad a un espíritu del marxismo, o determinado espíritu de la crítica marxista, en tanto que no hay un espíritu del marxismo. Es en este momento cuando Derrida confiesa que es ahora posible decir que la deconstrucción «hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista. La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también en la tradición de un cierto marxismo con un cierto espíritu de marxismo». ¿Por qué no lo dije antes? Porque «la ontología marxista, la apelación a Marx, la legitimación en base a Marx estaba en cierto modo demasiado sólidamente confiscada».

¿Qué quiere anunciarnos Derrida? En primera instancia nada menos que esto: volver a antes de 1848. Son sus palabras: «Lo quieran o no, lo sepan o no, todos los hombres, en toda la tierra, son hoy, en cierta medida, herederos de Marx y del marxismo». La diferencia radicaría en que lo que Marx inaugura es un acontecimiento del que no hay precedente.

El secreto o el problema de Derrida (no sólo de Derrida) es Heidegger. Parece mentira la variedad de peces rémora que colonizan el tiburón heideggeriano. Rompiendo una vez nuestro guión de hierro de no apartar al lector del objeto de esta exposición será necesario rendirse a unas precisiones sobre los aspectos últimos del pensamiento del filósofo de Messkirch.

La hermenéutica heideggeriana es una hermenéutica de la escucha. (Consideraremos para abreviar referencias claves para acercarse al pensador nazi, las de Bourdieu, Vattimo, Ott, Beda Allemann, Segura, Farías, Steiner, Sacristán, etc.). No estamos lejos del oráculo délfico. El que interpreta no lleva nada preconcebido que decir. No tiene que decir nada. El punto de partida de la hermenéutica, no es el decir del que habla y que «pone» lo «puesto», el objeto, sobre el que se pregunta, sino el texto dado. El intérprete es arrojado a ese texto, y éste mismo le provoca la pregunta: le interpela. El texto, evidentemente oral, es el que pregunta al que escucha. Al fondo se encuentra la vieja exégesis bíblica, protestante, manteniéndose la llama religiosa, como sustrato, por lo menos material, sin el que la hermenéutica sería impensable. El texto canónico que se escucha, en cuanto oral, exige respeto «religioso» en la escucha; las cosas ya no son, de ese modo, en el espacio-tiempo sino en el lenguaje y más precisamente en el lenguaje poético, lo cual no quiere decir necesariamente en el lenguaje de la poesía, sino que trata el lenguaje en su fuerza originaria y creadora.

Esta es la verdadera «experiencia», experiencia que no puede entenderse como un encontrar la presencia de las cosas en el espacio y en el tiempo, como si se tratase de la sensibilidad kantiana, sino que esa experiencia es la de escuchar en el lenguaje. El pensamiento sería entonces fundamentalmente una escucha del lenguaje en su originaria condición poética, esto es, en su fuerza de fundación y de creación; por eso el elemento, en el cual se desarrolla nuestra existencia, es la proximidad del pensar y del poetizar.

Entramos ahora en los propileos de la acrópolis heideggeriana: ¿qué escuchar?, ¿qué se escucha?

Parménides escuchaba a la diosa, y Sócrates al daimon. El secreto está en que lo que se oye, tiene que ser, sólo un

sonido. Un oído no puede esperar otra cosa que un sonido. No hay que esperar que la escucha del lenguaje vaya a traer juicios, silogismos, fórmulas matemáticas o relatos históricos. Todo eso pertenece al ámbito de la razón suficiente. El pensamiento metafísico basado en el principio de razón suficiente, está basado en la publicidad: todo queda claro, transparente y explicitado. El pensamiento metafísico reconoce sólo como ente a aquello de lo que pueda darse razón, aquello de lo que se pueda indicar el fundamento; pero ese fundamento vale sólo en cuanto es reconocido por el sujeto. Pero una vez que todo el ente quedó organizado dentro de la cadena de la fundación y una vez que todo se ha convertido en fundamento todo queda reducido al poder del sujeto, el cual a su vez ya no tiene terreno, tierra, suelo, sobre el que pisar. El sujeto ha segado la yerba bajo sus pies. No le queda tierra, reserva de implícitos desde donde pueda aun brotar la historia. Olvida, que para poder ser un explícito total, hay algo que nunca puede reducirse a fundamento (es decir al principio de razón suficiente): el ser que trasciende toda concatenación de fundación interior al ente. Heidegger quiere decir que al hombre se le arrebató, se le sustrae la patria, el suelo en el cual únicamente puede darse nacer y crecer toda gran época de la humanidad, todo espíritu fundador de mundos, es decir, mostración histórica de la esencia del hombre cuando se otorga todo valor a la enunciación de la razón suficiente. Se trata de encontrar una «patria», ser nativos en el sentido rigurosamente ontológico de «radicalmente originario», ser indígena. Eso implica ser Fundadores, como corresponde a la esencia del hombre.

Hemos dicho pues, interpretar el Mundo en el lenguaje. Pero interpretar, es fundar en el sentido más originario, pues, es «hacer decir» a la palabra lo que ésta permita, desprovista

ya, de toda intencionalidad y significación lógica; vuelta anchurosa en posibilidades y disyuntivas poéticas.

Es evidente que la noción misma de fundamento ha sido trastocada. El fundamento, ahora, ya no es aquella respuesta que lo explica todo, sino precisamente, aquella respuesta que no explica nada. ¿Qué sentido tiene esta nueva noción? Ninguno desde la antigua noción de sentido. Heidegger se sorprenderá de cómo pudo ocurrir que se hubiese olvidado que la raíz originaria de sentido es por su etimología (¡siempre la etimología!) lo audible, que no quiere decir significado conceptual. No sólo no quiere decir nada, es que ni siquiera puede. Lo propio, específico del sentido es la sensación y la hermenéutica en definitiva es, en cuanto Estética fundamental, y actividad propia del hombre, más allá de toda pretensión de fundación de conexiones lógicas, negación misma de fundación, porque fundar, es mostrar sensiblemente la ausencia de fundamento lógico. Así en esta Estética fundamental que se propone, el Fundamento se convierte en ausencia de fundamento, en la imagen originaria, es decir, en la imagen sin concepto, por un lado y sin cosa imaginada por el otro; la imagen pura no kantiana (trascendental), sino la imagen pura existencial.

La escucha no espera significados sino sonidos. ¿Empezamos a ver por dónde se ha podido confundir con Freud y sobre todo con Lacan? (En otro lugar desarrollaremos el juego entre la *aletheia* de Heidegger, la *différance* de Derrida y el *objeto a* de Lacan). La cuadratura de Heidegger y el matema de Lacan. Lo que nos sorprende es que se confundan una hermenéutica espectral de Heidegger que opera sobre —y contra— la tradición metafísica y la lógica del fantasma con la constitución real del inconsciente. Pensemos que para Heidegger el lenguaje, es algo de lo que disponemos pero que también dispone de nosotros. El lenguaje usa al hombre como

pertinente mensajero. El lenguaje nos es entregado en cuanto lo hablamos, pero se apropia de nosotros en cuanto que, con sus estructuras, delimita desde el comienzo, el campo de nuestra posible experiencia del mundo. Es la palabra la que procura el ser a la cosa. Más que una facultad, el lenguaje, es un dirigirse a nosotros, sin el cual, no podríamos ni hablar, en tanto hablar es responder a una llamada. El lenguaje, es esencialmente un dirigirse a nosotros.

Pero prosigamos. Si la pregunta por el ser es la pregunta por el sonido, por el sentido, en la acepción de sonido sensible, o de sensible sonoro, nos alejamos de las nociones como significado o connotación.

Siempre se trata de un recogimiento religioso. Lo que no «entendieron» es que el entender es silencioso: «oyendo, no entendieron». La dificultad, como hemos visto, es que, en Heidegger, la escucha se convierte en autoescucha. Hacer decir a la palabra del ser no todo lo posible —eso quedó atrás para la lógica y la metafísica— sino todo lo imaginable. Este es el centro de la cuestión: sustituir inteligencia por imaginación, trocar ser, por imagen. La lógica, deja paso a la fenomenología existencial convertida en ontología fundamental, gracias a la Poética. Ahora es posible, para el hombre, crear el ser en cuanto imagen. Este es el secreto de la hermenéutica, tal como la entiende el último Heidegger: reducir el concepto a imagen, y el ser, a fenómeno sensible. El hombre ha encontrado el terreno donde ya puede ser fundador, creador, ya que es imposible serlo en el terreno del Ser, de lo que hay, del ser metafísico. Le espera la fundación de un mundo nuevo, el ser de lo decible poéticamente. La Ontología se ha convertido en Estética fundamental.

El texto no tiene que decir nada, es sólo el pretexto para que hable el oráculo, más aún, es preciso que el sentido no

signifique, para que pueda trabajar libremente esa otra figura nacida en los alrededores de...: el Pastor del ser. Que Lutero está al fondo no es ningún descubrimiento. La letra ha sustituido al Espíritu. No creemos que entendidas las propuestas heideggerianas hasta aquí cueste ningún trabajo percibir por qué otorga tanta importancia al lenguaje poético. Pues es muy simple: porque en su esencia el lenguaje poético tiene «sonido», no «sentido». No es lo específico del fonema poético explicar nada. El sonido es el punto de partida al que con toda atención, el intérprete espera anhelante, como el Pastor, la flauta. Pero la flauta, no emite melodía alguna, es el Pastor, el que debe hacer sonar la flauta. [Para la terminología campesina de Heidegger, pastar, recolectar, etc. remitimos a unas páginas conocidas de Adorno]. El lenguaje, es la voz interior y en el lugar del ser suena el son. No es el hombre el que interesa, lo que interesa es el sonido que el hombre escucha en su intimidad. Pero ese sonido no dice nada, suena, que es lo propio de todos los sonidos. La voz íntima que oye el Pastor es únicamente la materia prima, el texto, la flauta. A partir de esa materia primigenia, que es la posibilidad misma, el interprete debe darle forma. Es notable que no interese qué forma, cualquiera vale. El desprecio de la hermenéutica por el significado auténtico del texto revela su médula protestante. El texto no tiene que decir nada, es sólo el pretexto para que hable el oráculo. De la materia del sonido y sentido sensible que oye el hombre, tiene el intérprete que augurar destinos. Es preciso, que el sentido no signifique, para que pueda trabajar libremente el Pastor del ser. El lenguaje no es el instrumento, sino la espera anhelante de la posibilidad, que el sonido abre. No es posible objetivar el Lenguaje. Eso debe quedar para los positivistas. La libertad consiste en dejar ser al ser. Si el ser, habita sólo en la palabra y ésta, es el hombre

mismo como morada, ahí-del ser, dejar ser al ser, sólo puede significar, dejarle a su libertad, dejarle a su posibilidad. Sin objetivarla jamás. No se trata de hacer esto o aquello, de hablar esto o aquello. Se trata de escuchar el Sinn, el «sonido sensible» que no suena a nada, que no tiene forma.

Esa es la clave heideggeriana: la pregunta por el ser, se ha desvelado como la pregunta por la escucha. Todas sus conocidas temáticas se despliegan aquí cuando habla del tipo de civilización como la nuestra, civilización del ruido y de la cosificación, del tener, del objetivar, del poseer, de los signos, los significados, las cosas, las explicaciones. ¿Dónde poder escuchar, en silencio? La pregunta por el ser se convierte en pedir limosna de silencio. ¿Para qué? Pregunta sin sentido, es decir sin sonido sensible. Las preguntas con sentido son preguntas hechas, para juristas y lógicos, preguntas ruidosas. La Nada no está lejos. Sólo la Nada, el No-ente, puede abrir al ser del ente, es decir a su libertad. Pues cualquier ente, limita la libertad. El pensamiento de la Nada libera a Heidegger psicológicamente, de la triste situación del que sólo puede ser lo que es: un ente concreto. Lo demás es casi una obviada. Interpretar es escuchar, lo que de antemano no se quiere oír. La hermenéutica es escucha del lenguaje. Ese lenguaje, es el lenguaje del Sinn, del sentido (sensible), no del Sinn, del sentido (inteligible), de lo que, al no entenderse, tampoco se escucha.

La pregunta por el ser era una pregunta por el oír.

Pero lo increíble es que se tome en serio el fondo de toda la construcción heideggeriana: la escucha (la verdadera labor hermenéutica) si es auténtica, si deja ser, es para aparecer ¡la cuadratura de los Cuatro! (divinos, mortales, cielo y tierra), que Heidegger toma de Hölderlin. ¿Cómo? El arte. El arte puede abrir los Cuatro, es decir, los implícitos, haciéndolos

presentes. La obra de arte puede abrir y fundar la apertura del mundo en cuanto que hace que se haga presente no sólo el ente intramundano sino las dimensiones constitutivas del Evento del ser.

El Acontecer se da de un modo concreto: en el lenguaje. Pero ese lenguaje no es lógico ni apofántico. Es un lenguaje sin cópula, es palabra, no discurso. (Por eso la ruptura lacaniana, se sitúa para nosotros, cuando propone el seminario que conocemos como *El reverso del psicoanálisis*, donde ya no bastaba el análisis, era necesario su reverso. No el lingüisticismo sino el discurso).

Para decirlo de una vez: es palabra sin nexos y por tanto enigma oracular. Y atención: la concepción heideggeriana del tiempo (ver final de *Ser y Tiempo*) tiene unas consecuencias fatales para la Historia. Si Hegel hacía del tiempo el «discurso de la libertad» significando que la libertad del espíritu se exterioriza en el tiempo, Heidegger rechaza introducir el discurso en la Historia. Su forma de relato con hilo conductor es empírica y vulgar. Por tanto la historia se atomiza, se fragmenta, muta bruscamente. Y el hecho verdaderamente histórico es cada momento en que se juegue el futuro. Como vemos no falta coherencia: si el tiempo histórico se rompe, el tiempo del lenguaje también y, sólo es posible, expresar voces inarticuladas. Detrás, Kierkegaard que ve la historia como una permanente alternativa y Nietzsche en la noción de Tiempo como círculo, en donde el futuro, viene, precomprendido en el presente lo que supone, que en cada instante, está toda la historia gravitando. (De todas formas, para situar la problemática de nuestra lectura, a falta de la publicación de su Tesis doctoral de 1972, remitimos al capítulo «Contornos para una historia de la literatura» del reciente libro de Juan Carlos Rodríguez *¿De qué hablamos cuando hablamos de literatura?*).

Podemos ya regresar a Derrida. En Derrida, los hombres todos son herederos de Marx, de «la singularidad absoluta de una promesa», ni religiosa, ni nacional, ni mitológica. «La forma de esta promesa o de este proyecto resulta absolutamente única. Su acontecimiento es a la vez singular, total e imborrable». Derrida acentúa de este modo su importancia: «No hay ningún precedente de semejante acontecimiento. En toda la historia de la humanidad, en toda la historia del mundo y de la tierra, en todo lo que puede recibir el nombre de historia en general, un acontecimiento tal (repetámoslo, el de un discurso de forma filosófico-científica que pretende romper con el mito, con la religión y con la «mística» nacionalista) se ha vinculado por primera vez e inseparablemente, a formas mundiales de organización social (un partido con vocación universal, un movimiento obrero, una confederación estatal, etc.). Y todo esto, proponiendo un nuevo concepto del hombre, de la sociedad, de la economía, de la nación, varios conceptos del Estado y de su desaparición. Se piense lo que se piense de este acontecimiento, del fracaso a veces aterrador de lo que así se emprendió, de los desastres tecno-económicos o ecológicos y de las perversiones totalitarias a que dio lugar [...], se piense también lo que se piense del trauma que en la memoria del hombre puede seguirse de ello, esta tentativa única ha tenido lugar. Aunque no se haya mantenido, al menos en la forma de su enunciación, aunque se haya precipitado hacia el presente de un contenido ontológico, una promesa mesiánica de un tipo nuevo habrá dejado impresa en la historia una marca inaugural y única. Y, lo queramos o no, por escasa conciencia que tengamos de ello, no podemos no ser sus herederos».

No es el momento de seguir la lógica derridiana en los *Espectros*, de el *ser-con* a su idea de *justicia*, de la inyunción,

de la promesa, del ser justo como momento espectral que ya no pertenece al tiempo hacia un sobrevivir, pero sí dejar constancia de la coherencia con que se dedica a deconstruir textos como el *Manifiesto*, *La ideología alemana* o *El 18 Brumario* desde esos presupuestos y la cierta reivindicación de Max Stirner que se desprende. Y por supuesto la invocación a Hamlet con que comienza *Espetros de Marx* que comprobamos en otro escrito de Derrida de la misma época: *El oído de Heidegger*.

Lo habíamos dicho antes. Para Derrida «el acontecimiento único del marxismo» convierte a todos los hombres en herederos suyos, es decir, vuelta atrás de 1848, cuando Marx y Engels acabaron por convencer a la Liga de que el final del Manifiesto no podía ser otro que «proletarios de todos los países uníos». Pero es legítimo que nos preguntemos si ese acontecimiento que inaugura el marxismo cae sobre los hombros de todos los hombres, de todas las clases o de unas clases concretas. Por supuesto que afecta a todos los hombres pero esa no es la cuestión sino que los afecta a través de las clases. Unos de todos los hombres (la inmensa minoría) habrán de ser expropiados y otros de todos los hombres (la inmensa mayoría) intentarán expropiarlos. Ese es el acontecimiento verdadero. Y ese proceso se realiza para que no haya necesidad de más expropiaciones ni violencias. Para Derrida la ausencia del proletariado no rechina en la historia.

2.4. KOJÈVE

Pero hay más. Hay, además de clases, hombres del fin de la historia. Dice Althusser en *Para leer el Capital*. «Esto explica el embarazo teórico de Hegel al dar cuenta de la existencia de “grandes hombres” que, en su reflexión, hacen el

papel de testigos paradójicos de una imposible previsión histórica consciente. Los grandes hombres no perciben ni conocen el porvenir: lo adivinan en el presentimiento. Los grandes hombres no son más que adivinos que presienten, sin ser capaces de conocer, la inminencia de la esencia del mañana, la “almendra de la corteza”, el futuro en gestación invisible en el presente, la esencia por venir en vías de nacer en la alienación de la esencia actual. El que no haya Saber sobre el futuro impide que haya una ciencia de la política, un saber que nos lleve a los efectos futuros de los fenómenos presentes. Es por esto por lo que en sentido estricto, no hay política hegeliana posible y, de hecho, jamás se ha conocido hombre político hegeliano».

Durante años pasamos por este párrafo sin que nos llamase la atención. Hasta que comprendimos el encuentro ignorado, las bodas ocultas del espíritu objetivo de Hegel con el proletariado. Sí que hay políticos «hegelianos». Pero será suficiente que digamos algo del más importante de ellos: Stalin. Hay, además, una impresionante geometría temporal. Ésta.

Mientras en Moscú los procesos iban decapitando los rescoldos de la más asombrosa hazaña del siglo XX, lejos, en París, Kojève desgranaba ante su selecto auditorio (Bataille, Queneau, Caillois... y Lacan, con quien, dicho sea de paso, iba a escribir un ensayo conjunto sobre Freud y Hegel) los secretos de la filosofía hegeliana. Denis Hollier ha recuperado un cartel anunciador de las actividades del *Colegio de Sociología* para el año 1937-1938: entre Caillois y Leiris, el sábado 19 de diciembre de 1937, aparece la intervención de Kojève: *Les conceptions hegeliennes*. Algunos años más tarde, terminado el holocausto mundial, Queneau recogió en un libro los cursos de este moscovita afincado en París, que se denominaba a sí mismo «marxista de derechas». ¿De qué habló Kojève en esos

años 37-38? Del fin de la historia. La historia del mundo es un movimiento hacia el estado universal y homogéneo. Un estado social óptimo donde los seres humanos se encuentran plenamente satisfechos. Pero un ser humano «atteint par là la Satisfaction complète; c'est à dire qu'il réalise son Individualité, la synthèse du Particulier et de l'Universel, étant reconnu universellement dans sa particularité irremplaçable et "unique au monde". L'Histoire s'arrête donc». Pero en este momento se refiere aún a la hazaña del estado napoleónico en el que se produce la síntesis del Maître et d'Esclave: el soldado que trabaja y el trabajador que hace la guerra, y, para entender el sentido del Tiempo, hay que sumergirse en el texto kojéviano, en el saber que «rappelons que ce thème hégélien,... a été repris par Marx. L'Histoire proprement dite, où les hommes (les "classes") luttent entre eux pour la reconnaissance et luttent contre la Nature par le travail, s'appelle chez Marx "Royaume de la nécessité"; au-delà est situé le "Royaume de la liberté", où les hommes (se reconnaissant mutuellement sans réserves), ne luttent plus et travaillent le moins possible». Una nota posterior aclara la cuestión por si quedaba alguna duda: «Mais j'ai compris peu après (1948) que la fin hégélo-marxiste de l'Histoire étant non pas encore à venir, mais d'ores et déjà un present».

Hemos citado el libro de Hollier porque saca de dudas si no se tiene la paciencia de nadar en el atosigante texto kojéviano donde están, sin embargo, todas las claves de su interpretación hegeliana. En esa época Caillois cuenta [entrevistado por Lapouge] cómo intentó conseguir —sin éxito— el apoyo de Kojève para su proyecto intelectual. No se rompieron los vínculos: «Incluso pronunció una conferencia en el Colegio sobre Hegel. Esta conferencia nos dejó atónitos a todos, debido al mismo tiempo al poder intelectual de Kojève

y a sus conclusiones. Como usted recordará, Hegel habla del hombre a caballo, que señala la liquidación de la Historia y de la filosofía. Para Hegel, ese hombre era Napoleón. Pues bien, Kojève nos enseñó aquel día que Hegel había atinado en su observación, pero que se había equivocado en un siglo: el hombre del fin de la historia no era Napoleón sino Stalin”.

Un fin de la historia que años antes llegaba al mítico *Chevengur*:

«Dvánov reconoció al comunista que sentado delante de él no paraba de murmurar durante la reunión.

—¿De dónde sales así como eres?— le preguntó Gópner.

—Del comunismo. ¿Has oído hablar de ese lugar? —respondió el recién llegado.

—¿Quieres decir que hay una aldea que se llama así en memoria del porvenir o qué?

El hombre se alegró de tener algo que contar.

—Qué aldea ni qué ocho cuartos, ¿tú no eres miembro del Partido? Hay un sitio así: es nada menos un centro provincial. Antiguamente se llamaba Chevengur. Hasta ahora yo he sido allí el presidente del comité revolucionario.

—¿Chevengur está cerca de Novosiólovsk? —preguntó Dvánov.

—Claro que está cerca. Solo que allí vive gente rara y no viene a vernos; en Chevengur es el fin de todo.

—¿El fin de qué? —preguntó desconfiado Gópner.

—Pues de la historia universal: ¿qué necesidad tenemos de ella?».

2.5. ESPÍRITU OBJETIVO Y PROLETARIADO

La filosofía hegeliana no es el Antiguo Testamento del materialismo histórico, como todo un inconsciente ideológi-

co nos transmitió. Châtelet estaba en lo cierto cuando daba la razón a Althusser en la idea de que, hablando con propiedad, Marx no había sido jamás hegeliano. Nuestro objetivo es hacer a Hegel inteligible. No se trata de realizar una nueva síntesis, otra exposición más, de su filosofía. Hay que explicar el suelo donde se vuelve real, histórico. El elemento siempre ausente en todas las exposiciones es no haber visto al invitado sorprendente del estatalismo hegeliano; ¿quién lo hubiera supuesto?: el proletariado.

Nadie lo podía imaginar: las bodas ocultas del proletariado con el Espíritu Objetivo. Intentar explicar este período histórico requiere repensar el hegelianismo, no en su devenir abstracto sino en su encarnación en el único «sujeto» social que podía acogerlo, dado que en las entrañas de éste anida lo público. Una extraña «inmaculada concepción». Porque una clase que nace para ser objeto de goce privado por otra, cuando sale de esta relación no puede reproducir su origen ya que, de reproducirlo, tendría que convertirse en ama y los amos en criados. Pero al salir del servicio doméstico o, mejor dicho, para salir de él, tuvo que eliminar a sus señores, no quedándole delante otra perspectiva que vivir sin amos y con gran tragedia puesto que ella, para existir no con su naturaleza servil sino con la naturaleza de un emancipado, sólo puede desarrollarse en un espacio nuevo que ya no es el de lo privado sino el de lo público.

«Los individuos son personas que tienen por fin particular su propio interés». La única clase de individuos que no encuentra en la sociedad civil realizado su interés, ni posibilidad de realizarlo, es la clase obrera. La grandeza de Marx consiste en este descubrimiento.

El interés particular de esta clase no está en la sociedad civil sino fuera de ella, en el Estado. A partir de aquí, la teo-

ría de la lucha de clases puede ser otra cosa. Sabiendo esto, hay dos variantes, dos salidas. Existe la posibilidad de que la clase obrera no termine en el Estado. Lo que es la base del materialismo histórico, como sabemos. El error de Marx estuvo en creer que la clase obrera, por su «esencia», era antiestatalista. El materialismo histórico está reñido con la espontaneidad del proletariado. Así se explica la relación espontaneidad/conciencia en la teorización de Lenin como indicaremos un poco más abajo. Si en el marco del capitalismo el proletariado produce economicismo, fuera de él produce estatalismo. Y en ese estadio histórico del proletariado como clase dominante, sí que éste tiene a Hegel como su Antiguo Testamento. Es obvio que las lecturas tipo Gorz o Touraine tienen que ser revisadas según nuestra conceptualización. Y por supuesto, otras lecturas como las marcusianas sobre la absorción de la negatividad del proletariado.

El Espíritu Objetivo se encuentra en la clase obrera. Mejor, el Espíritu Objetivo es el inconsciente de la clase obrera. Para Hegel el interés particular pasa a ser general sólo en el Estado, que es exterior a la sociedad civil. Sin embargo, no ve que la realización del interés general se encuentra en una clase de individuos de la sociedad civil, cuyo interés «particular» solo puede ser realizado negando el interés de los demás, es decir, sometiendo los intereses privados a la esfera del interés público. Tenemos en cuenta, por supuesto, las siguientes características de la clase obrera:

- a) su trabajo produce valor y de él depende el interés particular de los otros.
- b) la clase obrera solo puede ser definida por la plusvalía; es su esencia como clase.
- c) su realización, su emancipación, es la negación de los otros.

- d) esta negación disuelve la sociedad civil, el interés privado.
- e) es una clase que acaba con lo privado-particular para ser un privado-general.
- g) la clase obrera no es a su pesar una clase con interés subjetivo; esto la diferencia del resto y aquí radica su universalidad. Queremos decir que cuando pretende realizar su interés subjetivo, paradójicamente lo efectúa reproduciendo (y sólo en la ideología) a la pequeña-burguesía. El proletario así realizado en lo ideológico es un remedo del pequeñoburgués. Pero considerado como fuerza social, su intento de realización subjetiva no puede ser otro que las diversas variantes de economicismo, reformismo, etc. Por el contrario, la burguesía es la última clase portadora del interés particular; el proletariado la primera en portar el interés general.

La tensión entre el ser y el deber ser se da en Kant dentro del propio sujeto. ¿Que hace Hegel? La escinde. Ya no está dentro del sujeto sino en su exterioridad. La escinde a través de la exterioridad del Estado. Esa relación ya no con otro sujeto sino con un «sujeto de sujetos» (sujeto Único).

La relación conflictual dentro del propio sujeto se supera en el Estado. Hegel supera esta dicotomía sacándola del sujeto, del Ser; en su terminología el Ser es un no Ser en el Estado. El problema de la ética ya no es individual sino de los sujetos en relación al Estado. El deber ser es exterior al sujeto; esa exterioridad es el Estado (Espíritu Objetivo). En Hegel existe una condena de la propiedad privada desde el Estado pero nunca se plantea abolirla. Solo el proletariado puede condenarla para abolirla. Es la única fuerza histórica que puede abolirla. Y es éste quien de verdad puede abrirle las puertas a Hegel.

En la época de Hegel no existía «sujeto» histórico que pudiera romper la propiedad privada. Ese sujeto estaba por venir.

¿En qué se convierte el proletariado fuera de las relaciones de producción capitalistas? En una clase universal y única, y el Estado se convierte en la voluntad de esa clase al tiempo que lo vertebra (o viceversa, la clase se convierte en la voluntad del Espíritu Objetivo). La clase no se desintegra; en su individualidad funciona como ciudadano, tipo de sujeto, como diría Hegel, que está fuera de la sociedad civil, que funciona y se desarrolla dentro de lo público. (Ver *Apéndice D*)

La burguesía no puede existir sin el proletariado; éste sí puede existir sin la burguesía (negándose). Lo particular-universal del proletariado (su especificidad) consiste en que objetivamente se emancipa negándose. La burguesía no puede negarse sino que tiende a perpetuarse. El negarse una y perpetuarse otra no ocurre porque éticamente el proletariado sea superior a la burguesía, ni porque ambas se guíen por su particular conciencia ética, sino por su particular posición de clase dominante y dominada, y por ser una la beneficiaria del producto social, y otra simplemente productora del mismo.

Enajenarse = Ser para Otro

Negarse = negar al otro y a sí mismo

Todo esto implica presuponer el proceso conjunto de alienación (enajenación)-reificación (cosificación)-fetichización-objetivación. El trayecto puede empezar en la conciencia desdichada de la *Fenomenología del Espíritu* (B.4,B.3), *Filosofía de la Historia* (IV, sec. 2, caps. 1 y 2): la conciencia infeliz es el alma alienada, un ser doblado y contradictorio. El mirar de una autoconciencia a otra, siendo ella misma las dos que sigue su itinerario de apaciguamiento hasta la satisfacción que es el saber absoluto. Objetivación en Hegel es la forma de realización del espíritu. Ello distingue la objetivación de la cosificación. (En

algún sentido la objetivación es una enajenación, pero necesaria y superable. Marx se opone a la confusión entre objetivación y alienación. La alienación es la objetivación que tiene lugar en la existencia social. La objetivación es una condición concreta para la subsistencia material humana. Marx usa el término «reificación» (cosificación) [*Verdinglichung*] para referirse al proceso por medio del cual se produce la alienación de los frutos del trabajo. Al reificarse estos productos se cosifica a sí mismo el hombre, que los ha producido mediante el trabajo. El ser humano se convierte entonces en una «cosa» llamada mercancía. La teoría del fetichismo de Marx siguió de cerca a su teoría de la alienación. Comenzó en realidad como un elemento de esta teoría. La alienación concierne a la relación sujeto-objeto, en la que el sujeto productor ha perdido el control.

Estos resultados suponemos que dejan diáfananamente en evidencia que la dialéctica marxista no podía sino desmarcarse absolutamente de la identidad de los contrarios. Los viejos debates de los años sesenta, y, sirva como ejemplo el de Godelier/Séve mostraban por una parte su importancia teórica y por otra alguna pequeña limitación. Decía así Godelier: «Es fácil demostrar que si el principio de la identidad de los contrarios implica 'a fortiori' el de la unidad de los contrarios, la reciprocidad no es verdadera. Los contrarios pueden unirse sin ser necesariamente idénticos. Para Hegel el Amo es él mismo y su contrario, el Esclavo. Para Marx el capitalista no puede existir sin el obrero, pero no es el obrero». Nosotros tras nuestra investigación sobre la infraestructura ideológica del estalinismo añadíamos, como hemos visto por la cita anterior, este matiz: el obrero puede existir sin el capitalista. El proletariado puede existir sin la burguesía.

Es obvio, que para llegar a estos resultados tuvimos que hacer una lectura detenida sobre todo de dos obras de Hegel:

La fenomenología del espíritu y *La ciencia de la lógica*, de la crítica de Marx en sus distintos momentos, la lectura leninista en sus Cuadernos, Mao, etc. Y considerar los estudios sobre los 'orígenes' de la dialéctica hegeliana que nace en la época de Francfort (1797-1800) en el ambiente de crítica religiosa poskantiana, de la pregunta por el significado de la religión en la historia de la humanidad, de la contradicción entre la felicidad de la religión pagana y la infeliz religión hebraica, del nacimiento de la religión de Jesús y sus momentos, en resumen de la temática fundamental *escisión-reunificación*, que nos dará la primera forma de la dialéctica: resolver la antítesis mediante la reunificación de los opuestos. Luego la época de Jena marcada por la discusión con Fichte y Schelling, etc. Llevaba por tanto razón Althusser cuando sostenía que lo que el marxismo le debe a Hegel es el concepto de proceso. (En la obra de Lenin hemos encontrado algo que llamaremos, la diferencia en la oposición, o mejor, la diferencia en el antagonismo. Recordemos que para oponerse a la omnipotencia de la identidad hegeliana Althusser hablaba de un principio de contradicción múltiple o sobredeterminado. Pero hay algo más: si nuestra teoría es correcta afecta a la comprensión del marxismo tal y como se nos ha transmitido. Por ejemplo y aunque aquí no lo vamos a desarrollar: una consecuencia es que quedaría claro que sólo habría materialismo histórico y la dialéctica sería interna al materialismo histórico como han sostenido muchos marxistas sin comprender totalmente el fondo de la cuestión).

Pero el proletariado emancipado, si bien no crea en el nuevo Estado las condiciones para su propia desaparición y se fortalece en el nuevo Estado como clase dominante, no reproduce la desaparecida sociedad de clases burguesa (como piensan Bettelheim y otros), produce su propia objetividad:

el Estado. Estamos tentados de decir: el proletariado dominado en el universo capitalista es socialdemócrata; la clase obrera dominante es estatalista, hegeliana. Tendencialmente en ambos casos. Sólo adoptando una posición política leninista puede ir hacia el comunismo. De no ser así tendría que conservar intacta la estructura económica capitalista. La única mudanza sería un cambio de propietarios pero quedarían intactas las relaciones de producción y propiedad burguesas. Sería una revolución sin revolución, como diría Saint Just. Se puede recordar al Ziffel de *Diálogos de refugiados* cuando hace esta consideración: «los grandes revolucionarios se presentan como discípulos del máximo defensor del Estado».

Dicho de una vez por todas: la subjetividad de la clase obrera es la pequeña burguesía; su objetividad, su inmanencia, es el Estado.

Una de las lecciones más importantes que se pueden extraer de la historia de las revoluciones proletarias y de sus sistemas sociales, es que estas revoluciones no conducen inexorablemente al socialismo. La reciente desaparición de los países socialistas en la Europa del Este ha demostrado que para construir el socialismo no basta con la desaparición de las clases explotadoras y el mantenimiento o desarrollo de las clases explotadas, ni con la desaparición del capital y el desarrollo del trabajo asalariado.

Y es que la superación de la contradicción por la supresión de uno de sus términos (la burguesía) deja al proletariado fuera de las condiciones reales de existencia como clase. Y fuera de estas relaciones, donde ya no es clase subordinada, donde es clase para sí, que no se niega, que no desaparece, que es clase dominante y que no puede producir a su contrario —la burguesía— a menos que vuelva a ser clase dominada, clase para otra, necesariamente debe enajenarse en otra

relación no de clases sino en una relación única e inédita en la historia: en una relación de clase-Estado, mejor Estado-clase, no antagonica sino de colaboración pues el Estado es la condición de su existencia. En un pasaje del *Anti-Dühring* hallamos esto: «*El proletariado se apodera del poder del Estado y transforma, desde luego, los medios de producción en propiedad del Estado* (la cursiva es del propio Engels). De esta suerte se destruye él mismo como proletariado, suprime todas las diferencias y antagonismos de clase y también al Estado como Estado». Es curioso el optimismo de Engels al pensar que bastaba con que los medios de producción pasaran a ser propiedad pública para entrar en el socialismo.

Con distancia brechtiana podemos decir: no todas las clases sociales se pueden constituir en Estado. La burguesía sí, y el proletariado también. La enseñanza (y es una conclusión) del proceso en la URSS es que la clase obrera se puede constituir en Estado. ¿Una aberración? Depende de la óptica con la que se mire. No estamos aquí para juzgar. Y además, si se constituye, lo hace con las características históricas que nosotros estamos tratando de describir.

Decimos que es una relación única e inédita en la Historia porque hasta el presente las clases se relacionan y existen en torno a la propiedad, unas clases viven a costa de otras. En cambio, el proletariado como clase dominante no necesita vivir a costa de otras clases porque abole la propiedad privada sobre los medios de producción. Es la última clase de las sociedades de clases (y a partir de aquí quizá la teoría de la lucha de clases debería ser otra. Y, por tanto, la teoría marxista debería discurrir por un terreno todavía inédito).

El fin de la modernidad, frente a todas las banalidades que se han pronunciado, es el fin del proletariado como clase dominante, como última clase producida históricamente por

la «modernidad». La infraestructura de la ideología del fin de la historia es, como dice Jameson, el producto de una edad que ha olvidado ante todo, cómo se piensa históricamente.

Este carácter histórico del proletariado es lo que tendremos que precisar. Y aquí sería necesario un ensayo paralelo en vez de una nota. Si utilizamos la teorización de Negri, podríamos decir que al trabajador-profesional le corresponde la revolución de la comuna de París de 1871, que la revolución de 1917 es «obra» del obrero-masa y que ahora hemos entrado en la fase histórica el obrero social. Confróntese, para abreviar, en este sentido, su ensayo *Fin de Siglo*. Sobre la «evolución» (constitución-transformación) del proletariado hay que tener en cuenta un cúmulo de obras de las que entresacaremos Gramsci, el debate Thompson-Hobsbawn, Tuñón, Balibar, Olin Wright, Coriat, Sierra Álvarez, Donzelot, etc.). Dicho esto, piénsese la diferencia que nos separa de teorizaciones como la de Gorz, para quien la crisis del socialismo es la crisis del proletariado, etc.

Es curioso. Si Hegel no hubiera tenido tantos prejuicios sociales respecto a las clases bajas y de vez en cuando hubiera descendido del reino de la abstracción, antes de construir su reino de la eticidad en el Espíritu Objetivo, se habría dado cuenta de que en el mundo de los egoísmos, de las pasiones y de la mezquindad, se encontraba una clase de sujeto cuyo interés objetivo no coincidía en absoluto con el interés subjetivo de esa otra clase de individuos a la que él quería emancipar predicándoles el reino del espíritu objetivo; esa clase a la que tanto despreciaba ha resultado ser casi un siglo después la que ha realizado en la historia su eticidad; porque es una clase cuyo único interés objetivo es el de emanciparse de las relaciones capital/trabajo y, para emanciparse definitivamente, no puede reproducir las relaciones de las que se emancipa u otras nue-

vas relaciones que reproduzcan nuevos tipos de explotación porque, si no sus hijos, sí es seguro que sus nietos volverán a ser esclavos. (Que es lo que tal vez esté ocurriendo ya).

Hegel predicó en el vacío. Nadie renuncia a su bienestar por una mayor eticidad. Y si el proletariado lleva en sí la eticidad hegeliana no es porque sea más ético o mezquino que la burguesía, sino porque objetivamente las condiciones de su emancipación abocan inexorablemente (y aun sin saberlo) en su Espíritu Objetivo.

2.6. CONSECUENCIAS PARA EL MODELO IUSNATURALISTA

La filosofía hegeliana se oculta doblemente: bien ocultando al espíritu en la maraña de su epopeya u ocultándose tras él. Es en la Filosofía de la Naturaleza y en el Espíritu Objetivo, segunda sección de la Filosofía del Espíritu, donde podemos cazar su vuelo. Lo que ocurre con la Filosofía de la Naturaleza es que se derrama como un trabajo inútil, nos deja las manos vacías. Y como no se trata de burlarse de él (de eso se ocupó ya Popper citando fragmentos rematadamente «hegelianos» referidos al sonido (parágrafo 302 de la Filosofía de la Naturaleza), al calor o a la electricidad, la dejamos estar inservible y buscamos el Espíritu Objetivo (que es la verdadera naturaleza de Hegel) allí donde es la idea absoluta que es en sí. Se nos podría objetar que la caza también se puede efectuar sobre las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, pero ahí el Espíritu espejea, cabalga demasiado deprisa por todos los rincones de la historia.

La voluntad, desdoblada en querer plenamente indeterminado y en libertad subjetiva, se reúne en el poder resolutorio. A estas fases corresponde la estructura del orden jurídico-moral que se despliega en Derecho abstracto, moralidad y

eticidad. La coronación pero también el primer fundamento de estas esferas (algo que a veces se olvida) es el Estado. Por eso Hegel lo denomina así: El Estado es el Espíritu Objetivo. Efectivamente, como dice Bloch, «lo estatalmente racional es, al mismo tiempo, lo mismo que la más alta libertad política... equivale a la libertad ya no insolente ni solitaria, sino sustancial».

La autoconciencia no adopta ya ante los otros una actitud negativamente egoísta sino que deviene lo racional en sí y para sí. Como sabemos, Hegel no ahorra alabanzas cuando habla del Estado: Divinidad terrestre, lo Vivo supremo... Hegel parece ahora chino: construye tras las murallas del Estado una Ciudad Prohibida para aquellos que provienen de la sociedad civil; en ese reino de belleza, es decir, de conocimiento, de eticidad, lo particular en-sí, la vulgaridad de las pasiones, no tienen cabida ni lugar.

Y ahora viene lo curioso. Cuando llegamos a estas alturas del desenvolvimiento de la Idea, los estudiosos hegelianos conviven con el reproche a Hegel por «reaccionario» y el esfuerzo por presentarlo, a pesar de todo, como un liberal. Bloch, por ejemplo: «Hay que reconocer que la *Filosofía del Derecho* es la más reaccionaria de todas sus obras»,... tal o cual afirmación «es irremediabilmente reaccionaria» o, finalmente, «En el prólogo a la misma *Filosofía del Derecho* aparece una fórmula en que el reaccionario parece incluso superarse a sí mismo». Sin embargo, en la misma página, Bloch se ve impelido a evocar que no obstante «Hay un Hegel liberal, que no llegó a talar del todo el árbol de la libertad plantado en su juventud ni a olvidar por completo a Rousseau».

Esto segundo sí que es llamativo. Para defender a Hegel como liberal recurrir a Rousseau. Lo es por una cuestión que igualmente suele tacharse: los verdaderos teóricos liberales

abominaban de Rousseau porque representaba la libertad de los antiguos frente a la libertad moderna. Cerroni no dejó escapar este elemento distintivo sin el cual se torna imposible la comprensión de la ideología y la política modernas. Tanto Constant como Humboldt defienden el desdoblamiento de la libertad en «libertad política» y «libertad civil», siendo el cometido de la primera garantizar la segunda, que es la verdadera libertad. Esto es, el Estado debe proteger y garantizar el funcionamiento del mercado.

Aclaremos: ese eufemismo que es la «libertad civil» (que tanto repugnaba a Hegel) no es otro que el mercado. No es el ciudadano de la sociedad civil protegido por el Estado. El Hegel maduro es el que se sale del espacio del mercado, de la libertad civil, en el que se mueven Kant y otros, para buscar la libertad en otro lado: en el Espíritu Objetivo, en el Estado. Una libertad superior no guiada ya por los intereses particulares sino por la Etica.

Pero no es sólo Bloch quien realiza el esfuerzo desesperado por desenterrar al joven liberal sino también Findlay, Lefebvre... Para este último «se puede acusar a Hegel y al hegelianismo de reacción pura y simple. Una política derechista ofrecida no sólo como Realpolitik». El Estado hegeliano «desprecia tratando de aplastarlo el no-saber o el semi-saber», etc. Y, sin embargo, inmediatamente comienza el rescate. Ahora bajo el paraguas de la idea de ¡armonía! que animaría el pensamiento del siglo XVIII. Lefebvre llega incluso a poner un discurso en boca de Hegel para hablar de los acontecimientos políticos del siglo XX.

Findlay nos ofrece otra nota. La obertura es la misma: «Aquí, en la *Filosofía del Derecho*, Hegel se muestra literalmente un reaccionario. Su Dialéctica, contrariamente a sus principios, vuelve simplemente a la inmediatez en que tuvo su origen. Que Hegel pudiera llegar a escribir como aquí lo

hace indica ciertamente una pérdida profunda de integridad, tanto en su carácter como en su pensamiento».

Por eso le parece «extraña» la creencia de Hegel en la Monarquía hereditaria, sin comprender que lo que Hegel no puede tolerar es la fragmentación del poder político feudal, dicho en forma más sublime, el triunfo de la particularidad sobre la universalidad.

Y como debemos llegar sin innecesarias demoras a nuestro planteamiento, otra nota de Findlay pone el dedo en la llaga: «Hegel sostiene, además, que la Propiedad es, por su naturaleza, personal e individual: el Comunismo de la Propiedad representa una desviación de su Idea racional. El Estado puede, sin embargo, hacer excepciones a ese principio, pero solo él puede hacerlo así, y en pocos casos. En general puede decirse que Hegel reconoce suficientemente los derechos individuales «básicos», y *no debe dejarse que nada de lo que diga en partes posteriores de esta obra oscurezca ese hecho*».

Lo que ignora Findlay es que la «excepción» se convierte en regla cuando el proletariado deviene en clase-Estado. Lo que señala Findlay es la gran contradicción del sistema hegeliano entre propiedad y eticidad, contradicción que en su sistema la vive como angustiada puesto que se da cuenta de lo difícil que es llegar a realizar su eticidad sin renunciar a la Propiedad. Lo interesante es que los autores aquí citados —los menos— no se atreven a revelar lo que podríamos denominar las antinomias de Hegel. ¿Por qué? Porque si se quedan con una de las antinomias, la de la propiedad (que es la más amada dicho sea entre paréntesis), nos mostrarían a un Hegel horrorosamente mutilado e irreconocible; pero si se quedan con el otro lado de la antinomia, el Hegel «ético», el Hegel que discurre olvidándose de la propiedad, resulta aún más monstruoso, dado que se encuentran con el Leviatán. No es

de extrañar por tanto que solamente se quiera mostrar el lado más humano de Hegel, humano, demasiado humano: el propietario (y por tanto el «liberal»). De paso digamos que ni márgenes ni sutilezas evitan a Derrida (a propósito de Fukuyama) contemplar a Hegel como un filósofo liberal.

Por esta razón les eriza el cabello parágrafos completos de la *Filosofía del Derecho*. Por esta razón cubren con sudario esos parágrafos «intolerables» de dicha obra. Por ejemplo, el parágrafo 324 donde dice: «Es necesario que lo finito, la propiedad y la vida, sean puestos como accidentales porque éste es el concepto de lo finito».

Lo que más les atemoriza de Hegel es la voracidad del Espíritu Objetivo que engulle sin piedad al Espíritu Subjetivo («cuando la filosofía pinta al claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se lo puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo»), produciendo un temor reverencial escuchar, al levantar el vuelo al alba de su nocturnidad, el batir de sus alas que anuncian el fin de la propiedad.

Lo que pasa es que no están dispuestos a apurar el vaso del «pesimismo de la inteligencia» (Nietzsche y Gramsci), que no oculta ni se oculta los rasgos espantosos que afectan a su fuente y a su orientación.

Para que su ética se pudiera realizar tenía que encerrar la propiedad privada en los márgenes del Estado y aquí es donde comienzan las incoherencias de Hegel. Incoherencia en el paso de la sociedad civil al Estado. ¿Cómo se puede superar la sociedad civil sin destruir la propiedad privada que es su pilar básico?

En términos marxistas: las relaciones de producción capitalistas no pueden ser destruidas si no es por el proletariado. ¿Se puede superar la sociedad civil?

La incoherencia hegeliana radica en que sólo se puede superar en este caso, no integrándola en un nivel superior para conservarla sino aboliéndola; mejor, destruyéndola. Es lo que se produce durante la guerra civil rusa, y con posterioridad durante la colectivización forzosa y los planes quinquenales. En medio queda la NEP (y los anteriores planteamientos de Lenin).

El punto ciego de la Revolución de Octubre es congelar ese momento que es el del capitalismo de estado (impuesto por Stalin) al que le cuadraba perfectamente el estatalismo absoluto. Lo que Lenin percibe como capitalismo de estado amenazador es sólo un tenue ensayo de lo que será la realidad después de 1929.

La superestructura hegeliana congela (utilizamos adrede este término de tan añeja prosapia: el «deshielo», el «espía que surgió del frío», etc.) la infraestructura del capitalismo de estado, es decir, la reproduce para poder sobrevivir, lo mismo que le ocurre al proletariado, que sin el Estado no puede existir como superestructura. Y elimina la posibilidad de desarrollo dialéctico de la misma. Fukuyama, cogiendo el rábano por las hojas, o gozando del baño turco del fenómeno, puede anunciar gozosamente el fin de la historia, y para recuperarla y mantenerla viva hay que dar un paso atrás a ese estado «post mortem» del capitalismo.

Aquí se encierra un error típico: pensar que el Estado hegeliano le cuadra más o menos a cualquier estado contemporáneo. Es el caso de Châtelet, que abstrae al Estado de la sociedad en la que se asienta. Así todo Estado es parecido a como lo concibe Hegel. Pero de entre estos, por razones que veremos a continuación, sólo los estados socialistas en conjunto se ajustan al modelo, pero no los fascistas.

El otro ejemplo sobresaliente es el de Lefebvre, que es uno de los que más se han acercado a la comprensión de la

problemática que planteamos. Pero su división capitalismo de estado/socialismo de estado (que intuye), se pierde al no ahondar en el significado de la barra que los separa, se pierde al quedarse con la apreciación de que «por el lado capitalista, la economía funciona... por el lado llamado «socialista» sólo la política funciona» y «en ambos lados, capitalista y socialista, la vida social desaparece, aplastada entre lo económico y lo político, predominando allí lo primero, lo segundo aquí: vacío enorme en el que se instalan lo cotidiano, la familia, las relaciones «privadas», es decir, privadas de amplitud, privadas de capacidad creadora». Por eso llega a escribir lo siguiente: «El socialismo de Estado no duda en centralizar, en planificar autoritariamente. Podría estar cerca de la Gran Máquina hegeliana si no fuera porque no funciona ni automáticamente ni de forma satisfactoria. Ni el saber de sus dirigentes ni el de sus consejeros abarca la totalidad. Ni siquiera con la ayuda de pequeñas máquinas (de información), cuyo apoyo a la Gran Máquina no es, a todas luces, despreciable». Lefebvre, como vemos, casi se quema. Pero ¿a qué responde la «Gran Máquina»? ¿quienes son sus dirigentes, sus consejeros?, ¿por qué actúan?, etc. etc.

O cuando dice: «el modelo hegeliano no peca por ignorancia, sino por desconocimiento de las clases sociales».

Pero la causa está en que el sistema de la eticidad no las puede concebir. Como tampoco las pudo concebir la hegeliana Constitución soviética de 1936 que, por primera vez, la positiviza en un cuerpo legal; por primera vez el espíritu objetivo entra en la historia.

Pero la propiedad forma parte de la esfera de la sociedad civil. Recordemos la división que Hegel había efectuado del Espíritu Objetivo. Abreviadamente cada una de las tres partes se subdivide así: El *derecho abstracto* en propiedad, con-

trato y lo injusto; *la moralidad*, en el propósito y la culpa, la intención y el bienestar, y el bien y la conciencia; *la eticidad*, por último, en la familia, la sociedad civil, y el Estado. Es la tercera parte la que Hegel desarrolla más ampliamente.

En la primera parte Hegel examina el individuo real como persona, vacío primero, propietario después, y al mismo tiempo somete al mismo Derecho abstracto a un sarcasmo cruel (esta parte acaba con la voluntad delincuente y su superación: el castigo, para lo que se tiene que dar una voluntad que quiera lo universal en cuanto tal). En la segunda se ocupa de las intenciones humanas, del reino de la moral. Pero la moral subjetiva no es real mientras no se exteriorice, y al hacerlo queda enredada en el mundo irresoluble de los conflictos. La «fautitud» absoluta debe formar una comunidad, el pasaje a la eticidad está maduro.

Es curioso que Hegel realice aquí una repetida referencia a la *Fenomenología del Espíritu*. Las limitaciones del alma bella están por medio. Diremos, a modo de resumen, que la FE es la tentativa pedagógica previa para habitar en el Espíritu Objetivo como excelentes ciudadanos. La reválida, la prueba de acceso a ese dominio reconciliado, no puede ser otra que la familiaridad con el saber absoluto. Dicho de otra manera, la FE es la elevación del yo finito al yo absoluto. Es necesaria, porque «la impaciencia pretende lo imposible, es decir, alcanzar el fin sin los medios».

Del Yo al Nosotros. Ahora Hegel se ocupa de la realización objetiva del individuo social en un Estado de derecho. Desde sus relaciones naturales (la familia) y el reino de la necesidad (la sociedad civil), a la aspiración definitiva a lo universal.

Esta poco piadosa concatenación aclara el reproche de Bloch: «así como a la lógica hegeliana le falta el acicate

gnoseológico, a la obra del «espíritu objetivo» le falta el acicate específicamente moral». Es decir, le falta Kant; falta el sujeto de la sociedad civil, esto es, no pueden concebir la ética de Hegel porque su ética no concibe el sujeto, es polvo de estrellas del sujeto. Lo veremos a continuación.

Para comprender el desarrollo histórico de la burguesía como clase hegemónica, vamos a agrupar las diversas concepciones que han tenido sus representantes, en dos líneas, en dos ejes, de la sociedad civil absolutamente diferenciadas. A) Hobbes, Rousseau, Hegel, que representarían la concepción no liberal de la sociedad civil, es decir, que dan todavía una importancia histórica a lo político, en última instancia, al Estado, y aquella otra línea (B) que denominaríamos liberal, que teoriza sobre las libertades de los individuos basándose en una inteligente construcción jurídica sobre la propiedad y que subordinan al Estado, salvo en verdaderas situaciones excepcionales, su intervención en esa comunidad de individuos y de mercado. (Se trata de un eje que iría de Locke a Constant).

Si observamos bien el primer eje, deberíamos dejar juntos a Rousseau y a Hegel con sus diferencias, y excluir a Hobbes. Porque Hobbes es el teórico de una sociedad civil política; el famoso tránsito del Estado de naturaleza a la sociedad civil es el paso, mediante pacto, de una comunidad natural, de una comunidad desmembrada, a una sociedad civil a la que cede sus libertades, una sociedad civil política, y dentro de ella sitúa al Estado. Hobbes representa en su teoría del pacto y de la sociedad civil los primeros balbuceos históricos de la burguesía como clase (y discúlpesenos la terminología hegeliana) en sí y para sí, esto es, en Hobbes no hay dicotomía sociedad civil-Estado. Probablemente porque la burguesía no había roto del todo con el corporativismo aunque ya estaba fuera de él.

Es cierto que esa burguesía que crece, no existe como clase totalmente independiente pues aún sigue desarrollándose en la estructura gremial o en la corporación. No se ha desprendido aún del organicismo propio del sistema corporativo. De ahí que Hobbes comience a ver a la burguesía como una clase incipiente que acabará siendo hegemónica, pero que carece de fuerza suficiente para vivir fuera de la corporación ya que no ha podido imponer el imperio del mercado. Y, además, el «proletariado» está sujeto a la servidumbre o al gremio.

El pensamiento político de Hobbes es rocoso, entendiendo por tal todo lo contrario de lo que entendería un liberal. Es un pensamiento aún organicista porque es consciente de la poca fortaleza política de la burguesía, aunque empiece a comprender su fuerza económica. De ahí que la apoye, pero no se atreva a atacar al absolutismo político por ese tremendo horror que tiene al vacío.

Más claramente: Hobbes es un antifeudal pero no es un liberal. El particularismo feudal es para él una especie de anarquía política. Sin embargo, el pensamiento liberal del XVIII-XIX entendería muy bien ese particularismo cuya expresión más acabada es el señorío, si no fuera porque sus relaciones económicas no podrían desarrollarse en tan estrecho marco. Pero en algo se hermanan uno y otro, y es en su rechazo a un poder exterior a ellos. En un caso luchaban contra el absolutismo, y en el otro tratarán de alejar lo más posible de sí al Estado.

Hemos tomado este arranque adrede porque estamos de acuerdo con Keane en que «no lograr reconocer los importantes cambios históricos en el significado de la distinción (entre sociedad civil y Estado) es algo endémico en la literatura sobre el tema». También lo estamos en el diagnóstico de que

dentro de la tradición marxista la categoría de sociedad civil no ha gozado de simpatías, para no hablar de la «innovadora» idea de una sociedad civil democrática o «socialista» difundida por los escritores de Europa central antes de la voladura propiciada por Gorbachov.

Finalmente, Keane defiende, para una reconstrucción del socialismo, no sólo poner límites a la acción estatal sino no avergonzarse de aprender de los neoconservadores, de su tesis de «menos Estado». Por lo tanto, replanteará el tratamiento que se ha hecho de la valoración de la tradición liberal en oposición a autores como Horkheimer y Adorno.

Cuando Keane realiza un gran esfuerzo analítico por ordenar lo más finamente posible las diversas concepciones históricas en el desarrollo de la categoría de sociedad civil, estamos de acuerdo igualmente. Keane encuentra cinco versiones distintas en el intento por diferenciar esferas estatales y no estatales, por trazar límites al alcance de la acción estatal legítima de acuerdo a la preocupación liberal:

- 1) Bodin, Hobbes, Spinoza. En ella «el Estado recibe su legitimación o mandato de erradicar (la) situación natural de guerra mediante un acuerdo contractual con sus atemorizados habitantes. La sociedad derivada de él se contempla como equivalente al Estado y sus leyes».
- 2) Aquí aparecen básicamente Pufendorf, Locke, Kant, los fisiócratas, Ferguson. Se trata de conservar y regular por el Estado la asociación, que es natural, y no reemplazarla como en la anterior. «A causa de su énfasis por conservar y completar la situación natural, esta segunda versión borra claramente la distinción entre sociedad civil y Estado».

- 3) Tom Paine en su réplica a Burke. Por vez primera la contraposición Estado-sociedad civil se hace central. «El Estado se considera un mal necesario, y la sociedad natural un bien no calificado».
- 4) Hegel, para quien la tarea del Estado es conservar y trascender la sociedad civil para transformarla de «universalidad formal» en «realidad orgánica».
- 5) John Stuart Mill, Tocqueville. Se «teme que la sociedad civil esté siendo sofocada por nuevas formas de intervención estatal». En una palabra ¿cómo parar la voracidad de la esfera estatal.

Nosotros mantenemos, por el contrario, que todo esfuerzo analítico que oscurezca las posiciones decisivas, difumina la comprensión de nuestro objeto. Y en este caso, con el recurso de la navaja de Occam, lo que hay que subrayar, como enunciamos más arriba, es que hay dos grandes variantes que, a su vez, tienen un numeroso elenco de matizaciones.

Por nuestra parte, pensamos que la cuestión de la sociedad civil no es sólo una noción ideológica sino un elemento estructural propio y característico de la sociedad burguesa y un reto para una transformación socialista que soslaye el capitalismo de estado.

Lo que no vemos es que todos estos planteamientos o modelos pertenezcan a la «preocupación liberal». Lo que se desvanece aquí es que hay una barrera que separa las concepciones de la sociedad civil de Hegel y del resto. Más aún, que no ve que además hay una diferente concepción de la individualidad.

Es más, el propio Keane, sin darse cuenta, al hablar de Hegel no tiene más remedio que contraponerlo a todos los otros; he aquí el párrafo: «Sólo una autoridad pública supre-

ma —un Estado constitucional dirigido por la monarquía, el funcionariado y los estamentos— puede remediar eficazmente sus injusticias y sintetizar sus intereses particulares en una comunidad política universal. Desde esta perspectiva no es ni la negación radical de un estado natural en guerra perpetua (Hobbes), ni un instrumento para conservar y completar la sociedad natural (Locke), ni un simple mecanismo para administrar una sociedad civil dada naturalmente y que se gobierna a sí misma de modo automático (Paine)».

Como sabemos, a Hegel le molestaba el egoísmo de la sociedad civil. Mientras el liberalismo plantea —llamémosle así— una coexistencia pacífica entre Estado y sociedad civil, Hegel plantea la superación de la sociedad civil en el Estado. Tomando literalmente las palabras de Engels en su *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*: «el régimen político es el elemento subalterno, y la sociedad civil, el reino de las relaciones económicas, el elemento decisivo. La idea tradicional a la que también Hegel rindió culto, veía en el Estado el elemento determinante, y en la sociedad civil el elemento condicionado por aquél. Y las apariencias hacen creerlo así», se entienden como un planteamiento liberal ante Hegel.

Y no habría que perder de vista que existe una conexión entre dos de las indicaciones hechas más arriba. La individualidad, es decir la distinción entre el hombre como miembro ideal del Estado (el *citoyen*) y el hombre como miembro egoísta de la sociedad civil, y la propia articulación de ésta. Las consecuencias del olvido del problema de la «individualidad» se añaden para impedir comprender las implicaciones de la filosofía hegeliana.

Por supuesto que Hegel no tolera ningún tipo de neofeudalismo a lo Haller y por eso se gana las inectivas

de Stahl o de Burke, cosa que naturalmente alegra a sus estudiosos, pero también repele la ética intencional kantiana. Si el filósofo de Königsberg creía tal como lo expresa en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* que: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad», para Hegel: «los laureles de la simple voluntad son hojas secas que jamás han reverdecido».

La sociedad civil, es decir, la sociedad burguesa, es el sistema de la libre concurrencia. Aunque utilizamos preferentemente la *Filosofía del Derecho*, conviene tener en cuenta determinados parágrafos de la *Enciclopedia*. «La sustancia, que en cuanto espíritu, se particulariza abstractamente en muchas personas (la familia es una sola persona), en familias o individuos los cuales son por sí en libertad independiente y como seres particulares, pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales no tienen en su conciencia y para su fin la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser por sí, de donde nace el sistema de la atomística. La sustancia se hace de este modo nada más que una conexión universal y mediadora de extremos independientes y de sus intereses particulares; la totalidad desarrollada en sí de esta conexión es el Estado como sociedad civil o como Estado externo».

Como se podrá comprobar, hemos elegido este párrafo porque en él se encuentran reunidas esas dos indicaciones aludidas más arriba.

Ese «sistema de la atomística» que es en Hegel (ahora en su *Filosofía del Derecho*) la sociedad civil, esa esfera de particularidad, conserva (y esto es importantísimo) «en sí y para sí [...] tanto la particularidad natural como la arbitraria y, por lo tanto, el residuo del estado de naturaleza».

Cuando Bobbio-Bovero se sorprenden de que la sociedad civil de Hegel conserva la «lucha de todos contra todos», sencillamente no entienden que en ese caso no habría Estado hegeliano y, por consiguiente, nos sitúa ante la necesidad de reconocer que la sociedad civil hegeliana no es una sociedad civil burguesa. ¿Para qué querría Hegel la eticidad si ésta se encontrase en la sociedad civil?

En el parágrafo 289 de la *Filosofía del Derecho* presenta Hegel una concepción de la sociedad civil que está en las antípodas de la que vamos a encontrar en la línea burguesa típica: «Como la sociedad civil es la liza del interés privado individual de todos contra todos, así aquí, también tiene su sede el conflicto del mismo con los comunes negocios particulares, y de éstos junto con aquél, contra los más elevados puntos de vista y mandatos del Estado».

No tendrá, pues, nada de extraño que el Estado intervenga en todo lo que considere conveniente en esta discordia perpetua. Así, leemos en la *Enciclopedia*: «La esencia del Estado es lo universal en sí y por sí, la racionalidad del querer. Pero como lo que es consciente de sí y se actúa, es desde luego subjetividad, y como realidad es un individuo. Su obra en general, considerada en relación con el extremo de la individualidad como multitud de los individuos, consiste en una noble función. Por una parte, debe mantenerlos como personas, y, por consecuencia, hacer del derecho una realidad necesaria, y luego promover su bien, que primero cada uno cuida por sí, pero que tiene un lado universal: proteger la familia y guiar la sociedad civil. Pero, por otra parte, debe reconducir a ambos —y la entera disposición de ánimo y actividad del individuo, como aquel que aspira a ser un centro por sí— a la vida de la sustancia universal, y en este sentido, como poder libre, debe intervenir en las esferas subordinadas y conservarlas en inmanencia sustancial».

Podemos luego seguirlos hasta alcanzar la cumbre suprema. Por ejemplo, el parágrafo 325 de la *Filosofía del Derecho*: «Porque el sacrificio por la individualidad del Estado consiste en la sustancial relación de todos con todos y es por lo tanto, un deber general, al mismo tiempo, como un aspecto de la identidad, frente a la realidad de la existencia particular, deviene referencia particular y le es consagrada una clase propia: la clase del valor militar». Y en el parágrafo anterior: «Es necesario que lo finito, la propiedad y la vida, sean puestas como accidentes, porque éste es el concepto de lo finito». Se trata de los párrafos en los que Hegel habla de la guerra. Ahora bien, sin entrar en el significado de la evolución de la obra hegeliana, nos contentaremos con recordar como ya en (1802) *La Constitución de Alemania* escribió: «La salud de un Estado no se revela, generalmente, tanto en la calma de la paz como en el movimiento de la guerra; aquellas es la situación de goce y de actividad en la particularidad, constituyendo el gobierno una especie de paternal amo de casa, que solo exige a los súbditos lo habitual. En cambio, en la guerra se muestra la fuerza de la conexión de todos con la totalidad, cuánto puede exigirles (esta), lo que hacen por ella por su propio impulso y naturaleza y el valor que esto tiene».

Podemos encontrar en Hegel todo lo que queramos de este talante, podemos acumular texto sobre texto y, por tanto, no tiene sentido pretender hacerlo compatible con el liberalismo. Independientemente de los errores, desenfoques e incluso barbaridades que podamos encontrar, por ejemplo, en Popper, hay algo en lo que no se equivoca: Hegel es un peligrosísimo adversario de la «libertad». Es uno de los enemigos de primer rango, un enemigo venenoso de las «sociedades abiertas». Y ante un adversario de este calibre, Popper emplea artillería pesada. Se dedicará, para empezar, al problema de las definicio-

nes y del «significado de los términos» en una diatriba que nos recuerda algo a la emprendida por Carnap contra Heidegger. Repasará entonces la teoría del conocimiento, el conocimiento demostrativo e intuitivo, regresará a Aristóteles, revisará la cuestión de la definición, el uso científico de las definiciones (nominalismo/esencialismo), los términos, etc. A continuación se burlará de la «Filosofía de la Naturaleza» hegeliana, llamará a testificar a Schopenhauer para poder llamarlo deshonesto (es decir, charlatán, necio corruptor y un largo etc.), y culminar en agente al servicio del absolutismo prusiano.

Esto es el aperitivo. Lo serio comienza con la comparación general entre el historicismo de Hegel y el de Platón. Ahora se trata de dejar reducidos a escombros el método hegeliano, la actividad del Espíritu, la causa final, la Idea Absoluta, la dialéctica como herramienta de la metafísica y la filosofía de la identidad.

Sólo después de esto se prepara para triturar la *Filosofía del Derecho*. Y tiene carne para hartarse. La libertad de pensamiento, la Constitución política, la libertad de opinión, el nacionalismo totalitario, sin dejar pasar por supuesto las palabras de Hegel sobre Inglaterra.

Para Popper, Hegel «ideó la teoría histórica de la nación» y, domado el nacionalismo, «trató de reemplazar el nacionalismo germano por el prusiano. Pero al así «reducir el nacionalismo a un componente» de su prusianismo (para usar su propia jerigonza) Hegel lo «preservó» y Prusia se vio forzada a seguir tratando de sacar partido de los sentimientos del nacionalismo germano. Cuando combatió con Austria en 1866, debió hacerlo en nombre del nacionalismo alemán y bajo el pretexto de garantizar la hegemonía de «Alemania». Y debió anunciar la dilatada Prusia de 1871 como el nuevo «Imperio Alemán», la nueva «Nación Alemana» (soldada por

la guerra en una sola unidad, de acuerdo con la teoría histórica de Hegel de la nación). En nuestros propios tiempos, el histórico historicismo de Hegel sigue siendo, todavía, el fertilizador al que el totalitarismo moderno le debe su rápido crecimiento».

No hay manera, pues, de sostener que la sociedad civil hegeliana comparta los elementos de la sociedad civil burguesa. No hay, por tanto, una concepción de la sociedad civil con diferentes variantes. Hay dos grandes ejes para pensar la sociedad civil.

Como se verá, no nos interesa tanto entrar a comprobar si determinadas expresiones archifamosas de Hegel, como la contenida en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* «Lo que es racional es real; y lo que es real es racional», tienen un lado revolucionario o un lado conservador, o si se puede considerar como una apología del *statu quo* reinante. Pero si queremos anotar que en los inéditos de Hegel, concretamente en el texto de las clases que Hegel impartió en Berlín en el semestre de invierno de 1819 a 1820, en el discurso introductorio a sus lecciones sobre la filosofía del derecho, Hegel había afirmado que: «Lo que es racional SERÁ real, y lo real SERÁ racional» (mayúscula nuestra). No es necesario abusar de perspicacia para entender el alcance del reciente descubrimiento de la versión más antigua del conocido aserto hegeliano consultando las puntualizaciones de Gil Villegas.

Si analizamos ahora la concepción del individuo, del sujeto, trazado por la ideología clásica, veremos que un abismo separa también tanto al sujeto empirista de Locke o Hume (el burgués-ciudadano de Constant o Paine) como al sujeto kantiano, del ciudadano del Estado racional hegeliano.

El sujeto kantiano (o pequeño-burgués en general) supone la existencia previa de un espíritu o idea, un alma, que está

estructurada de antemano con sus formas, categorías, entendimiento, Razón, deber innato. (Como plásticamente ha representado Juan Carlos Rodríguez, un piso de recién casados, un pisito amueblado). El sujeto empirista es el que se va rellenando, haciéndose a partir de experiencias sucesivas. Cada impresión sencilla o exterior es el origen de una idea, y la acumulación de ideas forma eso que ya no llamaremos «alma» sino «mente» (mind). Siguiendo con la imagen, un piso vacío como el del *Último Tango*.

Para el empirismo sólo la repetición y acumulación de impresiones, de experiencias, puede servir para justificar un juicio. Del ser no se puede deducir jamás el deber ser. El deber ser no puede deducirse de la práctica. No hay una ética normativa. No hay diferencia entre lo puro y lo impuro.

Si seguimos afilando la navaja de Occam lo que impugnamos es que se pueda aceptar la propuesta Bobbio-Bovero cuando clasifican dentro del modelo iusnaturalista (el Derecho Natural, ese extraordinario mito que cuenta la historia del Estado naciente, con el artificio del estado de naturaleza, del contrato social, y que desembocará en el Estado moderno y el derecho positivo) a Hobbes (el verdadero fundador del iusnaturalismo), Locke, Spinoza, Pufendorf y Rousseau, tras enunciar una serie de características comunes, sobre los ejes estado de naturaleza-sociedad civil y Estado-sociedad civil.

Ahora bien, un modelo no es una formal, caprichosa, ordenación de la materia. (Si se nos tolera diríamos que un modelo es una caricatura bien dibujada). Si encontramos un elemento (o más, y es el caso) del modelo que separe radicalmente al autor(es) que abarcamos del resto, no es legítimo contenerlos a todos. Y consideramos que la concepción de la propiedad es tan fundamental, tan básica, como para que

Rousseau no pueda entrar de ninguna manera en este modelo. ¿Es posible hacer compatible las diversas declaraciones sobre la propiedad del ginebrino con las de Locke, por ejemplo? Recordemos esa primera frase de la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, que estalla como un trueno: «El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quién, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: “¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie”». Junto a ella, ésta otra de Locke: «Los hombres entran en sociedad movidos por el impulso de salvaguardar lo que constituye su propiedad; y la finalidad que buscan al elegir y dar autoridad a un poder legislativo es que existan leyes y reglas fijas que vengan a ser como guardianes y vallas de las propiedades de toda la sociedad, que limiten el poder y templan la autoridad de cada grupo o de cada miembro de aquélla».

Para nosotros no se trata tanto de mostrar la diferencia de todos estos autores con el modelo aristotélico (dentro del que caerían Bodino, Campanella, Althusius), y que habría que distinguir de los teóricos a lo Filmer o lo Haller, sino de entender las contradicciones entre los que dejaron de lado el modelo antiguo. Y ello pese a que reconocen la «más compleja» posición de Rousseau, evidente en su desarrollo triádico y no dual de la humanidad. Triádico porque una de las diferencias con los otros autores radica, en efecto, en la comprensión del desarrollo histórico de la humanidad. Para Rousseau no hay un momento negativo o estado de naturaleza y otro

positivo o sociedad civil, sino que la sociedad civil —momento negativo— se sitúa entre un período feliz o estado original y la fundación de la república a través del contrato social. La crítica a Hobbes no es por haber introducido la idea de un estado de guerra total, sino por habérsela adjudicado al hombre natural en vez de al civil. «La diferencia entre Rousseau y los demás es que para éstos la condición anterior es el estado de naturaleza —sea éste un estado de guerra actual (Hobbes o Spinoza), de guerra potencial (Locke y Kant), o un estado de miseria (Pufendorf)— para Rousseau es la «société civile».

Pero no es sólo el elemento propiedad lo que invalidaría la adscripción de Rousseau a este modelo. Hay dos elementos más de una importancia similar para efectuar un corte. Nos referimos a la concepción del individuo-ciudadano-virtuoso y a la concepción de la soberanía. Tomemos textos como éstos para el segundo elemento: «Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; no tenemos ya ciudadanos, o si aún nos quedan dispersos en nuestras campiñas abandonadas, perecen en la indigencia y despreciados», o «Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres y de virtud; los nuestros no hablan más que de comercio y de dinero».

Es necesario tener en cuenta las precisiones sobre la *virtus* de Rousseau, de Schinz, Pire y Bouchardy. Será en los años posteriores cuando, al calor de esta polémica sobre este primer *Discurso*, Rousseau precisa su pensamiento, lo que se mostrará en la radicalidad de su segundo *Discurso*. En esta ocasión no se preocupa por cumplir la norma de la convocatoria en cuanto a la extensión, por lo que su escrito será rechazado. Recordemos que, estrictamente, la virtud rousseauiana es la conformidad entre las voluntades particulares y la voluntad general.

Con esta discusión del modelo de Bobbio pensamos que aparece clara la separación que hacemos. Más aún, el análisis detenido sobre el problema nos conduce a desintegrar totalmente el esquema tanto en lo que se refiere a Rousseau como también a Hobbes.

Por otro lado, se hace evidente para nosotros que hay una línea de planteamientos antifeudales más propiamente burguesa que va de Locke a Constant, pasando por Payne, que podemos llamar empirista pero con la que Hume (más consecuente aquí lo mismo que en el tratamiento de la causalidad o la sustancia), aun participando, no coincide con el planteamiento teórico. Esto demuestra las dificultades para construir un modelo si no se toman bien los grandes rasgos «pertinentes». La prueba definitiva reside en el momento en que la ideología burguesa, segura ya de su dominio, echa por la borda los presupuestos anteriores. Recordemos al respecto la obra de Bentham. Como dice Magdalena Rodríguez Gil, en su estudio introductorio a los *Tratados de legislación civil y penal*, «en el *Fragmento sobre el gobierno* dirige una crítica a los comentarios sobre las leyes de Inglaterra, de Blackstone, y a través de ella un ataque también a la profesión legal y a la concepción “Whig” del gobierno inglés; ataca también en esta obra la ficción del contrato originario». O mejor, deja la vieja piel abandonada en el camino. Dice Bentham: «Quizá hubo un tiempo en que esta y otras ficciones fueron útiles. No niego que alguna obra política haya podido hacerse con instrumentos de este tipo, y que esa obra, habida cuenta de las circunstancias del momento, difícilmente hubiera podido ser llevada a cabo por otros medios. Pero los tiempos de la ficción han pasado, de tal manera que lo que antes pudo tolerarse y admitirse bajo ese nombre, habría ahora, en el caso de que se intentase volver a lanzar, que censurar y estigmati-

zar con los duros apelativos de usurpación e impostura. Intentar ahora introducir una nueva ficción sería un crimen; la razón es que representa mucho peligro, sin ninguna utilidad, alabar y propagar algo que ya ha cumplido su misión». Y no se puede olvidar que Bentham considera que la quimera del contrato originario es una quimera demolida ya por Hume en el tercer libro del *Tratado de la naturaleza humana*. El principio utilitario de la mayor felicidad (compuesta, como se sabe, de subsistencia, abundancia, igualdad y seguridad) se anuda, se abraza mucho mejor a unas relaciones sociales expansivamente optimistas. Las justificaciones de Bentham son conocidas y merecerán célebres párrafos de *El Capital*. Y fue Foucault quien nos giró la mirada ante la importancia de un pensamiento «tentacular» y hegemónico.

La madurez de la ideología burguesa, el liberalismo, tendrá en Constant uno de sus formuladores más profundos. En este punto las exposiciones de Cerroni y Sánchez Mejías son modélicas y poco tenemos que añadir salvo algún resumen adecuado a nuestro objeto. Y no puede ser otro en este caso que resaltar el abierto antirousseauismo de Constant. Tanto cuando se refiere a la *Ética Nicomaquea*, a los procedimientos de selección del «funcionariado» (sorteo, turno), o a la legitimidad de la esclavitud, siempre se trata de poner en evidencia la diferencia entre *antiguos* y *modernos*, y el autor de *Adolphe*, da las claves: «El objeto de los antiguos era dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: esto era lo que ellos llamaban libertad. El objeto de los modernos es la seguridad de sus goces privados; y ellos llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones de estos mismos goces». Mientras en la polis griega la virtud pública era lo esencial y no su particular actividad privada, en la sociedad capitalista la organización social y el Estado sancionan que cada in-

dividuo haga promoción de su vida egoísta, convirtiéndose la propia función pública como profesión privada, es decir, el modo en que ese individuo se inserta en la vida civil. (Es muy conveniente tener en cuenta la indagación de Bernard Manin).

La discusión con los planteamientos de Habermas sobre esta misma cuestión, con ser interesante no debemos desarrollarla aquí. Sólo señalar que hace una distinción entre una tradición anglosajona y otra que uniría a Jefferson con la tradición francesa. Sin embargo, su exposición a través de dos antinomias (la primera, «el autoinmolamiento de los contenidos liberales a la forma absolutista de su sancionamiento»; la segunda, «la impotencia práctica del saber del poder técnico-social»), remite a una historia espiritual por la que el (espíritu) liberal, para alcanzar sus fines, para hacer triunfar su «contenido», tendría que sacrificarse a una forma extraña a sí mismo. Entonces Hobbes es presentado como el «auténtico fundador del liberalismo».

Nosotros no entramos en cuestiones de «orígenes» sino de formación, de formación del «contenido» histórico de la «época». Y si Habermas quiere convertir a Hobbes en abuelo de Bentham o de Constant no discutiremos parentesco. Pero sí podemos afirmar que todo poseedor de propiedad en el sentido burgués, necesariamente tiene que ser (por principio, no decimos por necesidad) liberal. La cuestión es obvia: la propiedad y el mercado burgués contienen en la producción y en la esfera de la circulación, cuando están maduros, sus propios mecanismos de autodesarrollo sin que necesiten de poderes o fuerzas extrañas al propio mercado. Y si Habermas, pese a considerar a Hobbes como el padre del liberalismo, autoinmola a éste a la forma absolutista de su sancionamiento, de ser liberal, cosa que hay que verificar, lo hace porque la sociedad de su tiempo está tan poco desarrollada, tan poco

«vertebrada» que, para impulsarla, tiene que echar mano del Estado para consolidar la sociedad civil burguesa.

Quizás, desde un punto de vista histórico, se nos antoja lo que acabamos de manifestar como la única explicación de tamaña paradoja. ¿Dónde quedaría si no la historia real de la formación social inglesa capitalista? Se podría incluso destacar como un buen ejemplo de astucia de la razón.

Si Hobbes da el materialismo a la burguesía, Kant le pone el alma. Si Hobbes crea el cuerpo burgués, Kant otorga el espíritu. Los orígenes del pensamiento político burgués se encuentran en el derecho natural. De Hobbes a Spinoza lo que nos encontramos es una ética del poder, es decir, de la legitimidad del poder del Estado.

Con Locke y el liberalismo nos encontramos frente a una inversión en la que se plantearán los derechos del individuo frente al Estado: existe una primera fase en la que hay que legitimar al Estado y plantearle una ética de conducta, por así decirlo; y una segunda fase en la que, legitimado, hay que plantear los deberes del Estado respecto a los individuos o a la sociedad civil. Conclusión: aunque estén discutiendo sobre sociedad natural y sociedad civil para explicar el Estado mediante el pacto, lo realmente histórico es que el Estado es anterior a la sociedad civil, al menos a la sociedad civil moderna.

Las diversas concepciones sobre el contrato social expresan las diferentes concepciones sobre la sociedad civil, que Bobbio reúne entorno a tres problemas: a) si el poder soberano es absoluto o limitado; b) si es divisible o indivisible; c) si es irresistible o no.

Sobre a) Bobbio establece dos corrientes opuestas; los que consideran que es absoluto: Hobbes, Spinoza y Rousseau; los que sostienen la tesis contraria: Locke, Kant y Montesquieu. Para estos últimos, porque el poder es divisible no es absolu-

to; para los primeros, porque es indivisible es absoluto. Sobre el esquema, Bobbio analiza los diferentes matices de los autores citados en relación a la naturaleza del Estado y sus relaciones con los súbditos, es decir, a los derechos-deberes correlativos entre ambos. El esquema propuesto es equívoco. Parte de una premisa que no es histórica, la de que la sociedad y el Estado se encuentran plenamente diferenciadas. En los siglos XVI, XVII y parte del XVIII no se ha producido aún la separación sociedad-estado. De momento lo dejamos señalado: el Estado es anterior a la sociedad civil. Esta aparece hacia la mitad del siglo XVIII en algunos países europeos, en Inglaterra, Francia y los Países Bajos, donde la industria y el comercio alcanzaron un considerable desarrollo.

En el fondo de la cuestión se está disertando sobre el problema del poder del Estado, y, por tanto, del fundamento ético de ese poder. Porque, con independencia de las diversas concepciones que los pensadores citados tienen sobre el pacto social, coinciden en un elemento básico: que la teoría contractualista se elabora para explicar el origen y la existencia del Estado; importa poco para este propósito, por ser secundario, el que para unos el pacto generador del Estado tenga como fin garantizar la seguridad de los hombres (Hobbes); para garantizar la libertad (Spinoza), o realizar la justicia salvaguardando la libertad que es la concepción de Kant, Locke y otros.

Es el discurso ideológico de una clase social con necesidad del poder político para mantener y desarrollar su poder económico. Pero, ¿cómo legitimar esta aspiración si existe un poder legítimamente constituido, cómo disputarlo? Será el derecho natural, deshojado de su contenido teológico, el instrumento ideológico que irá preparando las condiciones de su conquista.

No podemos hablar del derecho natural como idea invariable a lo largo de la historia, ni de la idea de derecho. Porque en el transcurso de la misma sus contenidos han ido modificándose hasta el punto en que no sería reconocible el derecho natural del pensamiento griego con el pensamiento de la filosofía del derecho de la Ilustración. Y si es necesaria una historización es por no haber solución de continuidad entre la convencional periodización del derecho natural en una Edad clásica, feudal y moderna. Cómo iba a haberla. La periodización le priva de su propia especificidad respecto a otras escuelas o doctrinas del derecho. Lo «natural» en su sentido de inexorable resulta que es tan histórico como el derecho mismo. Lo que diferencia al derecho natural de otras doctrinas o escuelas del pensamiento jurídico y político, es la búsqueda de unos principios inmutables que aseguren al derecho estabilidad en sus fundamentos. Y como lo social, es mutable, extrae los principios de la «naturaleza», que no está sometida a la voluntad y contingencia del hombre. Los principios se extraen de la «naturalidad» del hombre, que se contrapone a su sociabilidad. Cuando hablamos de derecho natural ¿a qué nos referimos? ¿a su vertiente jurídica? ¿a su acepción política? La impertinencia de la pregunta radica en que en la época clásica y feudal lo jurídico no estaba separado de lo político. Es en la modernidad donde se decantan. Lo cierto es que lo natural se encuentra en la historia, y lo que es en un momento histórico deja de serlo en otro.

En una primera fase, el pensamiento político de la burguesía tiene como finalidad desarrollar una teoría del Estado útil a sus necesidades, que varía mucho de un país a otro dependiendo de su grado de desarrollo e implantación. Esta fase es la que explica el modelo sociedad natural-sociedad civil. El modelo sociedad civil-Estado se corresponde con la segun-

da fase. Aquí, la burguesía es clase hegemónica. Ha logrado implantar su sistema económico y de lo que se trata es de separar la actividad económica de la intervención del Estado. Por tanto, es la etapa en la que elabora una compleja teoría sobre las relaciones economía-política, sociedad-Estado, que generará un impresionante sistema jurídico.

Y no sería ocioso recordar que todo burgués, por definición o principio, es liberal...; por necesidad, esa es otra cuestión. Porque no cabe duda de que un burgués no puede pensar el mercado dentro del Estado. Esto nos llevaría demasiado lejos para los límites de este capítulo, pero no descartaríamos un eje de pensamiento que sería Hobbes-Rousseau-Hegel. A nuestro juicio, por ejemplo, el punto de partida de Keane es equivoco y el rasgo principal del iusnaturalismo no es el pacto contractual. El derecho natural por excelencia no es que todos los hombres son iguales, sino el derecho a la propiedad.

El eje Hobbes-Rousseau-Hegel se caracteriza por subordinar la sociedad civil al Estado, aunque lo esencial a todos ellos es la concepción organicista, esto es, no presentar las relaciones sociedad civil-Estado como dicotómicas sino como un todo jerarquizado; en el primero, por razones muy diferentes a los otros dos: hay razones históricas en Hobbes pues piensa la sociedad civil en su fase más incipiente, en su fase de formación histórica de la burguesía dentro del Absolutismo. En Rousseau y Hegel, su organicismo les lleva a una concepción del Estado «totalitario» mientras Hobbes es absolutista. La voluntad general de Rousseau, que sólo se puede representar, es idéntica asimismo al espíritu objetivo de Hegel, que es representado por el Estado.

No cabe duda de que existe un eje filosófico-político entre Hobbes, Rousseau y Hegel, diferenciado del modelo Locke, Kant, Constant, caracterizándose los primeros por una concepción metacivil de la sociedad.

El pensamiento político-social de Locke se construye sobre su noción de propiedad. Sin este concepto su obra sería incomprendible. La propiedad es el origen de todo, incluso el hombre es definido como propietario. Locke tiene la virtud de expresar sin prejuicios que el pensamiento de su época es el de una clase social que transformará las relaciones sociales vigentes, subvirtiendo las formas de propiedad dominantes y sustituyéndolas por una forma de propiedad producida por el comercio y la manufactura. El pensamiento social no escapará a su influjo y, para legitimar la nueva realidad que impone la burguesía, saldrá del inmovilismo al que estaba sometido por su dependencia del dominio teológico. La Inglaterra del siglo XVII se anticipa a las naciones europeas: triunfa la virtud burguesa; es la victoria del utilitarismo en lo moral; se implanta la tolerancia religiosa; el poder del rey se somete a la autoridad del parlamento, y el Estado se convierte en un instrumento del comercio.

En su disertación sobre la propiedad elude la indagación histórica para no admitir otras formas de propiedad social que no sean las individuales. Así, apoyándose en las Escrituras, comienza afirmando: «... Trataré de demostrar de qué manera pueden los hombres tener acceso a la propiedad en varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano, y eso sin necesidad de que exista un acuerdo expreso de todos cuantos concurren a esa posesión común». Por tanto, para Locke, la propiedad tiene un principio cuando el Creador dona la Tierra al género humano. Ahora se trata de explicar la apropiación individual de lo que en sus orígenes era común. Pero antes de exponer el tránsito de la propiedad común a la individual, es indispensable definir qué entiende Locke por propiedad.

La define con esta amplitud: «Esa es la razón de que los hombres estén dispuestos a abandonar esa condición natural

suya... para procurar salir de la misma y entrar voluntariamente en sociedad con otros hombres que se encuentran ya unidos, o que tienen propósito de unirse para la mutua salvaguardia de sus vidas, libertades y tierras, a todo lo cual incluyo dentro del nombre genérico de bienes o propiedades». En un sentido estricto hablará de propiedad de la tierra y bienes. Quizá sorprenda que incluya en el concepto de propiedad la persona, la vida, incluso la libertad de los hombres, pero no resulta tan sorprendente si lo relacionamos con su explicación del origen de la sociedad civil. Pues la propiedad en sentido amplio contiene todos los elementos de su teoría de la sociedad y del gobierno, además de constituir el fundamento del pacto social. Es perfectamente coherente pues el hombre, antes de ser propietario de bienes, debe ser dueño de su propia persona, y si todos los hombres son iguales por naturaleza y en sociedad lo son precisamente por esa cualidad inalienable. Es más, así podrá justificar el trabajo asalariado porque habrá hombres que no son propietarios en sentido estricto, esto es que no tienen bienes y que, para subsistir sin entrar en la esclavitud, podrán arrendar (no enajenar) a otros lo único que poseen: su persona.

Dicho de otro modo: si el hombre no es propietario, cómo explicar que haya hombres sin propiedad de bienes, cómo pueden ser iguales si no tienen propiedad. Si son dueños de su persona son propietarios y si son propietarios son iguales. Poco importa que sólo posean a su persona pues como son libres la pueden alquilar a otros. El derecho de propiedad individual comienza por la propiedad de la propia persona, derecho que tiene sus límites en la ley natural que prescribe su inalienabilidad.

El concepto de propiedad en Locke contiene todos los elementos que definen la sociedad burguesa, es la expresión concentrada de la misma. Si se observa, su originalidad radica en

que la propiedad no versa exclusivamente sobre bienes materiales muebles o inmuebles sino que comprende la vida y la libertad. Dos características inalienables que preservan al hombre de la esclavitud y otras formas de sujeción personal como la servidumbre: «Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella». Al relacionar al hombre con la propiedad, despoja al hombre de toda reflexión metafísica. En efecto, la igualdad del hombre no es tal por tener idénticas características biológicas o porque el Creador los hizo a todos iguales, sino porque todos son propietarios. La igualdad no se encuentra en la naturaleza o en la metafísica, se encuentra en la propiedad.

La libertad tiene un contenido económico: si un hombre pierde su libertad cae bajo la propiedad de otro; si no es propietario de su persona no hay igualdad. Ser libre es ser propietario. ¿Qué tiene en común esta libertad con la de los antiguos?

Hay que diferenciar dos concepciones de la libertad: a) Liberal, que tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación individual, restringiendo en todo lo posible la del poder colectivo. Libertad pues, como disfrute privado, como goce y facultad individual. b) Demócrata, que acentúa la esfera colectiva para ensancharla restringiendo toda regulación de tipo heterónimo. La teoría liberal considera el problema de la libertad en función del individuo aislado, mientras que la democrática lo hace en función del individuo considerado como un todo. Constant captó con precisión las diferencias entre los dos significados de libertad, llamando a la primera libertad de los modernos que consiste en asegurar el disfrute de lo privado y las garantías que las autoridades otor-

gan a dicho disfrute; a la segunda, colectiva, o sea, la distribución del poder político entre todos los ciudadanos (libertad de los antiguos).

Esta última es la concepción de Rousseau. Su individualismo es el de un ser que actúa en la comunidad y sólo en ella se realiza (para sus concepciones económicas tachadas de «reaccionarias» lo mejor es repasar su *Proyecto de Constitución para Córcega* y sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Es, como se sabe, ciñéndonos al Proyecto para Córcega, la defensa de la pequeña propiedad, de la agricultura, de la tierra, de los oficios útiles, sí a los carpinteros, herreros o tejedores; no a los escultores u orfebres, y el rechazo del comercio o el dinero, con formulaciones sorprendentes si las tomamos aisladas: «Tan pronto como los productos de la tierra dejen de ser mercancías...»). El individuo del liberalismo es un fin en sí mismo, la comunidad es un medio para la realización de la individualidad. Rousseau no es liberal, es demócrata. (Con este significado se pudo establecer una relación de Rousseau con el marxismo).

En cuanto a Rousseau-Hegel, convendría tener en cuenta lo siguiente. Cuando Rousseau habla de la voluntad general, se encuentra con el mismo problema con el que se encuentra Hegel cuando habla del Estado. ¿Qué es la voluntad general? ¿De dónde emana la voluntad general? ¿Puede haber una voluntad general en una sociedad de antagonismos no morales sino económicos y por ende políticos? La misma problemática con Hegel. La voluntad general de Rousseau está muy próxima al espíritu objetivo de Hegel, y si Hegel miraba al estado prusiano para reconocer en él al espíritu objetivo, Rousseau miraba al sans culotte. Pero uno y otro vieron frustradas sus expectativas porque esa voluntad general y ese Estado que encarnaría la voluntad general, que es lo mismo, sólo emana de

una clase social de la sociedad civil que, dicho en sus palabras, sería el auténtico ciudadano, esto es, el proletariado.

Con lo cual, la voluntad general contiene la eticidad del espíritu objetivo de Hegel. De ahí que esa voluntad general, para Rousseau, nunca pueda ser representada por una clase como la burguesa que entiende por voluntad general sus propios intereses de clase.

Esa es su crítica a la representación política.

Y cuando Stalin alcanza el poder podría haber dicho: no sólo soy el Estado sino la voluntad general; por eso no necesito de la democracia ni del ego, porque, ¿quién va a representar mejor esa voluntad general, que ya no es una idea sino cuerpo político y social, que el Estado? La Idea necesita intérpretes, el Estado defensores. De ahí el normativismo, el voluntarismo jurídico, y el ¡intuicionismo! representado por un Vyshinsky y estudiado por Cerroni.

Ya Hegel no piensa en su ser como particular sino en su ser como ciudadanos del Estado. Rousseau no permite que nadie represente la voluntad general porque nadie puede representarla, porque en la sociedad de entonces ¿quién podía representarla?; la burguesía no la representa, la aliena. El proletariado no había llegado ni para Rousseau ni para Hegel.

¿Qué es la eticidad en Hegel? Diríamos que sería aquel estado social donde el hombre no es un ser particular que vive para sí en sociedad con los demás, sino que aun conservando su particularidad y con independencia de su voluntad, es un ser general que no puede realizarse como ser en sí privado, parcial.

Queriendo incluso volver a ser el individuo privado, particular, egoísta, propietario, de la sociedad civil burguesa, no puede volver a ese estado porque ya no existen las condiciones de realización de esas ambiciones.

Aquellas condiciones sociales, políticas y morales (estatales) que no permiten realizarse al individuo como un ser particular, egoísta, privado y propietario pues ya la propiedad de la eticidad realiza lo general y no lo particular.

Por el contrario, para entender el enigma de la voluntad general de Rousseau, podemos axiomatizar que: *donde hay propiedad no puede haber voluntad general*. Se comprende que Harold Laski se burlase de Rousseau cuando decía: «el problema es cómo reconocer la Voluntad General si te la encuentras paseando por la calle». (Si la calle desembocase en la plaza Lubianka de Moscú y se encontrase a Kaganovitch en los años 30, seguro que Laski la reconocería).

No se trata tanto de averiguar si Rousseau había roto con la tradición iusnaturalista (polémica que arranca a principios de siglo con Vaughan y que prolongan Leo Strauss y Passerin d'Entrèves) o si, por el contrario, pertenecía a la misma (de Haymann a Derathé) entreverada con el nuevo constructivismo normativo, es decir, la fuerza legitimante de las condiciones formales de la justificación (de Riedel a Habermas), sino del pase de la propiedad como elemento del contrato. En efecto, es de sobra sabido que el *Contrato Social* rousseauiano no es un contrato en sentido jurídico. Como dice Redpath (parafraseando al ginebrino) en Rubio Carracedo: «probablemente se podría decir que el verdadero contrato social, según Rousseau, es un contrato ideal que la humanidad no ha concluido nunca y quizás no celebre jamás pero que habría debido concluirse porque es la única base posible para la mejor conservación de las vidas, de la propiedad y de la libertad de los individuos».

¿La propiedad? El obstáculo es la propiedad —menos Attali y más Grossi—. Nuevamente, si la dejamos pasar en la caravana junto a la vida o la libertad no apreciaremos el decalage que introduce. ¡La propiedad nunca puede ser incluida en el

Contrato Social! La propiedad une dividiendo o solamente dividiendo puede unir. Por eso, a la voluntad general no hay manera de reconocerla; por eso, la democracia directa es un callejón sin salida para la burguesía ascendente; por eso, Kant tuvo que transformar mediante una trasposición trascendental la voluntad general en imperativo categórico, esto es, tuvo que abandonar el enfoque público de la libertad, en cuanto vinculada a la voluntad general, por el enfoque privado: la razón práctica. Ahora bien, esto estaba ya en Rousseau, pero no en *Del Contrato Social* sino en el hombre privado y felizmente realizado: *La Nouvelle Héloïse* y el *Emile*, aunque éste sea una educación previa al advenimiento del Contrato.

Que Kant sigue a Adam Smith y no a Rousseau en su concepción de la «insociable sociabilidad» (esto es, en que son la competencia y el antagonismo de la sociedad civil los que producen los mejores efectos), ya lo constató Colletti en su momento.

Anderson había dicho «fuerzas para cambiar el mundo».

¿Qué fuerza puede dirigir un proceso de transformación social de las relaciones existentes si apartamos a la clase obrera a un lado? Una fuerza que dirija, no una fuerza que ella sola realice el proceso de transformación. Conviene recordarlo. En las condiciones históricas de la primera mitad del XX, en alianza básicamente con el campesinado. De ahí la obsesiva preocupación leninista por la cuestión agraria o las teorizaciones de Gramsci. Por tanto, cómo «unificar» el conjunto de fuerzas sociales que permita el funcionamiento de la nueva formación social en transición, no sólo mediante la represión sino con el consentimiento ideológico de la «mayoría» (Engels). Cómo crear un nuevo «sentido común», a partir de qué elementos, desde qué posiciones, a través de qué canales producir la nueva «ideología socialista» dominante de transición. Gramsci ha-

bía dicho que el proletariado puede llegar a ser clase dirigente y dominante en la medida en que consiga crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora; lo que quería decir, dadas las reales relaciones de clase existentes en Italia, en la medida en que consiga obtener el consenso de las amplias masas campesinas.

En las condiciones actuales no debería haber zonas reservadas para desafiar la maraña a veces acanallada de prejuicios y prisiones imaginarias. Hay ya una columna de voces que tendremos ocasión de analizar y discutir: de Bourdieu a Marta Harnecker, de Laclau a Arrighi, de Negri a Petras, etc., pero con conocimiento de que si toda forma de ver es también una forma de ocultamiento hay formas de ver que impiden el ocultamiento.

CAPÍTULO III

DESMITOLOGIZACIÓN DEL PROLETARIADO

«Señor, esto no se lo creerían en Venecia».

SHAKESPEARE

Viejo bolchevique:

La sibila Casandra no te engañó contándote
tu futuro

José TITO ROJO

En 1964 en el acto de fundación de la Escuela freudiana de París Lacan lanzó un guante al marxismo: «que en la vía entreabierta por Freud podría percibirse la razón por la que el marxismo fracasa en dar cuenta de un poder cada vez más desmesurado y loco en cuanto a lo político...». Tal vez ese guante iba dirigido, entre otros, a Althusser. La pregunta de Lacan la podemos encontrar doblada en otros muchos lugares. Así Bobbio se preguntará por qué donde se ha realizado el socialismo no hay democracia y donde se han observado las reglas del juego democrático, el socialismo, hasta ahora, no ha llegado ni parece inminente que lo haga. Sylvain Lazarus evocaba este nudo del trabajo de Althusser en el coloquio del 29 y 30 de marzo de 1991 en Saint-Denis: «La question de la pensabilité de la politique est celle de la pensabilité du marxisme après Staline, après le stalinisme et

le 20.^o congrès. Ce qu'il y a à penser là est initialement obscur et d'une grande difficulté. Toute l'oeuvre d'Althusser va y être consacrée».

Si es verdad que ser materialista es «no contarse cuentos» Althusser no pudo ver el más formidable cuento de la historia contemporánea para el movimiento revolucionario: el proletariado como clase elegida de la historia universal. La mitología del proletariado. Un formidable cuento hegeliano. El controvertido axioma althusseriano «la historia es un proceso sin sujeto ni fines» es la mejor muestra de que estuvo a punto de levantarle la sotana a la historia. Y sus vueltas y revueltas con Hegel y con Spinoza no son sino síntomas de lo mismo.

3.1. SALIR DEL CAUTIVERIO IMAGINARIO

Nuestra teoría de la desmitologización del proletariado recoge el guante lanzado por Lacan y lo hace utilizando uno de los elementos estratégicos de su conceptualización. La distinción (por ejemplo, en el *Seminario 3*) entre los tres registros, imaginario, simbólico y real: « el desconocimiento de la autonomía del orden simbólico, que acarrea automáticamente una confusión del plano imaginario y del plano real. La relación simbólica no por ello queda eliminada, porque se sigue hablando, e incluso no se hace otra cosa, pero el resultado de este desconocimiento es que lo que el sujeto pide ser reconocido en el plano propio del intercambio simbólico auténtico —que no es fácil de alcanzar ya que es constantemente interferido— es reemplazado por un reconocimiento de lo imaginario, del fantasma».

¿Qué es lo que ha pasado en el campo de la teoría marxista y en el único movimiento que de verdad plantó cara a la explotación capitalista: el movimiento obrero? Pues, apo-

yándonos en la insistencia lacaniana, la confusión, la mezcla, el pegajoso cautiverio en lo imaginario de la teoría y la representación ideal de la clase obrera. Por supuesto que en Marx, en Lenin, en Gramsci y en Althusser encontramos el esfuerzo por separar el imaginario del simbólico, separar el discurso científico materialista de la potencia imaginaria de la clase universal y «final». Pensemos en el caso de Lenin. El dirigente bolchevique no ocultaba la «desagradable» cuestión de lo que se podía esperar de la actividad espontánea de la clase obrera. El proletariado por sí solo jamás superaría un estado de conciencia enteramente compatible con la indefinida perpetuación del capitalismo. Una clase obrera con orientación sindicalista aún cuando extienda su actividad a la esfera política no supondrá una amenaza seria para el capitalismo. La claridad de la argumentación leninista culmina en esos enunciados cortados diáfananamente: si la mentalidad sindicalista es un síntoma de acomodación al capitalismo, una política sindicalista de la clase obrera no es otra cosa que una política burguesa de la clase obrera. Si escondemos este aspecto esencial estamos mutilando la obra de Lenin, estamos borrando su lógica interna. Para combatir la ideología espontaneísta de la clase obrera existía un medio: el recurso a la teoría que debía encargarse de lograr que el movimiento no quedara atrapado en el pantano del oportunismo. Aparentemente Plejanov iba en la misma dirección: exhortar en la vigilancia de la ortodoxia frente a cualquier otra tendencia radical como algo indispensable para el éxito del movimiento socialista. Pero de nuevo Lenin introduce la diferencia, porque de lo que se trataba era de apreciar que la propia clase obrera, con su inclinación al oportunismo amenazaba a la socialdemocracia y había que introducir medidas para protegerla. (Obsérvese que eso no implica que Lenin no considere que

la clase obrera no sea el «sujeto» dirigente de la futura revolución). La detección del peligro exigía profilaxis organizativa: los socialistas ortodoxos debían diferenciarse de los representantes típicos de la clase obrera. Si no el oportunismo proletario podía anegar la organización. ¡La ortodoxia en la teoría exigía ir a contrapelo de ciertas tradiciones del movimiento socialista que eran ya práctica de los partidos marxistas europeos! Así frente a Lenin se levantará un coro de voces que recordará la autoemancipación del proletariado en Marx, lo que no es más que una lectura unilateral porque en Marx no se puede entender esa autoemancipación sin comprenderla al mismo tiempo con otra idea con la que va relacionada y es que la ideología burguesa infecta al movimiento obrero de muchas formas entre ellas la de los falsos consejeros y guías. El peligro de lectura de la «autoemancipación» en Marx es que conducen al proletariado hacia el espontaneísmo en política. La autoemancipación vale como afirmación a escala histórica no como precepto de la lucha política.

Pero era muy difícil apreciar el alcance del problema.

La potencia imaginaria del proletariado se pega en su configuración política a las determinaciones de la teoría de la que depende con una fuerza inusitada. Sin duda, la energía con la que aparece en la historia es un significativo síntoma. Recordemos la *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*. Recordemos el *Manifiesto Comunista*: «De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria, el proletariado en cambio, es su producto más peculiar». Y esa frase de consunción energética total: «...el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y

se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables».

Es obvio que no se trata sólo del *Manifiesto*. Pensemos en otros textos de Marx como *La guerra civil en Francia* o este fragmento del discurso de Marx en el aniversario del «*People's Paper*» (*Obras escogidas*, 1 ed. Akal): «Los obreros ingleses son los primogénitos de la industria moderna. Y no serán, naturalmente, los últimos en contribuir a la revolución social producida por esa industria, revolución que significa la emancipación de su propia clase en todo el mundo y que es tan universal como la dominación del capital y la esclavitud asalariada. Conozco las luchas heroicas libradas por la clase obrera inglesa desde mediados del siglo pasado, y que no son tan famosas por haber sido mantenidas en la oscuridad y silenciadas por los historiadores burgueses. Para vengarse de las iniquidades cometidas por las clases gobernantes, en la Edad Media existía en Alemania un tribunal secreto llamado «Femlgericht». Si alguna casa aparecía marcada con una cruz roja, el pueblo sabía que el propietario de dicha casa había sido condenado por Temis. Hoy día, todas las casas de Europa están marcadas con la misteriosa cruz roja. La Historia es el juez; el agente ejecutor de su sentencia es el proletariado». Y por supuesto no sólo Marx.

Frente a estos hay otros en los que el despegue imaginario-simbólico son evidentes. También en el mismo Marx. Pero sin entrar en prolijidades, la cosa se agravará cuando la clase obrera bajo la dirección bolchevique se convierta en clase hegemónica. Y aquí esa no separación imaginario-simbólico causará estragos al mismo tiempo que admiración por la potencia inaudita desplegada por la clase obrera rusa. Los decisivos años veinte. Es el nudo gordiano que cortará Stalin en

1929. El materialismo histórico sometido a la potencia constituyente (en términos de Negri) de la clase obrera. Dicho de otra manera: el estalinismo confunde, no separa, no despega el imaginario sobre la clase obrera y su situación histórica del discurso marxista sobre sus transformaciones. El estalinismo confunde sistemáticamente lo imaginario con lo simbólico en relación a la clase obrera como clase universal.

Se trata de salir del cautiverio del imaginario. Sin considerar los tres registros ¿cómo es posible entender la subversión de la teoría marxista en el escrito de 1938 del *hombre de acero* sobre el materialismo dialéctico e histórico?

Este no despegue entre el imaginario y el simbólico tiene efectos devastadores sobre la experiencia socialista que sólo podemos enumerar: 1) desubicar la relación con las otras clases, especial y dramáticamente con el campesinado, 2) despreciar las posibilidades de un juego partidista dentro del sistema soviético, 3) errores mortales en la concepción de la democracia y los derechos individuales, 4) en fin, perversión del concepto teórico dictadura del proletariado. Bástenos con estos cuatro. ¿Por qué hay que establecer una neta separación entre Lenin y Stalin? Porque toda la obra leninista es una continua lucha por separar esos dos registros que tienden a pegarse, que tienen una enorme fuerza de atracción. Sus escritos sobre las cooperativas, sobre las nacionalidades, sobre la necesidad de apartar a Stalin, su escrito *Más vale poco pero mejor*, su propio «testamento», etc., así lo atestiguan.

Tanto Lacan como Marx, Lenin o el propio Althusser estuvieron bajo el hechizo hegeliano. Miller en una página magnífica recordó este dato, ese hechizo: «Lacan arrastró durante mucho tiempo esa palabra ‘reconocimiento’, ese término increíble de origen hegeliano en que hay un sujeto que quiere ser reconocido por otro, otro que no lo quiere reconocer,

la lucha a muerte por puro prestigio y, finalmente, el amo y el esclavo. El esclavo reconoce al amo quien no reconoce al esclavo. El esclavo trabajará hasta sobrepasar por fin al amo, culminando en la lucha de clases. Esta es una historia increíble a la que no podemos entender como adhirió Lacan tanto tiempo. Aun después del discurso de Roma uno de los temas esenciales de los *Escritos* es el reconocimiento del deseo, que marcaría el final del análisis. Diría que la enseñanza de Lacan comienza verdaderamente cuando deja caer ese término de «reconocimiento». Pero ya lo vamos conociendo y sabemos qué encierra en su espíritu objetivo. Nuestra teoría marxista de la desmitologización de la clase obrera implica el desvelamiento del secreto oculto del estalinismo. Recordemos nuestro teorema (tercera prop.): *si se «somete» el marxismo al proletariado en el poder tenemos el estalinismo, si el proletariado se «somete» al marxismo tenemos el leninismo y, por tanto, la posibilidad real de ir desatando el nudo de contradicciones que pueden marchar en dirección a la extinción del Estado.*

Es evidente que el capital también imaginó un proletariado ideal. También hay fantasmas del imaginario patronal: un *obrero soñado* que ha estudiado Sierra Álvarez.

3.2. STALIN: EL PROLETARIO PURO

En esos mismos fatídicos años 30, en la URSS el partido bolchevique se «suicida». Zizek ha utilizado esa expresión para comentar en un artículo de la *New Left* un libro que vuelve a bucear en los Procesos de Moscú, con la novedad de haber usado los archivos del CC del PCUS recientemente puestos a disposición de los historiadores. Su comentario nos servirá para realizar algunas consideraciones finales. En primer lugar, Zizek reproduce el mismo fondo analítico que se encuentra en un en-

sayo publicado anteriormente, a principios de los ochenta, entendiendo el operador fundamental del estalinismo como un saber *décapitonné*. La categoría lacaniana de «punto de acolchado» (*capitonné*) muestra que el tratamiento del discurso freudiano por parte de Lacan es el modo analítico con el que procederá Zizek para desentrañar la «anomalía» estaliniana. Tanto en el ensayo de 1983 como en el comentario a *The road to terror*, en el 2000, Zizek procede por medio de una comparación del fenómeno nazi con el fenómeno estalinista. E insiste en las radicales diferencias entre ambos. «A diferencia de lo que ocurre con el fascismo, en el caso del estalinismo nos encontramos ante la perversión de una auténtica revolución. Con el fascismo, incluso en la Alemania nazi, era posible sobrevivir, mantener la apariencia de una vida cotidiana «normal», siempre que uno no se implicara en ninguna actividad política de oposición y, evidentemente, siempre que uno no fuera de origen judío, mientras que en el estalinismo de finales de la década de 1930, nadie estaba a salvo, cualquiera podía ser denunciado, arrestado y fusilado inesperadamente, acusado de traición. En otras palabras, la «irracionalidad» del nazismo se «condensaba» en el antisemitismo, en su fe en la conspiración judía, mientras que la «irracionalidad» estalinista impregnaba todo el cuerpo social». No es esta, obviamente, la única diferencia que establece Zizek entre ambas «formas» sino tan sólo la diferenciación más general, que a nosotros nos interesa constatar, ni son todas las que nosotros pudimos encontrar. (Digamos, de paso, que la hemos escogido como primera cita para que separe al lector de toda esa literatura de mala propaganda anticomunista, «libros negros», etc. No es este el caso de Zizek, claro está).

Esta separación se desdobra, a su vez, en las de leninismo y estalinismo. Si en el escrito de 1983 Zizek establece la

distinción a partir de uno de los 4 discursos lacanianos, el discurso univesitario ($S2/S1 \rightarrow a/\$$), es para aclarar que mientras Lenin ocupa la posición de un saber objetivo neutro, (en tanto encarnación de la objetividad histórica) del que deduce el estatuto diferente del adversario político: (oportunismo, menchevismo, infantilismo de izquierda, etc. y sus figuras históricas Martov, Kamenev y Zinoviev en el momento de Octubre, el Bujarin del 18, etc.) que objetiva las intenciones subjetivas, esto es, la significación objetiva de los actos de los actores sociales sin tener en cuenta las intenciones subjetivas por sinceras que sean, Stalin se «desacolcha» de este discurso y subjetiva de nuevo esta posición objetiva, proyectándola sobre el sujeto mismo como su deseo secreto, o lo que es lo mismo: lo que tu acto significa objetivamente es lo que tu has querido de hecho. Entonces, el adversario estaliniano es el traidor y no el que no sabe, no entiende los procesos históricos o ignora la lógica de los hechos. No, el traidor sabe bien lo que hace y esto convierte al estalinismo en un discurso mortalmente amenazador. «Autrement dit, tandis que le léninisme reste un discours universitaire «normal» (le savoir dans la position de l'agent produit comme son résultat le sujet barré-hystérisé), le stalinisme accomplit le pas dans la «folie», le savoir universitaire devient celui du paranoïaque et l'adversaire le conspirateur intentionné et «divisé» littéralement: rebut, déchet pur, qui a néanmoins l'accès au savoir objectif-neutre d'où il peut reconnaître la portée de son acte et avouer». Para el estalinismo la teoría no será una guía para la acción sino una justificación a posteriori de la acción. Otra consecuencia de no separar el imaginario del simbólico.

La lógica desatada por Stalin estallará en los procesos de Moscú acentuándose hasta el paroxismo. Porque ¿a qué conduce ese saber «descosido»? ¿Lo podemos expresar con

tanta brevedad como claridad? Sí, se puede. Conduce a la consideración de que hagas lo que hagas, harás mal. Si los jefes de la represión no conseguían descubrir y detener a los suficientes saboteadores contra el orden socialista, es que obraban como contrarrevolucionarios y, por tanto, tendrían que fabular conspiraciones y sabotajes; pero así también peligraban porque se les podría acusar de que, como parte de un complot al servicio del capitalismo aniquilaban a verdaderos comunistas. Zizek, en su comentario a *The road to terror* recoge entre otros el caso de Yezhov, verdugo de Stalin en los procesos y finalmente condenado por organizar el asesinato de miles de bolcheviques inocentes. O el episodio de Shostakovich. Sin embargo, esta es una historia conocida en sus líneas generales sin necesidad de recurrir a este libro. Quizá ni sería necesario subrayar la diferencia con Lenin y su tratamiento en relación, por ejemplo, a Zinoviev y Kamenev, que sí cometieron una traición real al denunciar que el partido bolchevique se lanzaría a la toma del poder en octubre de 1917. Lenin los reprende y los acusa de ese acto inconcebible pero lo sitúa en el marco del retraso en comprender la dinámica de la revolución en curso. En *Teoría e historia de las formaciones sociales postcapitalistas* y en este trabajo queda patente el acuerdo con los planteamientos de Zizek pero queremos dejar constancia en el diálogo teórico con sus posiciones críticas, de dos cuestiones: la novedad más interesante rescatada por Zizek del libro citado es el nuevo matiz aportado por la exhumación de los archivos del CC del PCUS en el «caso» Bujarin. Para nosotros tiene un valor grande porque *Teoría e historia de las formaciones sociales postcapitalistas* se tuvo que conformar con los conocidos *Procesos* y con otros testimonios accesibles. Nos vamos a fijar en lo que no comenta Zizek, en lo que creemos

que no «ve», en lo que tampoco vio Althusser y de lo que Lacan demandaba una explicación.

Zizek reproduce este fragmento del libro, que pertenece a un discurso de Bujarin ante el CC el 23 de febrero de 1937:

«Bujarin: No me pegaré un tiro porque entonces la gente dirá que me he suicidado para perjudicar al Partido. Pero si muero, por así decirlo, de una enfermedad, ¿qué perderán ustedes con ello? [Risas]

Voces: ¡Chantajista!

Voroshilov: ¡Canalla! ¡Cierre el pico! ¡Qué infame! ¿Cómo se atreve a hablar así?

Bujarin: Pero tienen que entenderlo, me resulta muy duro seguir viviendo.

Stalin: ¿Y nos resulta fácil a nosotros?

Voroshilov: ¿Han oído eso: «no me pegaré un tiro pero moriré»?

Bujarin: A ustedes les resulta muy sencillo hablar de mí. Después de todo, ¿qué tienen que perder? Miren, si soy un saboteador, un hijo de puta, entonces, ¿por qué dejarme con vida? No exijo nada de nada. Sólo estoy describiendo lo que me pasa por la cabeza, lo que estoy sufriendo. Si esto, de algún modo, acarrea algún perjuicio político, por menudo que sea, entonces, sin duda, haré lo que me digan. [Risas] ¿Por qué se ríen? No hay absolutamente nada de divertido en todo esto».

3.3. «SOBRE TUS HOMBROS»

Tal vez Zizek, al fijarse en la risa (sin duda para analizar), pierde de vista lo que de pasada ha dejado caer Stalin: «¿Y nos resulta fácil a nosotros?». En efecto, ¿qué momento del proceso se está viviendo? La tarea titánica de industrial-

zar la URSS, la tarea titánica de acabar con el campesinado para que no vuelva a poner al poder soviético en la tesitura de 1928, la tarea de preparar a la URSS militarmente para repeler una agresión imperialista, etc. Y esto queda confirmado de una manera espeluznante cuando más adelante Zizek cita estas palabras de Bujarin en su carta a Stalin de 10 de diciembre de 1937: «Sé perfectamente que los grandes planes, las grandes ideas y los grandes intereses tienen prioridad sobre todo lo demás, y sé que sería mezquino por mi parte parangonar el problema de mi propia persona con el peso histórico-universal que descansa, ante todo, sobre tus hombros». La fenomenología del espíritu rigiendo los procesos de Moscú: si no queréis ser verdaderos amos/(¿«esclavos»?) de una verdad definitiva y llevarla hasta sus últimas consecuencias, tendréis que aceptar morir, nos parece oír decir a Stalin. La Fenomenología es la tentativa pedagógica previa para habitar en el Espíritu Objetivo como excelentes ciudadanos. La reválida, la prueba de acceso a ese dominio reconciliado, no puede ser otra cosa que la familiaridad con el saber absoluto. La elevación del yo al nosotros.

Hay algo sobre lo que querríamos saber más. Se trata de una declaración de Bujarin en estos términos: «...He confesado que entre 1930 y 1933 cometí muchos pecados políticos. He llegado a comprenderlo». ¿A qué pecados se refiere Bujarin? Aunque las fechas que indica son muy significativas (los años más duros de la colectivización, los más duros del primer plan quinquenal, los años en los que ocurrió el incidente del suicidio de Nadia, la mujer de Stalin y que cuenta Svetlana Aliluyeva), está claro que lo que impresiona a sus ojos y a los de todos los bolcheviques es la máxima coherencia e intransigencia en cuanto a la realización de la voluntad de clase, a la estatalidad total, al cumplimiento del espíritu

objetivo. Esas son las dudas que produce en todos ellos: «es un inhumano, un canalla, pero quién puede decir que sea un contrarrevolucionario», podría ser la fórmula condensada para el pensamiento último de los miembros del partido. Sobre tus hombros, viejo topo.

Hay que citar las consideraciones de Mandel en su ya comentado *El poder y el dinero* porque al repasar los sorprendentes escritos de Bujarin en sus últimos diez años se pregunta: «queda un gran enigma por resolver ¿cómo pudo un comunista, un marxista del calibre de Bujarin, conciliar este penetrante análisis de la degeneración del partido y la burocracia estatal con la renuncia a todo tipo de lucha sistemática contra los responsables de esta degeneración?». Y responde, tras descartar otras hipótesis, que la razón debe estar en la tesis equivocada de Bujarin de que la toma y el ejercicio del poder por parte de la burocracia eran atribuibles a fenómenos partidarios internos más que una regresión sociopolítica ocurrida a lo largo y ancho del país. Pero (y sin olvidar el tema recurrente del Termidor), ¿no estaría Bujarin mejor encaminado para poder ver la relación de la burocracia con la clase obrera? Porque retengamos que el Termidor político coincide con los planes de industrialización y la ofensiva contra los *kulaks* que en 1927 y 28 habían puesto en dificultades al poder soviético. Una extraña regresión política en medio de una ofensiva de clase económica.

No hay que quedarse en los elementos fenoménicos del estalinismo sino encontrar su causa. Zizek no puede verla en lo político-teórico y por eso da un rodeo por el psicoanálisis. Y habría que hacerlo al revés, primero la mirada política y después su muestra analítica. El proletariado, fuera de las relaciones de producción capitalistas, es una clase universal y única y el Estado se convierte en la voluntad de esa clase al

tiempo que lo vertebra. Su objetividad, su inmanencia, es el Estado. El proletariado, como clase dominante, no necesita vivir a costa de otras clases pero no puede permitir que otras clases vivan fuera de los límites de la intervención estatal. No tiene nada de extraño que un pensador de la categoría de Apel identifique la ética marxista con la ética hegeliana y, por tanto, siga sin ver la infraestructura ideológica del llamado *homo sovieticus*.

Repitémonos: cuando Stalin alcanza el poder podría haber dicho: no sólo soy el Estado sino la voluntad general; por eso no necesitamos ni la democracia ni el ego, porque ¿quién va a representar mejor esa voluntad general, que ya no es una idea sino cuerpo político y social, que el Estado? La idea necesita intérpretes, el Estado defensores.

La segunda consideración que queríamos hacer se refiere al anclaje histórico de la «ruptura de todas las reglas» en este año de 1937. Zizek señala una explicación que parece provenir de *The road to terror*. «Y lo que habría que recalcar una y otra vez, frente a la visión liberal estereotipada y demonizadora que presenta a Stalin como al Amo perverso que procede sistemáticamente de acuerdo a un plan diabólico de asesinatos en masa, es que este ejercicio supremo, brutal y violento de poder, como poder sobre la vida y la muerte, coincidía con o, más bien, constituía la expresión, el modo de existencia de su absoluto contrario: la total incapacidad de gobernar al país a través de la autoridad y las medidas ejecutivas «normales». Durante el terror estalinista, el Politburó actuaba sumido en el pánico, intentando desesperadamente dominar y regular los acontecimientos, tener la situación bajo control».

Pero, ¿es esto satisfactorio? El momento más difícil había pasado. Fueron los años del citado primer plan quinquenal.

En 1936 y siguientes la situación económica estaba básicamente consolidada. De hecho, hay un período de conciliación tras el XVII congreso del partido.

Ahora bien, frente a la idea simplista de un partido monolítico después de la derrota de Bujarin, se confirma la hipótesis de la fuerte resistencia que encontró Stalin dentro del partido, incluso entre sus partidarios. Esta hipótesis, expuesta entre otros por Cohen, se confirma con los nuevos datos que van apareciendo. Un ejemplo es aportado por Bullock cuando plantea que la unanimidad del XVII Congreso de 1934 era una fachada. El propio Stalin se mostraba confiado. En un dilatado informe al congreso anunció el éxito total del plan quinquenal y lo comparó con la difícil situación por la que atravesaban los países capitalistas, devastados por la depresión. Según el relato de Bullock el auditorio no negó a Stalin su triunfo y las ovaciones acompañaron en todo momento sus palabras. Stalin respondió con una declaración que provocó, según los informes oficiales, «aplausos prolongados y ensordecedores».

Todo parece indicar que hubo un consenso para utilizar el Congreso como una demostración ostentosa de reconciliación. Stalin dijo: «Si en el XV Congreso tuvimos todavía necesidad de demostrar que la línea del Partido era acertada y de luchar contra determinados grupos antileninistas, y en el XVI Congreso hubo que acabar con los últimos adeptos de estos grupos, en este Congreso no hay que demostrar nada y, a lo que parece, nadie a quien combatir. Todos ven que la línea del Partido ha triunfado». Y añadió este final aparentemente tranquilizador: «Hay que reconocer que el Partido está ahora más unido que nunca». Por supuesto Stalin volvió a repetir algo que no debemos echar en saco roto y que era su motivo conductor desde hacía diez años: que la victoria del socialismo en un solo país era plenamente posible.

Los opositores del pasado pudieron hablar con la condición de expresar su error y el acierto de la línea general. Produce vértigo conocer el tenor de las retractaciones teniendo en cuenta el destino inmediato de los sujetos. Así Kámenev consideraba muerto al que había combatido contra el partido entre 1925 y 1933 (otra vez las fechas) y no quería seguir arrastrando su viejo cadáver tras de sí. Al mismo tiempo que constataba que la era en la que vivían era la época de Stalin al igual que la precedente fue la de Lenin. A algunos se les permitió pasar a ser miembros (Piatakov) o suplentes (Bujarin, Ríkov y Tomski) del Comité Central.

Pero dos cosas tuvieron que inquietarlo: una, el discurso de Kírov que fue interrumpido una y otra vez por «aplausos atronadores»; otra, la votación para el CC. La insatisfacción de Stalin con respecto a la elección de los miembros del Comité Central podemos imaginarla al descubrirse que en esta votación secreta se registraron tan sólo tres votos en contra de Kírov, mientras que 270 delegados (casi la cuarta parte de los votantes) emitieron su papeleta contra Stalin. Cuando le comunicaron estos resultados insistió en que tan sólo podía haber tres votos en su contra, el mismo número de votos en contra que tenía Kírov. Una comisión especial del Comité Central, que examinó los informes del XVII Congreso en 1957 después de la muerte de Stalin, descubrió que faltaban 267 votos. Bullock ha utilizado otro de los documentos que van apareciendo sobre este período. Se trata del diario de Mikoyán, publicado en 1987, en el que se refleja la reacción de Stalin hostil y vengativa hacia todo el congreso y, por supuesto, hacia el propio Kírov. El hecho de que el congreso fuera también «el escenario de las más exageradas alabanzas a Stalin», tal como se consigna en la misma historia oficial del partido, ha llevado a sugerir a Adam Ulam que podría haber en él una

«conjura de la adulación» destinada a ensalzar la megalomanía de Stalin, y a persuadirle no a que bajase sino a que subiese aún más y se dedicase a los asuntos de política exterior, militares y estatales. Robert Tucker ha indicado que el congreso de la reconciliación al que hacíamos referencia se convirtió en el congreso del distanciamiento definitivo de Stalin del partido bolchevique. Pero el partido no se suicida.

Al situarse sobre el imaginario mitologizado del proletariado Stalin efectúa la perversión fatal del leninismo: la del vencedor cuyo triunfo está garantizado de antemano por la historia. Hay un chiste polaco que caústica y cruelmente ironiza la lógica estalinista: tras el toque de queda a las diez de la noche, las patrullas tienen derecho a disparar sin previa advertencia. Alguien con prisa atraviesa una calle cuando son las diez menos diez. Un policía le dispara. Cuando su compañero le pregunta por qué disparó si faltaban aún diez minutos para el toque de queda, aquel responde que conocía al tipo y que viviendo tan lejos de aquí no podría llegar a tiempo a su casa.

No podemos resistir la tentación de rescatar un sorprendente apunte en el diario de Anais Nin de marzo de 1937: «Algún día, estos mismos obreros oprimidos se convertirán en los tiranos, y serán también «jefes» codiciosos e inhumanos». Mientras, Machado no podía sino sentir que Rusia era el «más firme sostén de la independencia de los pueblos». Tal vez los dos podrían ser el último trazo de la geometría a la que aludíamos en el capítulo anterior.

Una constante niebla, la penumbra de lo desconocido, se apodera del tiempo que viene. La vida se hace tierra y piedra y los sujetos de la historia se vuelven progresivamente marionetas de un espectáculo que los ciega y desconcierta. La realidad que querían controlar comienza a independizarse y

la persistencia de la agresión florece como un hecho natural, pareciendo elegirlos a ellos como juguetes de sus estragos, para mecerlos finalmente en la deforme presencia del castigo. Toda la «vieja guardia» parece vivir prendida en el lejano brillo del 17, la claridad del crepúsculo.

3.4. ESPÍRITU OBJETIVO Y CONSTITUCIÓN DE 1936

Ahora bien es esencial comprender como todos estos procesos se cierran con una cremallera jurídica: la Constitución de 1936, el mismo año que comienza la liquidación de la vieja guardia.

Podemos intentar ordenar algunas observaciones importantes y adelantar nuestra tesis explicativa que evita —pensamos— hundirse en una diáspora de datos. El abrazo estructural entre *capitalismo de estado*+*Estado hegeliano* debe detectarse también en el texto constitucional.

Podemos dar muchas vueltas a toda una serie de elementos que son importantes: a) que la Constitución de 1918 fue aprobada no sólo por los bolcheviques (745) sino también por los eseristas de izquierda (352) durante el V Congreso panruso de los Soviets; b) que la constitución de 1923 tenía un carácter claramente centralizador en relación a la de 1918; c) que la palabra Estado aparece diez veces en 1918, aumenta a quince en la de 1923 y a cincuenta en la de 1936; d) que el partido bolchevique no aparece en el texto constitucional (aparecerá en el 36), e) que Stalin copiará las palabras de Stuchka sobre la constitución de 1918 en la que afirmaba que esta era mucho más democrática que la más democrática de las constituciones del mundo, la francesa de 1793... etc. Hay un estudio que parece olvidarse en diferentes bibliografías, sea Agesta, García Álvarez, etc., pero que hay que considerar re-

levante porque se publica dos años más tarde de que Kalinin, como presidente del XII Congreso Panruso de Soviets, firmase la resolución que ratificaba el texto de la revisión de la Constitución de 1918 que se convertía en la nueva Constitución de la RSFSR el 11 de Mayo de 1925. Se trata de Mirkine-Guetzevitch *La théorie générale de l'Etat soviétique*. En ella aparece 1) una auténtica consideración del derecho electoral, del poder constituyente, de las libertades y el Estado de derecho y la técnica jurídica; 2) la confrontación con los planteamientos de los juristas soviéticos Gurvitch, Reisner, Stuchka y Pashukanis, y 3) como apéndice figuran la Constitución de la URSS y la Constitución revisada de 1925 de la RSFSR.

Pero nadie hace la pregunta fundamental. Pregunta que afecta a dos elementos que sobreviven separados y que han sido interrogados aisladamente. Por un lado, la teorización de Marx sobre el período de transición (sobre todo en la *Guerra civil en Francia* y en la *Crítica del programa de Gotha*) y, por otro, las razones de la «atipicidad» del derecho soviético.

Lo que creemos es que pocos investigadores o juristas se han preguntado por esas razones profundas del por qué de la atipicidad del derecho soviético en relación al derecho (burgués). Hay un punto de partida: Marx había supuesto que en la fase de transición seguiría funcionando el derecho burgués. Volvamos a leer la *Crítica del programa de Gotha* (que citamos por *Obras escogidas*, 2, Akal): «De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se ha *desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad». Estamos, por tanto, en una situación de salida de una sociedad capitalista

—la que se corresponde con lo que normalmente se conoce como fase socialista en su conjunto, denominación que nosotros cuestionamos—, en la que entra de lleno la Rusia soviética, que, como sabemos, guarda muchos elementos precapitalistas. A continuación Marx desarrolla la idea de que en esta fase, pese a que han cambiado la forma y el contenido, rige el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, y añade sentenciando: «Por eso, el derecho igual sigue siendo aquí, en principio, el derecho burgués aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos» —y— «A pesar de este progreso, este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa». (Con un conveniente recordatorio a los comentarios de Juan Ramón Capella).

Si la transición hubiese sido socialista a lo largo de todo el proceso, en los términos de Marx, tendría que haber subsistido el derecho burgués. (No olvidemos que la NEP por contener relaciones económicas mercantiles, tiene que regularlas con formas jurídicas propias del derecho privado burgués). Pero en el *capitalismo de estado + Estado hegeliano* existe un derecho que no es burgués. Todo el misterio reside en deducir que no podía ser de otra manera, y lo demuestra toda la legislación, atravesada de medidas «extrañas» a las normas de procedimiento penal y no penal tradicionalmente aceptadas (después de impulsada la NEP se promulga en 1922 un Código civil que se hizo irrelevante con la colectivización e industrialización acelerada o el propio constitucionalismo. Sin embargo haciendo caso del precepto que instruye que varias razones son menos convincentes que una, nos vamos a concentrar en una triple prueba fundamental: la aparición de la figura del Procurador, el derecho penal y el propio lugar que la Constitución ocupa dentro del sistema jurídico soviético. La figura del procurador aparece en la constitución de

1923 en los citados artículos dedicados al Tribunal Supremo. Según Colas el artículo 46 quedó así: «Le Procureur du Tribunal suprême de l'Union des RSS et son adjoint sont nommés par le Présidium du CCE de l'Union des RSS. Le Procureur du Tribunal suprême de l'Union des RSS est chargé de donner des conclusions sur toutes les questions du ressort du Tribunal suprême de l'Union des RSS, de soutenir les accusations en sa séance, et, en cas de désaccord avec les décisions prises par la séance plénière du Tribunal suprême de l'Union des RSS, d'élever contradiction auprès du Présidium du CCE des RSS».

En la constitución de 1918 no aparece el Procurador. En el 23, el Tribunal Supremo y el Procurador con sus poderes aún limitados. En la Constitución de 1936 que vamos a examinar a continuación, el Procurador queda sostenido por el impresionante pedestal del artículo 113: ahora es el Procurador de la URSS. El será el encargado de la más alta misión: aniquilar a la vieja guardia en los procesos de Moscú. Dice ese artículo en la edición de Colas: «La *surveillance suprême* quant à la stricte exécution des lois par tous les commisariats du peuple et les institutions qui leur sont subordonnées, ainsi que par les fonctionnaires publics et les citoyens de l'URSS, incombe au procureur de l'URSS». Johnson o Berman subrayan la excepcionalidad de la *Prokuratura* comparando los sistemas jurídicos.

¡La vigilancia suprema!

Esta especialísima institución ha sido justificada a través de una doble procedencia: por un lado la propia tradición rusa y por otro la necesidad de un organismo particular para ejercer la vigilancia sobre los administradores.

Desde nuestra perspectiva, para comprender el constitucionalismo soviético en su conjunto y concretamente la Constitución de 1936, tan importante es el examen de la misma y

la comparación con las constituciones que la precedieron, como un documento que ilumina lo que Sánchez Agesta denominaba «hipocresía de las afirmaciones convencionales», un documento que queda fuera del análisis del propio Sánchez Agesta: el informe de Stalin ante el VIII Congreso Extraordinario de los Soviets de la URSS pronunciado el 25 de noviembre de 1936, que lleva por título «*Sobre el proyecto de Constitución de la URSS*».

En el camino fue apagada, desactivada y finalmente eliminada la viva polémica de las distintas corrientes del pensamiento jurídico soviético representadas fundamentalmente por Reisner, Stuchka y Pashukanis. Y ese honor también podrá adjudicárselo el procurador Vychinsky. Por qué ocurrió se constata pero tampoco se explica.

Descriptivamente, se han relacionado como «tendencias deformadoras» de la teoría marxista del derecho, por un lado, el economicismo de Stuchka-Pashukanis y, por otro, el voluntarismo de Reisner-Vychinsky. La reducción de lo jurídico a lo económico, por una parte, y la «manipulación» de la estructura económica por la normatividad jurídica como encarnación de la voluntad de clase, por otra. Cerroni, Miliband o Poulantzas, entre otros, han troceado el problema. Pero lo importante no es tanto pernoctar en la posibilidad de una teoría marxista del derecho o, volviendo a la cuestión que tratamos, si voluntarismo o economicismo son o no caras de una misma moneda (que Poulantzas detecta en el joven Marx), sino preguntarnos sobre el terreno de la *historia* ¿cómo se puede explicar que el «idealismo especulativo» (así llama Poulantzas al normativismo de Vychinsky exterminase al empirismo positivista de Pashukanis? La manera en que se queda retenido en el avance se puede ver en este fragmento del libro del joven Poulantzas *Sobre el estado capitalista*: «El

aspecto economicista existe en la tendencia voluntarista como el aspecto voluntarista en la tendencia economicista. Lo que interesa es que la problemática en cuestión permite esa continua trasmutación, en la medida en que las relaciones de homología y de circularidad, que caracterizan sus conceptos de totalidad y de historia, hacen lícitas esas trasmutaciones de papel y más aún, las *implican*. El economismo y el voluntarismo son las dos variables, teóricamente *coexistentes*, de una misma invariable que es la concepción *historicista del sujeto*».

O mejor, teniendo en cuenta que las relaciones entre las prácticas sociales y la superestructura no son relaciones externas entre niveles, ¿por qué se hace eficaz el normativismo de la voluntad de clase que rige la estructura económica por «mediación» del derecho?

El problema de cómo «lo económico» determina la eficacia de las instancias de una formación social sólo es decidible en la materialidad histórica del proceso.

La solidificación del normativismo jurídico tras la NEP no la vamos a poder explicar, ni partiendo de una concepción general de lo que es el derecho para luego descubrir las formas particulares dadas, ni de un análisis de los textos marxistas sobre el derecho por más que los volvamos del derecho y del revés. En este punto percibimos el límite de tentativas como las del Poulantzas de la primera época, que hipostasia «las teorías» sobre la realidad —que siempre está en hueco—, en contradicción inmediata con la línea efectiva a seguir expuesta conscientemente. Y, además, se mezclan dos problemas diferentes: primero habría que contestar sobre la correspondencia entre período de transición socialista y derecho burgués, y después preguntarse cuál es el sentido de un derecho marxista o de una teoría marxista del derecho. Si en

la superestructura el destino del derecho no se puede equiparar al del «arte», pongamos por caso, pero sí se une al del Estado ¿por qué no profundizar sobre la *extinción* del derecho *junto* a la del Estado?

Sin embargo, la Constitución, más que crear un ámbito de actuación, viene a sancionar y recubrir un largo proceso legislativo-punitivo. Sus componentes esenciales son: Código civil y Código penal de 1922 (de la RSFSR); nuevo Código penal de 1926; ley de 6 de junio de 1931 sobre censura; decreto de agosto de 1932 de la OGPU (GPU Administración Política del Estado). Es preciso tener en cuenta la definición de Stalin de la GPU: la espada desnuda del proletariado, que la autorizaba a enviar a los especuladores a campos de concentración (sin eufemismos) por un período de cinco a diez años; asimilación en 1934 de la OGPU al Comisariado del Pueblo para el Interior (pasa a ser NKVD); disposición de 1934 para procedimiento sumario; ley de 15 de mayo de 1935 sobre asambleas públicas; decretos de abril y junio de 1935 por los que se hacían extensibles todas las condenas, incluyendo la pena de muerte, a los niños a partir de los doce años de edad, y en el segundo pena de muerte por las fugas al extranjero, y conversión automática de los miembros de la «familia del traidor», si éste prestaba sus servicios en las fuerzas armadas, en reos que podían ser condenados a veinte años de prisión si habían tenido conocimiento previo del crimen, y a cinco años de deportación si no habían sabido nada pero vivían junto a él o eran dependientes de él; y, posteriormente, en 1937, ley que autorizaba a la NKVD a utilizar la tortura en el interrogatorio de sospechosos.

De este proceso y sus componentes retengamos fundamentalmente a) el artículo 1 del Código civil; b) el artículo 16 del Código penal, que instauraba el *principio de analogía*

al permitir la sanción de actos que no estaban prohibidos expresamente sino que eran «análogos» a algunos prohibidos por la ley, quedando el básico principio de *nulla poena sine lege* «violado» (el texto del artículo 16 según la traducción —del alemán— en Jiménez de Asúa es: «Cuando algún acto peligroso no esté expresamente previsto en este Código, se determinarán los principios y los límites de su responsabilidad conforme a aquellos artículos de este Código que prevean los delitos de naturaleza más análoga»); c) la acusación y la teoría del concurso y el intuicionismo de Vychinsky; d) la confusión entre ley y decreto; e) el planteamiento procesal; f) la confesión. Recordemos que el inicio del proceso de colectivización va sellado con el proceso Shakhty (de 1928) y la confesión fue la única prueba. Por supuesto, la presunción de inocencia vuela igualmente en estas condiciones.

Las consecuencias son claras: 1) la progresiva absorción del derecho por la política. Después de considerar simple hipocresía formal la democracia burguesa, y después de proclamar tarea del proletariado realizarla en el socialismo, Vychinsky teoriza la primacía de la voluntad política sobre la ley socialista y, con ello, vuelve a concebir como simplemente formales los mismo derechos que la constitución socialista, por el contrario, había hecho «efectivos». De ahí la mescolanza de normativismo e ilegalismo que resulta; 2) la sumisión del respeto a la ley al finalismo político; 3) sustitución de competencias; 4) los órganos administrativos se arrogaron muchas de las funciones tradicionales de los tribunales.

Al mismo tiempo que empiezan a fraguarse los Procesos de Moscú, Stalin decide elaborar una nueva Constitución y, para impulsarla, se nombra presidente de una comisión constitucional en la que incluye a Bujarin. Aquí se nos abre una serie de preguntas que no podemos satisfacer aún. Según

Bullock, el papel de Bujarin se deja ver en los artículos que implican la defensa de los derechos básicos tal y como aparecen en el capítulo X, artículos 118 y ss., (Bujarin y Radek fueron los principales responsables de la nueva constitución según Deutscher). Otra cuestión que merecería un mayor detenimiento: la importancia de los preámbulos y la importancia de la ubicación de los derechos en el entramado constitucional, en tanto unos (y otros) son el enlace fundamental entre el mundo extranormativo, fáctico, sociopolítico, histórico e incluso emocional en que se agita un pueblo y el mundo normativo e institucional que formaliza todos esos datos. En el sentido de la ubicación de los derechos fundamentales hay que observar que en la Constitución de 1936, el hecho de venir después de la organización y las facultades de los poderes públicos, expresaba significativamente una concepción positivista de que tales derechos eran concesiones del Estado. (Lucas Verdú ha realizado excelentes observaciones al respecto). Pero ignoramos la composición de la comisión y, lo que es más importante, los borradores y los debates. Es curioso observar que esa parte, en la que se dice aparece la mano de Bujarin, sea la que acoge por primera vez dentro del texto constitucional la aparición del Partido comunista de la URSS (artículo 126). Cuando Stalin lee el informe citado, hacía sólo tres meses que se había celebrado el primer gran proceso en el que figuraron Zinóviev y Kámenev. Dice Bullock: «El proceso se celebró en vista pública, con más de treinta periodistas extranjeros y diplomáticos, así como un público integrado por 150 ciudadanos soviéticos, la mayoría de ellos seleccionados por el NKVD entre su propia plantilla, por si acaso era necesario sofocar algún tumulto». Y en el momento del informe constitucional sólo faltaban dos meses para que se abriera el segundo gran proceso. Lo que sí

hay que resaltar es la preocupación de Stalin por actuar dentro de límites «legales». La prueba son los propios procesos de Moscú.

El análisis y comentario general sobre la Constitución del 36 se puede consultar en diversas obras. Tomemos dos como ejemplo: un comentario extenso como el de Johnson, y otro de Sánchez Agesta, más sintético. (Hemos dicho análisis general. Por supuesto son muchos los trabajos dedicados a partes determinadas de la Constitución. Un ejemplo que trata un asunto central: la cuestión de la propiedad y sus clases en García Álvarez. Los diferentes trabajos de Henri Chambre que ofrecen apreciaciones muy valiosas que van desde la figura de Vychinsky hasta la problemática del Código Civil y Penal. Un comentario de interés que se produce contemporáneamente a la época estalinista es el de C. Ollero. «*Principios políticos, sociales y económicos de la Constitución de la URSS y de las de E.O.*». Sobre la cuestión central de la propiedad hay que empezar por indicar la importancia primigenia que se le otorga en el texto de 1936; ya el primer capítulo contiene los principios fundamentales del derecho de propiedad (artículos 4,5,6,7,8,9,10) que contrasta con la (idéntica importancia) que la propiedad tiene en las constituciones capitalistas sólo que en estas permanece modestamente «escondida» por ejemplo en el artículo 33 y 38 de nuestra Constitución de 1978).

No vamos a intentar un nuevo comentario ahora. Lo que debemos poner de relieve es lo que no explican. Lo que describen pero no explican. Veremos un caso como muestra. En gran parte pensamos que la limitación comprensiva se debe a que dejan a un lado un texto tan decisivo como el informe de Stalin aludido: nosotros vamos a detenernos, sin embargo, como hemos adelantado más arriba, en ese documento importantísimo.

La exigencia de elaborar una nueva Constitución es claramente razonada en el informe de Stalin. Se trata de los cambios que han alterado radicalmente la fisonomía de la URSS desde la puesta en vigor del antiguo texto constitucional de 1924 (el por qué de la necesidad de una nueva Constitución es una pregunta que no preocupa a Johnson y sí a Agesta. En cambio Johnson reconoce la importancia extraña de la **prokuratura** mientras Agesta no alude a ella).

Los cambios ocupan el segundo apartado del informe del secretario general. Es un resumen de la situación social y económica bajo la NEP, la situación después del cumplimiento del Primer Plan Quinquenal y la ejecución en curso del segundo, es decir, según Stalin del «último período de la NEP, final de la NEP, en el período de la supresión completa del capitalismo en todas las esferas de la economía nacional».

La consecuencia fundamental de todos esos cambios es que, junto a los económicos, «ha cambiado también la estructura de clase de nuestra sociedad». No se trata sólo de que la clase terrateniente haya sido suprimida desde la guerra civil, y, posteriormente, con la industrialización y colectivización, hayan desaparecido la clase capitalista en la industria, los kulaks en la agricultura, y los comerciantes y especuladores en la esfera de la circulación de mercancías, es decir, que «todas las clases explotadoras han sido, pues, suprimidas» y, por tanto, que queda la clase obrera, la clase campesina y los intelectuales. Se trata de que «sería un error creer que estos grupos sociales no han sufrido ningún cambio en este intervalo, que siguen siendo lo mismo que eran, por ejemplo, en el período del capitalismo». Se trata de que clase obrera y campesinos son ahora clases «como no conocía hasta ahora la historia de la humanidad». La intelectualidad nueva («intelectualidad trabajadora») es una «como no la hay en ningún otro país del mundo».

Se suele olvidar que esta exposición se basa en un texto anterior de Stalin, de suma importancia teniendo en cuenta nuestra investigación. Se trata de un párrafo de otro informe, tres años atrás (26 de enero de 1934), del propio Stalin ante el XVII Congreso del Partido.

Hay otro cambio más: el éxito del ensayo de formar un Estado multinacional sobre la base del socialismo, con lo cual la solidez de (nuestro) Estado socialista multinacional «puede envidiar cualquier Estado nacional de cualquier parte del mundo». Con esto finaliza el apartado segundo y entramos en el meollo de la cuestión: el comienzo del apartado tercero.

La pregunta (—y la respuesta—) con la que Stalin inicia este apartado explica la necesidad de la nueva Constitución. «¿De qué manera se han reflejado en el proyecto de la nueva Constitución todos estos cambios producidos en la vida de la URSS?» A la Comisión de la Constitución se le encomendó que introdujese modificaciones en el texto de 1924. Y entonces Stalin introduce este criterio decisivo: «Al redactar el proyecto de la nueva Constitución, la Comisión ha partido del principio de que una Constitución no debe confundirse con un programa. Eso quiere decir que entre un programa y una Constitución existe una diferencia esencial. Mientras un programa formula lo que todavía no existe y lo que hay que alcanzar y conquistar en el futuro, una Constitución, por el contrario, debe tratar de lo que existe ya, de lo que ya ha sido alcanzado y conquistado. Un programa se refiere principalmente al futuro, y una Constitución, al presente».

La cuestión, desde nuestra perspectiva, no radica únicamente en que el criterio deba ser justamente al revés. La cuestión radica en que, de nuevo, no podía ser de otra manera porque es precisamente esto lo que hará posible *violar* siempre que sea necesario la Constitución (cosa que se constata repetidas ve-

ces de Johnson a Cerroni sin poder explicarlo). Los acontecimientos venideros proyectan su sombra ante ellos. En efecto, la Constitución responde a la terminación de una etapa que es la de la conquista del socialismo o fase primera del comunismo. Dice Stalin: «¿Debe reflejar nuestra Constitución este hecho, el hecho de que hayamos conquistado el socialismo? ¿Debe basarse sobre esta conquista? Sin duda alguna». Y relaciona esta fase con el principio básico que le correspondería y que es, como se sabe, la fórmula: «De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según su trabajo», que Stalin no se olvida de consignar en su informe. Aparentemente se trata de una protección, de una pantalla en una parte de la letra de la *Crítica del programa de Gotha* (*Obras escogidas*, 2, ed. Akal), que Stalin interpreta en un sentido que no es del texto de Marx, y que va más allá del texto de Marx. No debemos internarnos en una disquisición, que necesitaría otro trabajo especial, pero no hay más remedio que recordar la letra y la música de la referencia (es decir lo que no está sujeto a polémica): a) Lo que dice Marx es que sólo en la fase superior de la sociedad comunista (no es la fase «conquistada» del informe staliniano), «sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués», y continúa: «y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades»; b) Marx no dice nada sobre el problema constitucional (hay que tener en cuenta ciertas estimaciones de Shlomo Avineri); c) Marx no enuncia, concretamente en las glosas sobre Gotha así ese principio de la fase primera (o inferior) del comunismo. ¿Puede ser que Stalin realice un cruce (es en la *Crítica del programa de Gotha* donde Marx habla de las «fases del comunismo») con otra parte de su obra... o con *El Estado y la Revolución*?

Entender esto no es ocioso ni gratuito por muy «espinoso» (utilizando la expresión de García Álvarez) que sea el tema, porque a continuación prosigue Stalin diciendo: «Pero la sociedad soviética no ha llegado todavía a la fase superior del comunismo, en la cual el principio dominante será la fórmula: «De cada cual según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades»... ¿Puede basarse nuestra Constitución en la fase superior del comunismo, que todavía no existe y que aún debe ser conquistada? No; no puede, porque la fase superior del comunismo es para la URSS algo que todavía no se ha realizado y que debe realizarse en el futuro. No puede, si no quiere convertirse en un programa o en una declaración sobre futuras conquistas». (Por supuesto este principio queda consagrado en el artículo 12 de la Constitución de 1936).

Las preguntas se agolpan. Una vez alcanzada la fase superior, ¿habrá que elaborar una Constitución sobre el principio correspondiente? Programa y Constitución ¿son lo mismo sólo que con el futuro de por medio? ¿Las Constituciones del 18 o del 23-24 eran programa o Constitución? ¿Qué hacer con el período intermedio entre capitalismo y comunismo, período de transformación revolucionaria del primero al segundo, al que le corresponde «un período político de transición cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado?» (según Marx). ¿No hay una confusión entre derecho y Constitución? Y finalmente, una consecuencia inevitable: esto significa que el programa tiene que agredir la Constitución. Stalin no puede hablar sino desde el programa.

Recordemos que al tratarse de la fase inferior, la universalidad del proletariado como clase ha de resultar protegida. Hay que diseminar el hábito de aprehender los distintos aspectos de la singularidad y de analizar las circunstancias, de

aislar las partes, de abstraer, dando inmediatamente a cada uno de estos aspectos la forma de la universalidad. Este es el modo del ciudadano soviético. Pero todavía en esta fase el no *educado*, al aprehender lo principal, puede echar a perder, con la mejor intención, media docena de otras cosas. La actuación ciudadana expresa una sencilla determinación: imprimir a un contenido el carácter de lo universal. Tiene que conocer su obra como algo objetivo y no ya meramente subjetivo. La distinción entre lo que se es interiormente y sus actos no es verdadera. Semejantes refinamientos de distinciones momentáneas no se dan en la historia: el ciudadano es lo que son sus actos y sus actos son su fin.

Pero sigamos con la lógica del informe. Para que quede claro Stalin va a enumerar seis particularidades del nuevo proyecto constitucional. Primera: «El proyecto de la nueva Constitución es un resumen del camino recorrido, un resumen de las conquistas logradas ya. Es, por tanto, el registro y consolidación legislativa de lo que se ha alcanzado y conquistado de hecho». Una insistencia posterior disipa cualquier vacilación: «La URSS ha trazado un proyecto de nueva Constitución que no es una promesa, sino un documento que fija y consolida legislativamente esos hechos generalmente conocidos, que fija y consolida legislativamente lo que ya se ha alcanzado y conquistado». (Los «hechos» a los que se refiere pertenecen a las siguientes particularidades de la Constitución, por ejemplo al hecho de que mientras «las constituciones burguesas se limitan generalmente a enunciar los derechos formales de los ciudadanos, sin preocuparse de las condiciones para el ejercicio de estos derechos...etc.». No se puede perder de vista el impacto real de artículos como el 118 (los ciudadanos de la URSS tienen asegurado el derecho al trabajo) y el 122 (la igualdad de la mujer, etc.).

Las otras particularidades versan sobre la no existencia de antagonismos de clase, sobre la premisa de que todas las naciones y las razas son iguales en derechos, y sobre el hecho de que frente al resto de las Constituciones burguesas que distinguen entre ciudadanos activos y pasivos (por riqueza, sexo, etc), «para el proyecto de nueva Constitución, todos los ciudadanos son iguales en derechos. No es la fortuna, no es el origen nacional o el sexo, ni la situación que ocupa oficialmente, sino la capacidad personal y el trabajo personal de cada ciudadano lo que determina su posición en la sociedad».

El otro aspecto fundamental que debemos retener es el de la nueva estructura de clases. Pero aquí conviene precisar que nuestro análisis no toca en este instante aspectos que fueron vistos por Trotsky, inmediatamente después del momento de la sanción de la nueva Constitución, en *La revolución traicionada*, independientemente de que coincidamos o no en sus conclusiones; nos referimos a cuestiones tales como la del unipartidismo forzado (en las condiciones rusas) y por consiguiente temporal, el desarrollo democrático, el significado del artículo 126 de la Constitución, la pertenencia al partido no como derecho sino como privilegio, la represión como sintomatología del fraude ideológico, significado del voto secreto en las nuevas condiciones pregonadas, etc, todas expresadas en el tono sarcástico, agudo, característico de Trotsky como el de este pasaje: «A un periodista francés que le interrogaba sobre los grupos en el seno del partido gobernante, Molotov respondió: «Se han tratado de formar fracciones en el Partido (...) pero hace varios años que la situación se ha modificado radicalmente a este respecto, y que el partido comunista está realmente unido». Nada lo demuestra mejor que las depuraciones incesantes y los campos de concentración».

Pero sí dejaremos constancia del punto radical que nos separa: Trotsky no logra salir de su concepción de la burocracia como una casta incontrolada que explota los «antagonismos sociales» que, además (última solución que le inquietó profundamente), a través de la nueva Constitución, «crea las premisas políticas para el nacimiento de una nueva clase poseedora». (Para el seguimiento de esa inquietud, es conveniente no olvidar opiniones de Martinet y la carta a Cannon de Trotsky. En cuanto a la burocracia como estrato parasitario cebado a expensas de las clases productivas, podemos aventurar la fuente de la visión trotskista: *El 18 de Brumario* de Marx).

¿Podemos, además de constatar nuestras diferencias, detectar el terreno donde se produce la separación de nuestro análisis? Creemos que sí. El lugar es el momento inmediatamente posterior a la anticipación, por parte de Trotsky, de una salida que más tarde efectuará el post-stalinismo: la del Estado de todo el pueblo. El párrafo es éste: «Al expropiar a los capitalistas, el proletariado comenzó realmente a liquidarse a sí mismo como clase. Pero de la liquidación en principio a la reabsorción efectiva en la comunidad, el camino es largo, tanto más cuanto que el Estado debe encargarse por mucho tiempo del pesado trabajo del capitalismo. El proletariado soviético existe aún como clase, profundamente distinto al campesinado, a los técnicos intelectuales y a la burocracia; más aún, es la única clase absolutamente interesada en la victoria del socialismo. La nueva Constitución tiende a reabsorberlo políticamente en la «nación», aunque antes no se haya reabsorbido económicamente en la sociedad».

En nuestro análisis, el fenómeno es todo lo contrario: el proletariado, en las condiciones del *capitalismo de estado+Estado hegeliano*, lo que realmente hace es asimi-

lar el resto de las clases a su estado, empezando por la «proletarización» del propio campesinado por todos los medios, y a través de las formas básicas del koljós o el sovjós. Ahí se moviliza su desconcierto y sus intentos de explicación a través del Termidor y el bonapartismo. Por eso, tiene que constatar que: «Lo que la nueva Constitución tiene de importancia, en principio, lo que en realidad la coloca por encima de las constituciones más democráticas de los países burgueses, es la transcripción prolija de los documentos esenciales de la Revolución de Octubre». Y no se trata de un fraude, respondía a una realidad eminente. Por eso sigue sin ver que lo que hace Stalin no es «aventurarse imprudentemente en el terreno de la teoría». Todavía en 1937 el desprecio teórico de Stalin le impide ver la fuerza sobre las que descansan sus «imprudencias».

Y, finalmente, por eso no podía ver que la Constitución de 1936 reflejaba la determinación de una clase universal que no estaba dispuesta a transigir con ningún resquicio propietario de ninguna clase —y por ninguna clase— que pusiese en peligro la estructura soviética adquirida al pesado precio que sabemos. La purga permanente (no la revolución permanente) tiene aquí su justificación. Y sólo el voluntarismo normativista podía hacerla factible.

La *prokuratura* es la cremallera que cierra el Espíritu Objetivo sobre sí mismo. El poder de Stalin en el partido tenía que disponer de garantía en la propia Constitución. El procurador general tiene un derecho especial y es el de vigilante del Espíritu Objetivo; es casi una astucia de la razón personificada, y por eso tiene la potestad del supremo subjetivismo. (Matiz fundamental: la vigilancia se hace desde el Estado no desde el Derecho). Es decir, se da la paradoja de que la Objetividad de la clase universal tiene que vigilarse si se quiere con-

servar incólume con un máximo subjetivismo. (Es difícil resistirse a la tentación de explicar el hecho de que los procuradores sean elegidos por cinco años en vez de siete como un mecanismo de seguridad último para garantizar que los que sucedan no entorpezcan la determinación del procurador general, dato este que no recordamos haber visto reflejado en los estudios consultados. Por supuesto ni que decir tiene que en el campo del derecho Vyshinsky encontró una resistencia hábil y enconada). También Johnson, desconcertado, se explicaba la *prokuratura* como si se tratase de un estado dentro del Estado «pues actúa completamente al margen de la autoridad, no sólo de los Soviets locales, sino también de los Soviets Supremos y ministerios de las Repúblicas de la Unión». Berman por su parte habla de la *prokuratura* como «ojo del Estado» pero que no está por encima del Estado. En efecto, la *prokuratura* carece de supervisión sobre el Consejo de Ministros de la URSS.

De la base del planteamiento constitucional por parte de Stalin, una vez apreciada tanto su función institucional como su extraña relación con la propia legislación real, no es complicado deducir que está en la línea de la trivialización de la Constitución por Lassalle, que procede del conflicto de la constitución prusiana entre 1862-1866; como se sabe, la distinción lassalleana es la que se establece entre «factores reales del poder» y la «hoja de papel». Es una cuestión que exige seguir con máxima atención las apreciaciones de Von der Gabletz, Loewenstein, Biscaretti di Ruffia, Estévez Araujo, Droz, Lucas Verdú, etc. Tengamos en cuenta que uno de los grandes esfuerzos del pensamiento constitucional durante la época de Weimar será la reflexión smendiana para impedir precisamente la degradación de la posición constitucional.

En cuanto a la burocracia, una vez despejado el camino histórico de las transformaciones sociales operadas contra la

NEP, no hay necesidad de entenderla como una nueva clase explotadora. No se trata de negar su existencia, pero por qué privilegiarla frente al proletariado en el poder. La burocracia se reproduce continuamente del propio proletariado; y, desde luego, en el «período estalinista», con la práctica de la «purga permanente», se renueva constantemente como podemos apreciar por los papeles de Smolensk estudiados por Fainsod o por la obra de Getty y Naumov, *The road to terror*. La burocracia es una categoría social —no una clase—, y si en el capitalismo su posición de clase, lo que la unifica (independientemente de su origen de clase), es tanto el hecho de pertenecer al aparato del Estado como su función objetiva de actualización de las tareas estatales, y esto no la desvincula de su servicio a la clase dominante pese a la autonomía relativa de la que disfruta, en el *capitalismo de estado+Estado hegeliano* le quedan menos posibilidades de operar realmente en la propia actualización del modo de producción. Mucho más atada está a la lógica universal de lo público proletario. Una investigación directa que hay que llevar a cabo es el desplazamiento de los aparatos de estado dentro del *capitalismo de estado+Estado hegeliano*, teniendo en cuenta las características específicas del ordenamiento constitucional, del tipo de relaciones jurídicas consolidadas y del reclutamiento burocrático soviético. En estas condiciones, el aparato represivo GPU-NKVD adquiere no sólo un papel ideológico sino económico en relación con el Comisariado de Justicia que es el responsable directo de los campos. Un ejemplo: la construcción del canal Mar Blanco-Mar Báltico en cuyos trabajos participaron alrededor de 300.000 deportados a partir del año 1932.

En el apartado final de su informe, relativo a las enmiendas y adiciones a la Constitución, Stalin vuelve a insistir en que la Constitución es el registro y la consolidación legislati-

va de las conquistas ya obtenidas y aseguradas. Dice ahora. «Una Constitución no es un código de leyes. Una Constitución es una ley fundamental, y nada más que una ley fundamental. Una Constitución no excluye, sino que presupone el trabajo cotidiano de los futuros órganos legislativos. Nuestra Constitución ofrece la base jurídica para la futura actividad legislativa de esos órganos».

Y vuelve a recordar —a propósito de las enmiendas al artículo primero— que la composición de clase de la sociedad soviética es la que corresponde a dos clases: el proletariado y el campesinado. Porque «la intelectualidad nunca ha sido ni puede ser una clase: ha sido y sigue siendo una capa social, cuyos miembros proceden de todas las clases de la sociedad... En nuestra época, en la época soviética, los intelectuales salen, ante todo, de entre los obreros y los campesinos. Pero de donde quiera que proceda y tenga el carácter que tenga, la intelectualidad es una capa social, y no una clase».

Por eso la ausencia de libertad de partidos —señala Stalin— no es un indicio de violación de los principios de la democracia. Los partidos sólo pueden existir en una sociedad en la que existan clases antagónicas, cuyos intereses son hostiles e irreconciliables, «en una sociedad donde por ejemplo, hay capitalistas y obreros, terratenientes y campesinos, kulaks y campesinos pobres, etc. Pero en la URSS ya no hay clases como los capitalistas, los terratenientes, los kulaks, etc. En la Unión Soviética no hay más que dos clases: los obreros y los campesinos, cuyos intereses, lejos de ser hostiles, son por el contrario, afines. Por lo tanto, en la URSS no hay base para la existencia de varios partidos y, por consiguiente, para la libertad de esos partidos. En la URSS sólo hay base para un solo partido: el Partido Comunista». Tres comentarios inmediatos: 1) En el ejemplo hay cabida para pensar en

la situación de la NEP, pero tampoco hubo libertad de partidos; 2) la novedad estriba en que ahora el partido comunista figura en el texto constitucional y antes no; 3) obsérvese que la «intelectualidad» no puede dar lugar a una formación política por la razón de que no es una «clase».

Resumiendo: nos encontramos pues ante la absoluta identidad entre partido y clase; entre sociedad y Estado; entre Partido y Estado, y con la imposibilidad de que los fines del comunismo puedan figurar en la Constitución. «Al redactar la Constitución no hay que tomar como punto de partida el futuro, sino el presente, lo que existe ya». La preocupación señalada anteriormente por actuar dentro de la «legalidad» aparece en el informe: «Hay que acabar con eso de que no sea uno solo, sino varios los organismos que legislan. Esa situación contradice al principio de la estabilidad de las leyes. Y la estabilidad de las leyes nos es ahora más necesaria que nunca. El poder legislativo en la URSS debe ser ejercido por un solo organismo: El Soviet Supremo de la URSS». De nuevo la observación se hace inevitable: es el Soviet Supremo el que legisla. Pero ¿sometido a la Constitución? Los tiempos revolucionarios en los que los soviets actuaban autónomamente habían pasado para siempre. El artículo 126 dejaba en la penumbra el poder real y su circulación del partido al Estado y del Estado hacia el partido. A veces valen dos versos, pueden valer dos versos, cuando los encontramos en un libro tan extraordinario como *La perspectiva Nevsky* de José Tito Rojo: «La revolución es una palabra gastada,/el partido se escribe ya con demasiadas mayúsculas».

Esos años sellaron también el destino de Pashukanis. Tan extraño pero más cruel que el de la «vieja guardia». Él, que había llegado más lejos que nadie en la comprensión de los fenómenos jurídicos, no pudo ni salvarse con su autocrítica

ni siquiera sentarse ante un tribunal que le sentenciase a muerte. Desapareció en el torrente de las represiones y fue probablemente fusilado.

En uno de los traslados, con el veredicto de muerte suspendido en los ojos, se cruzó con Rakovsky y Babel.

Los años difíciles y heroicos del comienzo de la revolución pasaron como un relámpago por sus mentes. Quedo, les recitó de memoria una página de la escritura de *Chevengur*:

«Dvánov ayudó a Dostoievski a que imaginara el socialismo en forma de pequeños poblados divididos en arteles de pocas casas y con parcelas comunes junto a éstas. Dostoievski había conseguido asimilarlo todo, pero, debido a la momentánea ausencia de socialismo en la vida real, aún carecía de cierta alegría colectiva desparramada por todas las eras para que su visión del futuro se convirtiera en amor y calor, y para que la conciencia y la impaciencia tomaran fuerza en el interior de su cuerpo.

Kopionkin le escuchó durante un rato y se enfadó:

—¡No seas piojoso: el comité ejecutivo de la provincia te dice que tienes que concluir el socialismo de aquí al verano! Desenvaina la espada del comunismo, que nuestra disciplina es de hierro. ¡No eres ningún Lenin, eres un guardián soviético: no haces más que frenar el ritmo de la ruina condenado!

Dvánov seguía empujando a Dostoievski más y más hacia adelante.

—Nuestra tierra brillará más y se la verá mejor desde otros planetas gracias a los cultivos de plantas. ¡Y se hará más intenso el intercambio de humedad, el cielo será más azul y más transparente! Dostoievski se alegró: había visto, por fin, el socialismo. Consistía en un cielo azul claro, un poco húmedo, que se nutría de la respiración de las plantas forrajeras. El viento removía colectiva y suavemente los opulentos la-

gos de parcelas cultivadas, era tan feliz la vida que discurría en completo silencio. Ya no restaba sino establecer el sentido soviético de la vida...».

Babel le interrumpió eligiendo la página anterior:

«Tras comer gachas de mijo en la *jata* de Dostoievski, Dvánov y Kopionkin entablaron con éste una conversación que no podía esperar más respecto a la necesidad de acabar de construir el socialismo no más tarde del verano siguiente. Dvánov aseguraba que Lenin en persona había demostrado que tales prisas estaban justificadas.

—La Rusia Soviética es como un joven abedul sobre el que se lanza la cabra del capitalismo —dijo Dvánov a Dostoievski para convencerle. Y hasta le puso como ejemplo una consigna frecuente en la prensa—: ‘Haz que crezca deprisa el tierno abedul,/ o lo devorará la cabra de Europa’».

Seguramente mientras miraban por la ventana, Rakovsky le recordaría cuando fueron con Lenin a la exposición de Tatlin para ver la maqueta del monumento a la III Internacional.

El monumento de Tatlin (Davenport nos lo resucitó en una bella evocación) debía haber sido un cilindro sobre un cono sobre un cubo dentro de una espiral de media milla de altura. Debemos aprehender la naturaleza, había dicho Cézanne, como cilindro, esfera, cono. Cézanne + Lenin = Konstruktivizm. El cubo, de vidrio y acero, debía girar una vez por año, el cono cada mes, el cilindro cada día. Ubicó en el cubo auditorios para científicos y poetas, gimnasios para Spartakiadas, oficinas del Agitprop, salas para las asambleas de los soviets, cines, un gran anfiteatro para los congresos comunistas internacionales. Tatlin especificó que ninguno de los recintos del cubo debía ser dedicado a museo o biblioteca. Todo debía mantenerse cinético, fluido, revolucionario. En el cono estaban las oficinas de los ejecutivos, comisarios, secretarios, directivos. El cubo era la voz

de la torre. Cada mediodía un coro cantaría la Internacional: ... Del cubo, cada hora saldrían las noticias, que un megáfono difundiría a toda la Plaza Roja. Por la noche, en una pantalla fuera del cubo se darían películas, y un panel de luces eléctricas cambiaría constantemente de motivo: ora la hoz y el martillo, ora una espiga de trigo, ora las caras de Marx, Lenin, Engels, Fourier, Tchernikovsky, Cézanne, Trotsky, Saint-Simon, Rousseau, Ruskin, Maiakovsky, Blanqui, Khlebnikov, Raspail, Hegel, Tsiolkovsky, Stalin. Un proyector pondría el lema del día en el cielo, con las nubes grises de Moscú por pantalla. Lenin + electricidad = Socialismo. La propiedad es robo. *Proletarier aller Lander, vereinigt euch!* La dictadura del pueblo es la voluntad de la historia. De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades. *Die religion ist das Opium des Volkes.* La Primera Internacional fue fundada por Marx y Engels en 1864, la Segunda en 1889 por un congreso internacional de socialistas y republicanos, la Tercera, llamada Komintern, en 1919 por Lenin. Para esta coalición de los partidos comunistas del mundo había diseñado Tatlin su alto monumento del que mil banderas rojas flamearían restallando al aire libre de Rusia. Era a la vez un edificio, una escultura, una pintura, un poema, un libro, una película, una construcción.

Llegarían noticias de todos los movimientos internacionales a la estación de radio y telégrafo de la torre, y de allí serían transmitidas instantáneamente a todo Moscú. ¡Los terratenientes de Perú han sido colgados de los faroles! ¡La bandera roja flamea en el Louvre! ¡Los usureros de Nueva York han sido arrojados a latigazos de la Bolsa por las madres heroicas y sus nobles jóvenes!

Hemos hablado de Eisenstein pero el caso de las dificultades de Dziga Vertov con el estalinismo (como bien vio Goldmann sin poder explicarlo) es, si cabe, más instructivo. Vertov quería

filmar la verdad de la lucha épica del proletariado por transformar el mundo y así, por ejemplo, en las guarderías los niños estaban mal vestidos o desnutridos, pero el aparato estalinista lo que pretendía era otra cosa: una pintura maravillosa y convincente del triunfo indiscutible del socialismo.

3.5. PICASSO O CÓMO RETRATAR A STALIN

Es evidente que no entramos en la manera en que toda la ‘sociedad’ soviética se vió afectada por este proceso. Hay una serie de aspectos de esa realidad que comienzan a ser conocidos. Y hay retazos como el importantísimo de las vanguardias artísticas y literarias que intentamos explicar en otro lugar. Pero no nos resistimos a recordar una brizna de esa historia. Una pequeña secuencia que tiene lugar fuera de la Unión Soviética y en la que el sujeto implicado se llamaba Pablo Ruiz Picasso.

El gigantesco artista malagueño había elegido como patria al partido comunista francés desde 1944 mientras esperaba el momento de volver a España, según sus propias palabras. Su contribución era extraordinaria para la organización: desde sus aportaciones económicas (dinero o cuadros donados políticamente que luego el partido vendía) hasta el inmenso valor propagandístico de su nombre. Obviamente ni esto le libraba de la crítica de los suyos. El asunto que se muestra como síntoma ocurrió el mismo año de la muerte de Stalin: 1953. Entonces Luis Aragón pidió a Picasso un retrato de Stalin. Cuatro años antes ya había contribuido con un dibujo para el cumpleaños del ‘padrecito’ que consistía en una mano que elevaba una copa leyéndose por encima ‘Staline a ta santè’, un homenaje que había soliviantado a muchos de sus camaradas. Ahora Picasso retratará a un joven y bigotudo

Stalin basándose en fotos de periódicos antiguos. En principio Aragón y Pierre Daix respiraron con la idea de Picasso que pretendía mostrar al *gensek* como un hombre del pueblo ajeno a medallas y uniformes. Pero la tormenta estalló de improviso. El retrato fue considerado una afrenta a Stalin, Aragón fue llamado al orden y L'Humanité publicó un comunicado del secretario del PCF que rechazaba la obra del 'camarada Picasso'. Cartas de queja reprochaban que el retrato no expresaba las innumerables cualidades que resplandecían en el rostro del líder: inteligencia, humanidad, integridad, etc. Gracias a Daix conocemos las reacciones de Picasso, que no tienen desperdicio. «¿Te imaginas que hubiese dibujado al verdadero Stalin, al hombre en el que se había convertido, con arrugas, bolsas debajo de los ojos, verrugas? ¿Te los imaginas poniendo el grito en el cielo? Habrían dicho: ¡Ha desfigurado a Stalin. Lo ha envejecido! Por eso en un momento pensé pintar un desnudo heroico de Stalin. Sí, pero claro. Stalin desnudo. ¿Y su virilidad? Si se piensa en el tamaño de la polla de la escultura clásica. Es tan pequeña. Venga ya, se trata de Stalin, era todo un hombre, un toro. Por tanto, si le pones un falo de toro, y luego pintas un Stalin pequeño detrás de esa cosa enorme, dirán: ¡lo has convertido en un perverso sexual, un sátiro! Si eres verdaderamente partidario del realismo [¿cuantas admiraciones ponemos a la ironía de nuestro pintor?] coges la cinta y la mides adecuadamente. Pero eso es peor, convertirías a Stalin en un hombre ordinario. Luego, estás dispuesto a sacrificarte y haces un molde de tu propio aparato. Peor aún: ¿acaso te atreves a creerte Stalin? Después de todo, Stalin seguramente tenía una erección interminable, como las estatuas griegas. Dime, tú que entiendes de realismo socialista, ¿hay que representar a Stalin con o sin erección?».

Claramente: nuestra teoría explica la colectivización, los procesos de Moscú y el comportamiento de los bolcheviques así como lo que viene después del estalinismo; lo que no estamos en condiciones de explicar es el desencadenamiento de los procesos y la inmensidad de su crueldad innecesaria. Y con la consecuencia histórica de que después de haber fusilado durante las purgas a un millón de comunistas el estalinismo cercenó el comunismo de las generaciones futuras. Finalmente lo que salieron no fueron ni nuevos Bujarin o Rakovsky sino Gorbachov o Yeltsin. Si en *Teoría e historia de las formaciones sociales postcapitalistas* se especificaba que no se estudiaba el derrumbe del sistema sino su formación, sí hay que apuntar algo sobre el desenlace.

Decía Trotsky en *La revolución traicionada*: «supongamos que la burocracia soviética es arrojada del poder por un partido revolucionario que tenga todas las cualidades del viejo partido bolchevique; y que, además, esté enriquecido con la experiencia mundial de los últimos tiempos. Este partido comenzaría por restablecer la democracia en los sindicatos y en los soviets. Podría y debería restablecer la libertad de los partidos soviéticos. Con las masas, a la cabeza de las masas, procedería a una limpieza implacable de los servicios del Estado; aboliría los grados, las condecoraciones, los privilegios, y restringiría la desigualdad en la retribución del trabajo, en la medida que lo permitieran la economía y el Estado. Daría a la juventud la posibilidad de pensar libremente, de aprender, de criticar, en una palabra de formarse. Introduciría profundas modificaciones en el reparto de la renta nacional, conforme a la voluntad de las masas obreras y campesinas. No tendría que recurrir a medidas revolucionarias en materia de propiedad. Continuaría y ahondaría la experiencia de la economía planificada. Después de la revolución política, después de la caída de la burocracia,

el proletariado realizaría en la economía importantísimas reformas sin que necesitara una nueva revolución social».

Es decir, analógicamente (entiéndase bien) la situación con la que se encontró el capitalismo en España a la muerte de Franco. Cómo mantener el poder, sólo que ahora con una democracia como Dios manda, y no con ese añejo aparato franquista. Una revolución política si se quiere, pero sin cambiar las estructuras propietarias.

Pero no fue esta la versión que reservaba la historia para la *perestroika*. El propio Trotsky imaginó otra salida. «Si, por el contrario, un partido burgués derribara a la casta soviética dirigente (¡sic!), encontraría no pocos servidores entre los burócratas actuales, los técnicos, los directores, los secretarios del partido y los dirigentes en general. Una depuración de los servicios del Estado también se impondría en este caso; pero la restauración burguesa tendría que deshacerse de menos gente que un partido revolucionario. El objetivo principal del nuevo poder sería restablecer la propiedad privada de los medios de producción. Ante todo, debería dar la posibilidad de formar granjeros fuertes a partir de granjas colectivas débiles, y transformar a los koljoses fuertes en cooperativas de producción de tipo burgués o en sociedades anónimas agrícolas. En la industria, la desnacionalización comenzaría por las empresas de la industria ligera y las de alimentación. En los primeros momentos, el plan se reduciría a compromisos entre el poder y las ‘corporaciones’, es decir, los capitanes de la industria soviética, sus propietarios potenciales los antiguos propietarios emigrados y los capitalistas extranjeros. Aunque la burocracia soviética haya hecho mucho por la restauración burguesa, el nuevo régimen se vería obligado a llevar a cabo, en el régimen de la propiedad y el modo de gestión, una verdadera revolución y no una simple reforma».

Está claro, *mutatis mutandis*, que este está siendo el recorrido en los países que integraron la extinta URSS con agravantes que Trotsky no pensó como los conflictos nacionales pacíficos o sangrientos. Incluso la suposición de que este proceso contrarrevolucionario hacia el capitalismo tendría que romper la resistencia de los trabajadores parece algo infundada. Son las leyes sobre la tierra las que más tardíamente se implementan. Y todo esto requiere un trabajo específico por nuestra parte. Sin embargo, conociendo el relato y no participando de la dirección de los acontecimientos, debería haber hecho sospechar a los esperanzados gorbachovianos o a los anhelantes trotskistas que el proceso iba a encarrilarse por la segunda variante y no por la primera.

Para la troika Arrighi, Hopkins y Wallerstein, en un ensayo de junio de 1991 la lógica es otra: la cuestión de 1968 quedó sin terminar. Tenía que concluirse y se concluiría en 1989. La Primavera de Praga, como el Mayo francés, fue un movimiento basado básicamente en los agravios, aspiraciones y poder social de la nueva *intelligentsia* profesional que estaba surgiendo como consecuencia de la continua reorganización del trabajo productivo. La reorganización en occidente en escala, alcance y velocidad fue mucho mayor. «Nada similar sucedió en Europa del este; aquí los recientemente establecidos regímenes comunistas se hallaban atareados en la supresión del capitalismo por medio de la propiedad estatal de los medios de producción y la planificación centralizada. Sin embargo, dado que estos regímenes se hallaban comprometidos individual y colectivamente en una carrera para mantener el ritmo de crecimiento industrial y militar del mundo occidental, no pudieron evitar o, mejor dicho, tuvieron que estimular activamente una reorganización de su aparato productivo análoga a la acometida en Europa occidental». Se fue

abriendo una sima entre un aparato productivo en rápida transformación y un aparato institucional comparativamente inmóvil hasta hacerse intolerable; no exactamente por aquellos sometidos al dominio comunista, sino por los miembros más ilustrados de la misma élite dirigente.

No es el momento de pasar por el ojo de la llaga huidizas tensiones simbólicas en la explicación de la disolución de los regímenes del este si no clausuramos el derrame de interpretaciones sobre su naturaleza social.

CAPÍTULO IV

EL COMIENZO DE LA HISTORIA

‘Todo lo sólido se desvanece en el aire’

MARX/ENGELS

«La moral es la risa/ de los
poderosos/ incluso del hampa recibo/
lecciones de moral»

José Ignacio MORENO

Ni fin de la historia liberal, ni sin sentido heideggeriano, ni fin de la historia hegeliana. Ni pasado de una ilusión.

El capitalismo y la clase trabajadora actuales no son totalmente aquellos en los que se dieron la gran transformación revolucionaria del 17, la lucha contra el fascismo en los años treinta y los grandes avances reformistas tras la II GM. Y es este capitalismo el que tenemos que conocer bien para explorar sus contradicciones.

Capitalismo muy diferente del irónicamente representado por Chaplin en *Tiempos modernos* o *Ladrón de bicicletas* de Vittorio de Sica; capitalismo del obrero-masa. El capitalismo actual que no deja nada fuera de su delirio poseedor, que manipula el imaginario colectivo a través de todas las técnicas de devastación de los espacios comunitarios (incluso los

privados) con el objetivo ideal de conseguir una universal docilidad de las conciencias.

4.1. EL CAPITALISMO ACTUAL: EL CAPITALISMO «FLEXIBLE»

Es ahora cuando verdaderamente se ha hecho realidad esa frase profética del Manifiesto de 1848. Es el capitalismo flexible, postfordista, informacional, toyotista, etc. el que ha concretado en el modo de producción la previsión marxista. Fronteras nacionales y formas de estado han saltado por los aires.

Atomización y aislamiento (para la clase obrera y las clases subalternas) son los algoritmos por los que circulan todas las nuevas invenciones del acrecentamiento del plusvalor como camino al ideal operativo de la criminalización de la lucha de clases.

Las clases trabajadoras son ahora vigiladas, inspeccionadas, legisladas, (des)reglamentadas, tarifadas, concertadas, timbradas, desprotegidas, horizontalizadas, cotizadas, reformadas, descentradas, corregidas, mistificadas, incentivadas, acosadas, fragmentadas, descalificadas, excluidas, devaluadas, despididas, degradadas, subcontratadas, corroidas, precarizadas por el fundamento estratégico de la organización laboral por proyectos, por el *just in time*, por el *kan-ban*, etc. (Que en otras relaciones sociales tal vez pueden ser promotores de espacios y modos no alienantes).

4.2. EL PROLETARIADO ‘PUTA’

El capitalismo flexible sigue un modelo: el de una de las formas de opresión de la mujer, el modelo de la puta. El capital no quiere amor, sólo relaciones fugaces. El capitalismo no quiere enfrentarse más a una clase obrera compacta como

la producida por el fordismo que pudiese desatar su tremenda energía dinámica encerrada en el tipo de relaciones de producción que ahora agonizan. Una etapa en que no era extraño que el crecimiento del movimiento obrero superara al crecimiento y desarrollo de las organizaciones revolucionarias. Ahora no quiere facilitarle la labor a una organización antisistémica. El capitalismo flexible no quiere vínculos sólidos sino lazos débiles y de corta duración. Desapego y cooperación superficial. Moverse continuamente, no comprometerse, no sacrificarse. Entregarse a la deriva del tiempo, a la sucesión de un trabajo tras otro. Veinticuatro horas al día, siete días a la semana. Hacia una esclavitud virtual. ¿No decía Marx que si el capitalista contratase al trabajador 24 horas habría restablecido la esclavitud? Sujetos que pululen en la deriva social.

Hablar de crisis de identidad y procesos de segregación es dar cuenta de una serie de movimientos que se configuran hoy no sólo por la expansión hacia el exterior que es una característica del modo de producción capitalista desde sus inicios sino por la intensamente desesperada búsqueda de acumulación en su impulso de autoexpansión que es lo que determina lo que se ha llamado globalización. Y sus efectos: por ejemplo, inmigración; de como la verdad no tan oculta es que al entramado económico europeo le conviene contar con una tasa relativamente amplia de infraempleo, que no cabe cubrir de manera satisfactoria con la población autóctona, básicamente porque no se deja. De que los necesita en cantidad ligeramente excesiva: la suficiente para que haya competencia entre ellos y acepten trabajar en lo que sea, por el salario que sea y en las condiciones que sea. Aunque no sea sólo para esa función para la que se necesita a los inmigrantes. «Carpe diem, dijiste/querido Horacio, pero/¿y los que no tienen día y sólo noche?/ Y los

que gimen siempre bajo el látigo,/ y quieren que oscurezca pronto con la muerte/¿no tendrán ni un verso tuyo?».

¿No ven como África nos devuelve los safaris?

La desorganización identitaria, etc. que no es de ahora como algunos incautos creen, sino una digna tarea que ha tenido empleado al capitalismo los últimos 500 años. Recuerden que Marx dijo que el capitalismo venía chorreando sangre y lodo. Pues sigue sin perder la costumbre. Y aunque desde 1989 se ha difuminado un horizonte analítico eso no impide que se cumpla el hallazgo lacaniano de que lo «*rehusado en lo simbólico retorna en lo real*».

La constitución de la nueva vida capitalista, despegada del feudalismo y producida por las nuevas relaciones sociales, su sistema de vida inconsciente que somos ha casi conseguido borrar las huellas, los rastros, hacerse invisible. Ha logrado que su organización, sus formas de arrendamiento, su economía de la que formamos parte, no resulten inquietantes. Hemos dicho que hoy casi todo lo que se ve, se escribe y se publica sirve para reforzar el sistema consciente o inconscientemente. Y nada podría intentarse si lo que el sistema dice que es se correspondiese con lo que es verdaderamente. La contradicción es nuestro recurso. Pero este horizonte ha sumergido en un nihilismo cierto a todo el campo de fuerzas que objetivamente puede luchar por cambiar la vida.

«¡Mira, ésa es la caverna de la tarántula! ¿Quieres verla a ella misma? Aquí cuelga su tela; tócala, para que tiemble.

Ahí viene dócilmente: ¡bienvenida, tarántula! Negro se asienta sobre tu espalda tu triángulo y emblema; y yo conozco también lo que se asienta en tu alma».

La ideología del riesgo exportada a las clases subalternas es un magnífico instrumento desmovilizador. Mientras el sujeto espera los resultados del cambio no da problemas. La

reinención discontinua de las instituciones, la especialización flexible de la producción y la concentración sin centralización del poder aspiran a convertir a todos los trabajadores en *Josef K.* Sistemas de enseñanza como la LOGSE en España son picotazos esenciales en la nueva constitución subjetiva. Diferir la posición de clase hasta que dure el espejismo del semblante o simulacro de movilidad social y sea mucho más difícil adoptar aquella. Un capitalismo en el que no ha cristalizado aún ninguna estructura de clases estable que se pudiera comparar a la del capitalismo anterior y donde un nuevo «trabajador colectivo» está por surgir, según Jameson. De este nuevo capitalismo tenemos magníficas calas disponibles; de ellas, para seguir con nuestra navaja, sólo citaremos a Bourdieu, Castells, Pialoux, Sennett o Boltanski.

En el prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, un texto que se ha tomado como canónico del materialismo histórico aunque preñado de dificultades (problema base —superestructura, relación fuerzas productivas— relaciones de producción, modos de producción, etc.), hay unas frases que queremos recordar: «A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana».

Desde que estas palabras fueron escritas han pasado casi 150 años en los que el capitalismo ha recorrido diversas etapas hasta disolver todo lo sólido en el aire. Formas de producción, métodos de organización, clases tradicionales, estructuras políticas, etc., han quedado en el camino. Y en algún recodo su dominación ha estado seriamente en peligro. Pero ha logrado no solo sobrevivir sino conquistar el mundo totalmente con la variedad de modos a su alcance. A comienzos del siglo XXI, nos amenaza con la inscripción que había en la entrada del infierno del Dante: ‘*¡Abandonad toda esperanza!*’ La aceleración en la rotación del capital, una de las características del capitalismo flexible, ha penetrado y banalizado todo lo que se creía sólido. La vida entera cruje y se arrastra en su remolino. Pero cruje y se arrastra. No baila armónicamente alrededor de la ganancia. Si han quedado atrás el capitalismo que conoció Marx, el imperialismo que teorizó Lenin, el colonialismo y el capitalismo tardío de Mandel, este capitalismo informacional nos lleva al borde del fin de la prehistoria humana. Ahora sí podemos hablar de comienzo de la historia universal. Y no podrá ser otro que el de *las formas mundiales de superación del capitalismo*. Todo lo sólido se desvanece en el aire significa también que la historia humana compartimentada está disolviéndose igualmente.

4.3. SUBORDINACIÓN REAL, TOYOTISMO, RISA DEL CAPITALISTA

Esta tarea nos acucia mientras el capitalismo recorre la cadena de la subordinación real donde la circulación no sólo multiplica su velocidad sino que invade todos los espacios de atención de los sujetos como áreas susceptibles de explotación por la maquinaria publicitaria e informática. Así, áreas

que tradicionalmente no estaban consideradas como medios comerciales se convierten en soportes publicitarios, de la escuela al teléfono o la sala de espera del médico. Recordemos que una de las primeras medidas abolicionistas durante el neoliberalismo reaganiano cayó sobre las regulaciones de minutos de publicidad permisibles por cada hora de programación. Todo lo que no se comercializa es considerado como una obscenidad por el núcleo del sistema que, no perdamos de vista, es la producción. Y, aunque sigue por tanto, siendo cierto que la desigualdad social no es una consecuencia de la distribución de la riqueza sino de la forma de producción de esa riqueza, la celeridad de la rotación que el capital exige nubla la producción al aparecer como una fase de la circulación. Aliena la producción en la circulación. La maravilla que nos propone la *subordinación real* es ésta: es preferible la representación virtual a la experiencia material realmente vivida. Un único ejemplo: el desnudo electrónico rompe la sujeción que la imagen fotográfica conservaba con el referente de la mujer o el hombre (o sus órganos) realmente reproducidos. Ahora el gráfico informático reproduce un cuerpo separado de la carne prescindiendo de la necesidad del soporte vivo. ¿No vio Guy Debord mucho antes que uno de los designios de la dominación de la sociedad del espectáculo era ‘colocar fuera de la ley a la historia’? A la historia y a la memoria. El deseo del imaginario capitalista sería convertirnos a todos en el Leonard de *Memento* de Christopher Nolan.

En la *subordinación real* es donde se puede producir la homología que Lacan establece entre la plusvalía y el plus-goce. Es en la risa del capitalista (cap. V, *El Capital*) donde se revela la pulsión oscura de la plusvalía. Lacan descubrió una variante perversa del discurso del amo que arranca en el número 16 de sus seminarios (en las sesiones de no-

viembre—diciembre del 68) y se prolongó en *Radiofonía & Television* y en la conferencia de Milán de 12 de marzo de 1972. Más tarde el propio Miller incluyó esa variante en *El banquete de los analistas* que es donde está hoy más a la mano. El discurso capitalista se extrae a partir del discurso del amo. Si la forma de este es:

DISCURSO DEL AMO

$$\begin{array}{ccccc} \text{ignorancia} & \uparrow & \frac{S_1}{\$} & \rightarrow & \frac{S_2}{a} & \downarrow & \text{trabajo} \\ \text{pereza} & & // & & & & \text{producto} \end{array}$$

el discurso del capitalista invierte las dos primeras letras quedando así

$$\begin{array}{ccc} \uparrow & \frac{\$}{S_1} & \rightarrow & \frac{S_2}{a} & \downarrow \end{array}$$

Miller comenta como este discurso concuerda con la mano invisible de Smith: dejar producir a uno lo que quiera hace que las cosas se ajusten solas, lo que traduciría bien la posición del sujeto dividido(\$) en el lugar del amo. El problema radica en que el concepto de discurso lacaniano es lo opuesto a un movimiento perpetuo. Esto es: en el discurso del amo hay una barrera que separa el sujeto dividido(\$) del objeto causa del deseo u objeto «a» minúscula (a), mientras que en el discurso capitalista no hay obstáculo. Siguiendo a P. Bruno, la gran mentira consiste en la promesa de que el trabajador, si consiente en su despojo vendiendo su fuerza de trabajo y dejándose utilizar sin respingos, podrá, a su vez, recuperar un plus de goce partícipe del regocijo del gran mercado único.

La detención de la Historia es un magnífico sueño para los intelectuales orgánicos al servicio del capital pero los partidarios más lúcidos de la ley de la ganancia saben que no se detendrá jamás. (Una pequeña digresión: habría que hacer una diferenciación analítica sobre el compromiso. Normalmente lo que existe es el compromiso de los intelectuales —artistas, ingenieros, poetas, médicos, novelistas, etc.— con el poder establecido. El compromiso existe pero al servicio de las clases dominantes. Incluso con la posmodernidad hoy es una postura de alarde estético; muchos dicen: «¡sí, estoy con el poder! ¿qué pasa?». Por consiguiente habría que colocar en un lado los intelectuales comprometidos (con el sistema) y los intelectuales *entrometidos*. Marx era un doctor en filosofía entrometido. Lenin era un abogado entrometido. Brecht era un hombre de teatro entrometido, etc.). Antes de 1991, aunque el campo de las revoluciones aparecía devastado, la revolución era deseada conscientemente apareciendo como una perspectiva concreta por la que valía la pena batirse. Hoy, como dice Traverso, el deseo de revolución se ha evaporado en Europa. El universo mercantil tentacular ha vaciado de contenido, anestesiado, reificado el mundo. La imagen del Che —la fantasmagoría mercantil obliga a incluir el semblante de revolución en su arsenal iconológico— nos mira rodeado de objetos a la venta. ¿Significa que el deseo revolucionario anestesiado y reificado ha sido matado? O, según Sichère, si en los años 60 se suponía que la tendencia principal en el mundo era la revolución, hemos pasado no ya a que la tendencia sea la contrarrevolución sino a algo peor: a que la tendencia principal en el mundo sea hoy el terror: matanzas en Ruanda, masacres en Argelia, exterminios en Brasil, almacenamiento de armas bacteriológicas, y el lúgubre río Aqueronte en el que se ha convertido el Estrecho, etc. Pero si existen

tantos controles, tantas mediaciones, tantas estrategias locales de normalización, tantos micropoderes que hacen más difícil decir no, ¿no querrá decir que por todas partes sordamente brama el aullido del infierno? (Escribía Umbral no hace mucho: «El capital ha llegado al milagro de mejorar nuestra vida dándonos de merendar muerte»). ¿No es el movimiento antiglobalización la punta de un iceberg de protesta? ¿La señal de vida de la nueva ‘multitud’ explotada? La explotación es tan aguda que revolución es el estado fisiológico, material, social y pre-político de cientos de millones de seres humanos en nuestro planeta. Hay que atreverse a pensar estas formas balbucientes de resistencia que pueden engendrar figuras propias.

Y de nuevo ¿qué hacer? ¿Es posible formular alguna propuesta para empezar a trabajar sobre la base de nuestras hipótesis?

4.4. ORGANIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN SUBJETIVA

En primer lugar debemos decidir sobre las formulaciones de la teoría de la globalización, incluyendo a Hardt y Negri, en tanto pueden representar un auténtico mito servido en bandeja por las grandes corporaciones que controlan los medios de comunicación de masas. ¿Lleva razón Petras cuando señala que el problema básico de la teoría de la globalización es que mira al epifenómeno, esto es, la expansión de las corporaciones nacionales en el exterior y no acierta a considerar sus vínculos con los cuarteles generales de estas corporaciones? La crisis generada tras el ataque terrorista a las torres gemelas y el proceso desatado ¿es un desmentido a las tesis de Negri y Hardt? ¿Imperio es algo realmente diferente de imperialismo? ¿Imperio no establece ningún centro de poder

territorial? ¿Los EE.UU. no pueden formar hoy el centro de ningún proyecto imperialista? etc. No se puede dejar en el rellano una teorización como la de *Imperio* de consecuencias de gravísimo alcance: el viejo topo de Marx no escarbará ya más, ninguna nación será el líder mundial en la manera en que las naciones europeas lo fueron, no hay eslabón débil de la cadena imperialista, es inútil insistir en la vieja distinción entre táctica y estrategia («las preocupaciones tácticas de la vieja escuela revolucionaria son completamente irrecuperables»), todo movimiento es subversivo, pero al mismo tiempo el poder imperial susurra los nombres de las luchas para atraerlas a la pasividad, etc., y todo esto porque «el Imperio presenta un mundo superficial, cuyo centro virtual puede ser alcanzado inmediatamente desde cualquier otro punto de la superficie». (Todo esto intentará quedar analizado en nuestro siguiente libro, *Imperio o Matrix*).

Los estados imperialistas no sólo intervienen para salvar las empresas multinacionales sino que lo hacen igualmente para evitar el colapso de los sistemas financieros. Hemos podido seguir minuto a minuto la ayuda a la Bolsa neoyorkina. Las grandes empresas dependen de la constante y masiva intervención de los estados imperialistas para gestionar las crisis y asegurar los beneficios. Parece como si la estabilidad del imperio dependiese de la inestabilidad controlada de las provincias. Los teóricos de la globalización pretenden borrar la existencia junto al poder económico del político y el militar. Lejos de ser un anacronismo el Estado se ha convertido en un elemento central de la economía mundial. ¿Qué vemos cuando Bush y Blair aparecen juntos sino el imperio del siglo XIX y el del XX cogidos de la mano? ¿Qué, cuando se pretende la impunidad universal de las fuerzas armadas de los USA?

En segundo lugar y aunque su desarrollo requerirá otros textos, adelantaremos que tendrá que enfrentarse a las implicaciones de nuestro teorema (proposición cuarta) y en primera instancia al problema nodal de la organización.

Si partimos de que el sujeto del materialismo histórico (según la *teoría de la producción ideológica* de Juan Carlos Rodríguez) y el sujeto del psicoanálisis (según la orientación lacaniana de Miller) no es el de la ideología burguesa, si materialismo histórico y psicoanálisis coinciden en la dificultad de cambio en la posición subjetiva, si ambas teorías saben que el sujeto es antes objeto que sujeto, objeto del deseo del otro, objeto del deseo de la ideología dominante, el individuo que entra en una organización para intentar transformar la realidad tiene no sólo que encontrarse ante tareas ‘exteriores’ sino ante un trabajo ideológico cuyo sentido no es vacunarle contra la ideología dominante sino inducirle a una transformación subjetiva. (Ver *Apéndice E*). No se trata de plegarse ante unas tablas definitivas de la ley sino de producir, provocar, la aparición de artefactos inventados contra el desorden establecido a través de un proceso que opere un descentramiento de la subjetividad heredada, dando razones para una transformación de la ética. (Insistimos en que cuando hablamos de ideología nos referimos a ésta como un discurso a partir de las prácticas sociales, lo que incluye por tanto preferencias, repugnancias, gustos, maneras, móviles, modismos, atavíos, módulos visuales).

Si nuestra proposición cuarta es verdadera, podemos deducir que el triunfo del estalinismo fue el de la perversión del centralismo democrático. Las organizaciones comunistas que han actuado desde hace setenta años apenas han conocido unas prácticas diferentes de las impuestas por el estalinismo. Incluso repudiando el estalinismo (da igual ahora los motivos)

prácticamente ninguna formación política comunista reflexionó sobre los fundamentos de este concepto central (basculando hacia una posición que supusiese más democracia y menos centralismo, como la receta más terapéutica, etc.), aplicándolo como si de un expediente administrativo exterior se tratase. Por tanto, convirtiéndose en la otra cara de una misma moneda, es decir, como simple técnica organizativa. Todo esto ha sido confundido por la herencia estalinista de la III Internacional en los partidos comunistas paralizándolos, al sostener por un lado el centralismo democrático sin combinarlo con la máxima cohesión teórica e ideológica posible, viviendo desconcertados tanto frente al capitalismo actual y al desplome del socialismo real como a la política concreta. Resumámoslo así: una esquizofrénica presencia de dirección centralizada sobre un mosaico de taifas ideológicas. Sostener así el centralismo puede sonar muy leninista pero es su mayor distorsión.

Si queremos disipar también aquí la tiniebla tendremos que abordar una tarea doble: interrogar los documentos organizativos de la tradición marxista pero igualmente escudriñar atentamente la práctica del bolchevismo entre 1901 y 1924. La teoría sirve también para una función para la que no se suele utilizar: indicar a la organización el camino por el que podrá evitar convertirse en un fin en sí misma o, dicho de otro modo, alimentarse sólo de la opaca bruma de sus cálculos funcionariales. No hay que temer desear ser grupo avanzado. En la oposición al sistema que nos domina se generan continuamente agrupaciones de individuos cargados de ánimo combatiente y son mil las posibilidades que podemos inventar, pero para ser grupo avanzado es necesario precisamente atraer a otros grupos, a otras clases. No basta titularse grupo destacado, es necesario que la actuación continuada, enér-

gica y firme haga reconocer al resto de los grupos que se marcha en cabeza. No hay una sola clase de la población en la que no haya individuos, grupos y círculos descontentos con las secuelas de la nueva economía (mucha gente empieza a no aceptar que vivir en una economía de mercado obligue a que toda la sociedad sea mercado). Pero hay un desfase entre el crecimiento del descontento obrero y la debilidad subjetiva de la dirección revolucionaria, más preciso todavía, el movimiento de las clases explotadas y la teoría de la revolución se despliegan sobre terrenos que no están unidos por ninguna armonía preestablecida.

Un ejemplo solamente: la práctica de la crítica y autocrítica en la tradición konminteriana se convirtió en un expediente de hipocresía como muy bien supo ver el último Gramsci de la cárcel. Hay que descomponer el mecanismo y comprender sus efectos. Por supuesto la autocrítica hay que abolirla pero una vez examinada al microscopio. Y la purga cuyo máximo defensor en sus comienzos fue Lassalle si hay que abolirla hay primero que entender que recodos oculta.

La institución del pase en el psicoanálisis nos puede resultar útil desde el punto de vista de qué se quiere y qué se obtiene cuando introducimos una regla organizativa. Es obvio que homologías con aleccionadoras experiencias, y privilegiamos toda la teorización psicoanalítica sobre la institución del pase, son de una utilidad que cada uno deberá medir por su cuenta. Lugares claves como el cartel o el trabajador decidido (para poner dos ejemplos únicamente) poseen más que una simple resonancia en nuestro campo.

No hay una armonía preestablecida entre el proletariado y el marxismo. En la historia para que la necesidad se convierta en realidad precisa de ciertas condiciones. No todo lo necesario es directamente posible. Cuando el proletariado se

reconoce en el marxismo como su ideología de acceso al poder para acabar con su explotación y con la de las otras clases no abandona por ello su ‘esencia’ estatalista, sin saberlo tratará de ‘someter’ al marxismo. El leninismo es precisamente la corriente del marxismo que pretendió sacarlo de su fuerza interna, de desterritorializarlo para buscar la extinción del Estado y la sociedad sin clases. Ese es el momento de fin de la prehistoria humana y comienzo de la historia verdaderamente humana. El estalinismo es ese oscuro hegelianismo pero de pureza proletaria que lo embruja en su estatalismo. En el siglo XX el agente del fin de la historia fue el proletariado—masa del fordismo. En todo caso el problema reside en saber si en las condiciones actuales tal y como resume Juan Pedro García del Campo (siguiendo a Negri), condiciones en las que «el proletariado está en todas partes y la subversión puede aparecer en cualquier casilla del tablero porque la extensión de la salarización ha evidenciado la cualidad inmediatamente social—no sólo laboral, no sólo ‘económica’— del dominio», y «la nueva clase obrera, la nueva multitud, no se encuentra ya sólo en las fábricas sino que reaparece en todas las esferas de la (re)producción de las relaciones interhumanas. Y precisamente porque se extiende y se manifiesta en todos sus ámbitos, porque gestiona de hecho con su trabajo sometido todos los resortes que hacen posible la articulación social, podría, más fácilmente que nunca, organizar el mundo al margen del dominio, coordinar la actividad para una cooperación liberadora que hiciera borrón y cuenta nueva, que eliminase la posibilidad de la apropiación», esta clase universal de la etapa ‘posmoderna’ lleva aún el estatalismo en su seno o creará comunismo espontáneamente por doquier.

Las condiciones mundiales del capitalismo exigen comenzar a dar pasos concretos hacia la formación de una nueva In-

ternacional que pueda oponerse con eficacia a la explotación y desarticulación de poblaciones de continentes enteros de la Tierra y a la esquilma del planeta. No bastan las cumbres de la izquierda transformadora como las de Madrid de 1996 y 1997, no bastan las reuniones de fuerzas progresistas tales como «Encuentros de la Izquierda Euromediterránea» o el «Foro de Sao Paulo» por muy importante que pueda ser su significación. Hay que dar pasos concretos hacia un organismo común de todas las fuerzas que en la práctica quieren oponer una política factiblemente revolucionaria al desorden capitalista.

Existe una clase y sólo una de internacionalismo verdadero, que consiste en trabajar con todas las fuerzas a nuestro alcance en desarrollar el movimiento revolucionario y la lucha revolucionaria en el propio país y apoyar esta línea en todos los países sin excepción.

Desde el desmoronamiento del bloque del este el capitalismo se ha encontrado con las manos libres para aplicar la política económica más dura contra las clases trabajadoras en todos los ámbitos geográficos y la manipulación de los conflictos nacionales para romper cualquier tipo de resistencia para muchos años al mismo tiempo que establecía nuevas bases militares para su estrategia de control y policía mundial.

Ya sabemos en lo que consiste el nuevo orden mundial prometido tras la guerra del golfo. Provocar más conflictos allí donde no existían sin solucionar los existentes. Ejercer una política terrorista (como el caso de la destrucción de Yugoslavia) bajo el manto de una pretendida justicia internacional. En estas condiciones el horizonte comunista ha casi desaparecido de la perspectiva de millones y millones de seres explotados en el mundo.

Pero deben de pasar los años de incapacidad de la izquierda de articular frente a la construcción capitalista europea un

organismo común que pueda oponerse a los comisarios de Bruselas y sus directivas (no han tenido empacho en arrebatarnos una denominación genuinamente revolucionaria). En este sentido nos alegra la coincidencia con Bourdieu de la necesidad de la coordinación de una acción europea (de la que el desaparecido sociólogo francés daba diferentes versiones pero que se pueden reducir a dos: a) convocatoria de unos Estados Generales del movimiento social europeo; y b) nuevo internacionalismo en la senda del existente internacionalismo específico, propiamente cultural que resiste a la globalización. En efecto, los movimientos sociales disfrutaban de un aire de familia —según Bourdieu— que proviene de tres rasgos comunes: 1) han surgido del rechazo de las formas tradicionales de movilización política tendiendo a la exclusión de toda clase de monopolización política y ligereza de aparato; 2) se dirigen a objetivos concretos y precisos (de la vivienda a la sanidad) excluyendo en principio cualquier voluntad de apropiación; 3) rechazo de la política neoliberal y su «doxa avasalladora e insinuante». Ahora bien, Bourdieu también era consciente que: «es indispensable llevar a cabo de forma continuada y con independencia de las ocasiones mediáticas, un trabajo militante y un esfuerzo de elaboración teórica», lo que le empuja a la necesidad de un objetivo «tan visiblemente utópico como la construcción de una confederación sindical europea unificada» que no puede basarse sino en el repudio de todas las maneras habituales de concebir el sindicalismo. Aquí comienzan nuestras diferencias. En primer lugar porque mientras Bourdieu con cierta razón histórica ha exorcizado cualquier validez de las tradiciones del estalinismo (que él uniformiza con el soviétismo), nosotros una vez explicada la ‘anomalía’ estalinista deducimos que el leninismo no tenía esa ‘voluntad de apropiación’ que rechaza lógicamente Bourdieu y contiene por el contrario poten-

cialidades no pensadas. En segundo lugar porque toda la actividad de los movimientos sociales con ser vital no puede traspasar el listón de una política reformista. En tercer lugar, no es posible, *simplemente*, detener «esta máquina infernal», sin cambiar de orientación. En cuarto lugar el propio Bourdieu siente la necesidad de saltar por encima de los límites en cuanto al concepto de organización, etc.

Debemos salir del desconcierto y marasmo que provocaron el desmoronamiento del bloque socialista. Si algo han mostrado estos años de repliegue del movimiento obrero es que otros movimientos han podido denunciar los males del capitalismo, pero ninguno puede encontrar una estrategia coherente de oposición y transformación.

El marxismo nos exige un análisis estrictamente exacto y objetivamente verificable de las relaciones de clase y de los rasgos concretos propios de cada momento histórico. Se trata de un requisito esencial para dar a nuestra política una base científica.

Globalización hay que decirla en dos sentidos: como internacionalización actual del capital que desborda los mercados nacionales e invade todos los aspectos de la vida por un lado, Juan Carlos Rodríguez —en su último libro ya citado— lo ha expresado así en referencia, por ejemplo, a la *extinción* de discursos como la literatura o la filosofía: «pero esos síntomas ideológicos de la globalización resultan asombrosos. Un autodeclarado liberal norteamericano como el filósofo Richard Rorty reconoce que la filosofía ha muerto y que la literatura está en trance de hacerlo, porque ambas ya habrían cumplido su función: «legitimar nuestra democracia» lo que él llama el «etnocentrismo occidental» o «noratlántico» [o sea, el protegido por el capital y por la OTAN]. Una vez legitimado el sistema, o mejor, una vez que el capitalismo ha

dejado de ser un sistema social para convertirse el forma natural de vida, una vez que hemos subjetivizado al capitalismo [o que nos ha subjetivizado], ¿para qué servirían la literatura o la filosofía que trataban de legitimar esa subjetividad? Ahora se trataría sólo de vivir tal etnocentrismo occidental [«nuestra democracia»], puesto que la televisión y los *media* conforman cualquier contradicción y la suturan», y por otro, como noción enmascaradora de las nuevas formas de dominación que implican una cultura del desperdicio material (que llega a deteriorar el medio ambiente hasta tal extremo que pone en peligro la supervivencia de las generaciones futuras) y una cultura del desperdicio humano condenando a cientos de millones a un estado de desecho difícilmente reciclable. La mundialización es la expresión de la tendencia objetiva a la internacionalización del ciclo completo del capital a nivel mundial con todas sus consecuencias sociales y políticas. Es un modelo de globalización de la pobreza y el sometimiento mediante el ataque directo a los obstáculos que impiden la libre circulación del capital y la mercancía mediante tres grandes instrumentos: liberalización, privatización y desregulación. Vender empresas rentables del sector público y privatizar los servicios sociales pero no como se ha pensado reduciendo el papel del Estado sino utilizándolo para remover los controles fiscales, administrativos y penales, acabar con las llamadas «rigideces» del sistema etc. etc.

Los problemas que se plantean son de entidad. Como explicó José Luis Moreno Pestaña (en el seminario del la ADEM sobre el posfordismo del año 99) la clase obrera ha abandonado la escena política pese a la persistencia numérica de un grupo de escasa cualificación en los propios países del centro capitalista (siempre entre un tercio y la mitad de la fuerza de trabajo). Su lugar lo han ocupado los sectores excluidos, nuevos ob-

jetivos de redención para la progresía pequeñoburguesa, pero también los únicos capaces de visualizar la miseria cotidiana de nuestro mundo. Los sectores cualificados de la clase obrera han pasado a formar parte vivencial de las llamadas clases medias, un tópico del discurso político que tiene sin embargo el valor de resaltar el crecimiento extensivo de un sector de trabajadores con responsabilidad creciente en el proceso productivo y cuyas vías de identificación políticas son todo menos antagonistas. Unificar el sector más oprimido de la clase trabajadora con el sector más preparado de la misma, nunca ha sido una tarea fácil y exige un trabajo político de magnitud lleno de escollos y para el que resulta necesario tener una representación adecuada del mapa real de los explotados, de sus afinidades pero también de sus antagonismos. La apelación genérica a la clase obrera no sirve de mucho como estrategia de movilización política aunque es fundamental como criterio de análisis científico. Una cosa son las líneas que definen la explotación y otras son las que separan la subordinación y la dominación. Siempre ha sido así, pero el posfordismo ha conseguido intensificarlas tanto que las visiones simplistas del conflicto económico y político simple sirven para poco más que para el cultivo de la impotencia y la melancolía.

O como ha tratado de sintetizar José Luis Bellón siguiendo la *teoría de la producción ideológica*: ¿cómo sucede la dominación en el espacio social que vivimos? Pese a que no podemos captar las infinitas formas que adquiere la dominación, es necesario intentar ver su ‘negativo’, como si estableciéramos una ‘hoja de balance’ de esta. La estructura de la dominación silencia antagonismos y contradicciones, moldea la forma en la que los individuos viven sus condiciones de existencia. Si es cierto que no se debe subestimar el papel de los aparatos represivos de Estado, que sin embargo también

poseen una función ideológica, es importante subrayar la centralidad de los aparatos ideológicos de Estado (la escuela, los medios de comunicación y su despliegue de espectáculos sin memoria), junto a la familia, a la hora de crear la ilusión colectiva necesaria para la reproducción del sistema.

En las formaciones capitalistas contemporáneas, el mito fundacional reproducido en el nivel ideológico (por medio de los aparatos ideológicos de Estado, la escuela, la familia o la televisión) lo configura la noción de ‘sujeto (libre)’, principal actor de un colosal aparato de dominación simbólica. ¿De qué tipo de ‘subjetividad’ estamos hablando? Hablamos de un sujeto poseedor de ‘su’ libertad, de ‘su’ cuerpo y de ‘su’ pensamiento, con una identidad configurada por una dicotomía, la dicotomía nivel privado / nivel público, en la cual ‘lo privado’, paralelo a la sexualidad (como verdad última), concreta la verdad de esa subjetividad. El sujeto es un ser humano libre, con una narrativa personal única (una vida). Es un ‘yo’ libre, sin señores, amos o dioses a los que rendir pleitesía, vasallaje o juramento de lealtad. ‘Yo’ libre, para vender la (mi) fuerza de trabajo (mi cuerpo) a cambio de un salario. ‘Yo’ (él), ‘yo’ (ella). Esta categoría incuestionada (lo que sucede sin decirlo), centro del derecho y del panteón de los valores colectivos liberales (libertad, democracia, mercado), es el hilo que vertebra el tejido de acero que configura los ‘hilos invisibles’ de la dominación. En esta dominación los agentes colaboran tácitamente en su propia explotación, porque la ideología es inconsciente, esto es, ‘se vive’, es como una piel o un texto que no se ve pero que se presiente. Pero lo personal es siempre público, incluso si los ‘sujetos (libres)’ no lo ven o sólo lo presienten. En las formaciones sociales contemporáneas la mercantilización ha penetrado en todos los aspectos de la vida, y el trabajo inmaterial forma parte de la vida

cotidiana. Los valores, las éticas, y las formas de producción de la imagen corporal se configuran en relación a la extracción de plusvalor: yo no soy sino lo que ven en mí. Lo privado (y lo sexual), verdad primaria del ‘sujeto (libre)’, fantasea sobre sí mismo frente a la realidad real de su existencia histórica: la compra-venta de la fuerza de trabajo, en la cual los valores dominantes actuales (dinamismo, individualismo, flexibilidad y control del cuerpo) encauzan esa narrativa personal, supuestamente diferenciada de lo público. La efectividad de la ideología dominante hoy es palpable.

Afortunadamente, con enorme perspicacia tanto Malcolm Read como F. Muzzioli, han incrustado ya entre los mayores pensadores vivos de la izquierda antagonista en el espacio ideológico el nombre de Juan Carlos Rodríguez, entre los de Jameson, Eagleton, Macherey, Sanguinetti o Rossi Landi otorgando el rango que merece a una teoría que arranca con *Teoría e historia de la producción ideológica* (1974) para continuar con un rosario de textos hasta hoy mismo que constituyen una referencia insoslayable en el campo teórico. Cuando observamos las tentativas de Guattari/Negri por ejemplo, para comprender las singularidades de la subjetividad moderna saltan a la vista sus limitaciones en comparación con la sólida perspectiva de la teoría de la producción ideológica, cuyo sintagma central es el concepto de inconsciente ideológico. Concepto que se encuentra anudado a otros de una no menor importancia como radical historicidad, matriz ideológica y lógica interna que en conjunto forman la red principal con la que está tejida esa teoría. La categoría de inconsciente ideológico presupone una transformación en la noción clave de ideología en el marxismo. Juan Carlos Rodríguez ha explicado por qué hay que abandonar la tradicional pareja base/superestructura (tan cercana a materia/espíritu) que atasca el análisis dialéctico (los

peligros que subyacen en *La Ideología Alemana* por ejemplo) y seguir el planteamiento de *El Capital* donde la ideología es una instancia tan real como lo político o lo económico. La ideología (representación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia), que es un producto de unas relaciones sociales dadas, sirve para individualizarnos. Así en el capitalismo legitima el lenguaje, la familia, la individualidad de cada uno (Rodríguez ha utilizado el ejemplo del carnet de identidad: si la familia nos presta el nombre propio, el Estado lo garantiza). Ahora bien, la ideología es inconsciente porque la vivimos sin notarla, y en todos sus efectos. La explotación de la fuerza de trabajo a nivel económico y la explotación ideológica son invisibles. Insistamos: de la realidad histórica «yo soy sujeto libre para poder ser explotado» nosotros «vemos» sólo la primera parte de la frase, la segunda «para poder ser explotado» es invisible; la ideología burguesa la oculta. Se podría decir por consiguiente que todas las investigaciones de Juan Carlos Rodríguez sobre las literaturas burguesas responden a la interrogante sobre la posibilidad de poder decir «yo soy libre» cuando nunca se es realmente libre salvo como signo de explotación. El capitalismo ha conseguido un triunfo muy difícil de sacudirse: nos explota diciéndonos que somos libres.

Siempre se está en un horizonte ideológico o en otro, pero jamás en el «vacío», jamás en esa superstición «roussoniana» del yo libre lastimosamente oprimido por la Cultura o la «sociedad».

Cualquier práctica es siempre ideológica, la ideología es siempre inconsciente, el inconsciente ideológico nos produce como explotación histórica. Esta secuencia es esencial retenerla. En cualquiera de sus obras podemos seguir los vericuetos de productos ideológicos históricos que van desde el soneto al tango o al bolero, del pobre del desorden de la

transición al capitalismo (siglos XIV-XVI en adelante) a la figura crepuscular de Drácula, de la glosa de la Escritura en el sermón dominical al comentario poético que transparenta al «espíritu humano», de la lógica de la confesión presidida por la servidumbre a la lógica de la escucha psicoanalítica.

Por tanto no hay enunciación que no surja de un determinado inconsciente ideológico. Dos ejemplos. Uno: el poeta puede creer que el poema es la voz donde habita su espíritu, pero en realidad el poema es la voz de las huellas, las distorsiones, las contradicciones de una ideología. De Garcilaso, Góngora/Quevedo a Cernuda. Entonces las formas de ser (del ser individual) son sólo individuaciones históricas. Y esta es su única realidad. Nunca existió una separación entre vida e historia porque solo en la historia habita la vida. Dos: al trazar la lógica interna del horizonte fenomenológico Juan Carlos Rodríguez desmenuza el entramado que va de la epojé husserliana a la poética del vitalismo vivido. (De la consigna de Husserl ¡A las cosas mismas! a Juan Ramón Jiménez ¡Intelijencia, dame/ el nombre exacto de las cosas! o al propio Ortega de «Argentinos, a las cosas mismas», etc.).

La *teoría de la producción ideológica* establece diferencias con tentativas previas por liberar el materialismo histórico de una serie de cargas paralizantes, tentativas cuyo más cercano precedente fue la de Althusser. Trabas que le impedían avanzar sobre los fundamentos desarrollados por Marx (llámense hegelianismo o kantismo con su amplia panoplia de variantes). Implica no una simple cuestión metodológica, sino una apertura de caminos al conocimiento antes bloqueados. Probablemente la obra en proceso de elaboración de Juan Carlos Rodríguez sea la única filosofía que en España merece hoy el nombre de tal, al ser reconocible tanto por significar una teoría perfectamente identificable y un sangrante corte

en el saber constituido dominante. Uno de los resultados más insoportables de los descubrimientos de esta teoría para esos saberes constituidos (de la teoría literaria a la sociología de la literatura) es la destrucción del penúltimo mito con el que muy pocos se atrevieron: el mito de la naturaleza humana. Por fin podemos empezar a saber de que hablamos cuando hablamos de sujeto, sin extraviarnos en la actualidad en las sendas perdidas de Derrida, Foucault o los posmodernos. Queda un problema clave: las relaciones entre inconsciente ideológico e inconsciente libidinal. Por ahora sólo podemos avanzar algunas preguntas: si los mecanismos psíquicos jamás existen sin la estructura ideológica en la que están subsumidos ¿cuál es el nudo que forman el yo libidinal de Freud y el inconsciente ideológico?, ¿cómo se articulan los dos espectros que hacen-des-hacen nuestra vida?

Si nuestro planteamiento de la desmitologización del proletariado no es erróneo, topamos entonces con un problema esencial: la cuestión ontológica. Es conocido que la obra de JCR arranca de la problemática abierta por Althusser e igualmente empieza a ser conocida —atravesando simplistas identificaciones— la suelta de amarras, las notorias diferencias sobre aspectos esenciales que separan al filósofo español del francés, situándose la más relevante quizás en el despliegue del concepto de ideología. Es necesario plantear aquí una deuda que hasta donde alcanzo a vislumbrar no ha sido expuesta antes. La epistemología althusseriana libró a JCR (y a nosotros) de un grillete que echó a perder por ejemplo la impresionante audacia (tanto como para que a nuestro entender, Heidegger se obligase a la erección de ese monumento ontológico mortuario que es *Ser y Tiempo*) del joven Lukács de *Historia y conciencia de clase*. Nos referimos al cepo de la mitologización del proletariado que hemos tratado de

«deconstruir» en los tres capítulos anteriores. Ninguna clase social en sí misma puede ser la base de una ontología materialista. Y en Althusser ni en el momento del enunciado *la historia es un proceso sin sujeto ni fines*, ni anteriormente en *Pour Marx* era sostenible una ilusión así. Lukács era luxemburguista y nadie como la revolucionaria polaca colocó en el centro de su teoría el concepto de proletariado revolucionario con tanto vigor. Como sabemos por aquella época apareció un libro llamado *¿Qué hacer?* en cuyas tesis se miran las cosas de manera contraria a Rosa Luxemburgo. El proletariado se orientaría espontáneamente no hacia la revolución sino hacia el reformismo y el economicismo.

Si Lukács no pudo llevar adelante una inconclusa ontología del ser social al final de su vida y con otros presupuestos fue debido al papel paralizante que desempeñó esa mitologización, al depender la transparencia social de la decisión y la praxis de la clase obrera. Concluimos pues: si existe la posibilidad de construir una ontología materialista del ser social, es difícil pensar que no se estructure a partir de esta suposición inicial: ni ser (proletariado)-alienado, ni ser-para-la-muerte, sino ontología del ser-explotación.

Tal vez sea la primera vez en la historia que la interiorización del poder y de la dominación (a través del lenguaje, de la educación) ha posibilitado una cohesión social tan firme a partir de la atomización de los agentes, de forma que la violencia física no sea sino un recurso extremo de la metrópolis. La colonización del cuerpo por parte de la ideología dominante permeabiliza y posibilita una forma de enmascaramiento de la explotación inaudita. La arbitrariedad de la dominación capitalista, resultado de la contingencia histórica y de la lucha de clases, se legitima a sí misma a partir de sí misma, porque las relaciones de explotación aparecen a los ‘sujetos’

como naturales, normales. Pero el marxismo nos provee de una certeza: una cosa es lo que uno dice que es y otra muy distinta lo que se es en realidad. Cuando la explotación se exagera, la contradicción se ceba también en la dominación, que no aparece entonces como 'natural'. Pero incluso así, la efectividad de la ideología burguesa es asombrosa: puede llegar a nutrirse de las manifestaciones de sus víctimas. Los dominados debemos 'vivir' las relaciones de otra manera, desde el distanciamiento y el 'no' a toda forma de dominación, y tal vez concibiendo la vida no como un espejo de exhibición narcisista, sino como socialización y como política.

El período de los últimos quince años en Europa se puede caracterizar como el del sometimiento casi absoluto de las clases trabajadoras política e ideológicamente a las directrices del capital; sometimiento a una política de colaboración de clase. Sin embargo en estos mismos años en muchos lugares del planeta se han ensayado (o están ensayando) esperanzadoras alternativas de izquierda como ocurre en América Latina —los procesos venezolano y brasileño tienen una importancia decisiva—. No es cierto que nos encontremos con las manos vacías. Sí, que no hemos logrado materializar un proyecto convincente... todavía.

El desafío y la responsabilidad de dar pasos concretos hacia ese proyecto convincente pasa por la puesta en marcha de un periódico (sea cual sea el soporte) que actúe como espina dorsal de una red de oposición que existe de hecho en Europa, un diario revolucionario y socialista distribuido en forma simultánea en ciudades e idiomas europeos que estampe el discurso ideológico y político de una izquierda antagonista.

Pero también hay que estar atentos a los debates de la izquierda. Por ejemplo: Negri/Petras en relación directa con la cuestión del Estado. El estado es una máquina que transfor-

ma violencia estructural en poder legal; en otros términos, que legitima bajo la forma del «derecho» lo que es, de hecho, ejercicio de fuerza asentado en la violencia.

Teniendo en cuenta los planteamientos de Althusser la separación del Estado respecto de la lucha de clases, es una separación «buscada» y «construida» (no una separación «natural») para garantizar el poder de clase: una separación, pues, asentada en la materialidad de los diversos «aparatos» (administrativos, represivos e ideológicos) y de su funcionamiento. Esto es, precisamente, lo que olvidan los teóricos de la «autonomía» de lo político y lo que puede justificar la ilusión de modificar la orientación de clase de las decisiones del Estado cuando otros partidos «lleguen al poder».

Sostener por ello que el Estado está atravesado por definición por la lucha de clases es tomar los propios deseos por la realidad. Es tomar los efectos, incluso profundos, o las trazas de la lucha de clases (burguesa y obrera) por la lucha de clases misma. Pero el Estado en su corazón, que es su fuerza de intervención física, política, policial, y de alta administración, está hecho, en la mayor medida posible, para no ser afectado ni «atravesado» por la lucha de clases. El Estado es un instrumento separado de la lucha de clases para servir mejor los intereses de la clase dominante.

No es ninguna novedad decir y admitir que la izquierda arrastra una parálisis tanto para responder a las nuevas situaciones estructurales como a las políticas desde hace más de una década. Esto no es totalmente cierto. Más bien se podría hablar de una persistente incapacidad para incorporar al debate interno y sus resoluciones, dentro de las organizaciones políticas, un amplio conjunto de aportaciones en diversos ámbitos teóricos (economía, filosofía, análisis de Estado, producción artística, etc) procedentes de latitudes geográficas

muy diversas, con planteamientos de izquierda. La enfermedad senil de la izquierda —el oportunismo, el tacticismo posibilista (del que en España hay ejemplos experimentados)— reforzada por la inoperancia de un izquierdismo de escaparate (alimentado por las disputas del extinto «campo socialista») se ha caracterizado por tratar de ignorar esos nuevos elementos renovadores, cuando no se les ha hecho la vida imposible. La urgencia de las tareas impulsa continuamente a obrar sin pensar. Primero se actúa después se piensa. Tendencia que conduce a asumir la ideología dominante sin darse cuenta. Se guarda el discurso para la situación de ahogo.

Mientras normalmente la derecha, más claro, el sistema capitalista catapulta rápidamente a sus «cerebros» más valiosos (además de tratar de arrebatarse —y conseguirlo— las mejores capacidades a las clases subalternas, los cerebros con becas, el placer con concursos de belleza), las organizaciones de izquierda miran con desconfianza y no dejan de prolongar los exámenes de aptitud, a todo aquello que su ignorancia les hace ver como extraño. Mientras la realidad impugna una y otra vez con su tozudez los fracasos de una estrategia política general y sus tácticas, los responsables se quedan adheridos a sus cargos décadas. La culpa es de la realidad no de ellos. Nuestros secretarios duran milenios. Ya se dijo humorísticamente una vez que la historia de la humanidad se divide en tres períodos: el matriarcado, el patriarcado y el secretariado. La actividad política no debe ser el carril privilegiado del desclasamiento. Tenemos en contra en este aspecto todo lo peor de una tradición heredada: la de la III Internacional (el barómetro de la efectividad de los aparatos se mide por la obediencia y no por la iniciativa).

El hecho de que la izquierda esté sumida en una profunda crisis no significa ni que sea innecesaria, ni que haya agotado

su papel de transformación, ni que tenga que renunciar a su historia, (aunque eso sí, obligándose a comprenderla).

Hay varias coordenadas que hay que pensar conjuntamente pese a sus singularidades. El peso de la ideología dominante ha hecho que nos traguemos: A) la pérdida de centralidad y posición dirigente de la clase obrera (Desde un viejo debate en TVE entre Marcelino Camacho y Marcos Peña —entonces secretario general de empleo y relaciones laborales— en el que mientras Marcos Peña afirmaba las consecuencias que se derivaban de la pérdida de centralidad de la clase obrera, Marcelino subrayaba que los sindicatos sí habían estado atentos a la revolución científico-técnica, pero a Marcelino no se le pasó por la cabeza interrogar a Marcos Peña sobre como entendía el término «centralidad» porque era ya un lugar común aceptado, hasta el reciente artículo de Daniel Lacalle en *Mundo Obrero* donde leemos: «la clase obrera, a su vez, ha sufrido grandes transformaciones en su composición interna, cambios que invalidan una parte no despreciable de los esquemas operativos de la izquierda; mientras que, además, la posición clave de la clase obrera a la que se hacía referencia no es, ni mucho menos, identificable a posición dirigente para la transformación social»). B) la revolución científico técnica como decisoria para enfrentar los problemas de la supuesta sociedad post-industrial. Rechazar esto implica oponer un análisis del significado de «centralidad» y preguntarnos por las nuevas relaciones sociales de producción en relación con la llamada revolución científico técnica. C) La concepción del Estado. Seguimos atrapados en un concepto instrumental del Estado aderezado con incomprendidas gotas de «microfísica del poder». La política burguesa no es el arte de lo posible, sino el arte de desviar a las clases dominadas de sus verdaderos intereses y objetivos, siendo el poder la capacidad de las clases para realizar sus in-

tereses específicos. Durante toda una etapa histórica el movimiento obrero estuvo «unido» a la teoría marxista. Esta deduce que la clase obrera debe adquirir el papel de clase dirigente para poder acabar con la explotación. Pero no puede hacerlo sola. Tiene que conseguir unir en un proyecto común a todas las capas sociales que están objetivamente interesadas en que esa transformación se produzca. Eso significa dirigente. Que no es lo mismo que dominante. Esta otra categoría se refiere a la experiencia de transformación histórica del sistema capitalista.

La clase obrera bajo las relaciones de dominación del capitalismo ha estado sometida a dos conjuntos ideológicos definidos: el caritativismo cristiano-humanista y la propia ideología burguesa. La relación con el marxismo es la que hemos tratado de replantear a partir de las experiencias revolucionarias fenecidas.

Incluso admitiendo la pérdida de centralidad, ¿la clase obrera tiene que renunciar a un papel dirigente en la dirección de cambio de la relaciones de explotación? Es posible pensar sin embargo, que no se trata de que la clase obrera haya dejado de ser «central» sino que por efecto de la derrota en la pugna ideológica, la clase obrera ha admitido renunciar a ser dirigente. Es decir, la pérdida de centralidad lo que significa es esto: que la clase obrera dentro del grupo de las clases subalternas se ha convertido en dirigida por la nueva pequeño-burguesía que las nuevas relaciones sociales de producción (en la fase imperialista del modo de producción capitalista) han impulsado. Son muchos los factores que intervienen aquí, y no el menor el «fracaso» primero y derrumbe después de los países del Este. La ambigüedad de la situación no deja de percibirse ya en documentos de hace una década. Sean *Documentos del Consejo Andaluz (IU) para la VIII Asamblea* de 3, 4 y 5 Diciembre 93. Abreviando: en la propuesta (págs. 6-12) se apela al poder an-

daluz, a la voluntad del pueblo, voluntad colectiva, etc. mientras en el proyecto de estatutos se puede leer que IUCA se dirige *a los trabajadores y trabajadoras asalariados y por cuenta propia, que mantienen un papel central en el proceso de producción y por tanto tienen un protagonismo activo en la vida económica y social.*

¿Hay que entender que se deberá a razones cuantitativas la pérdida de centralidad? ¿Será una consecuencia de la contracción numérica de la clase obrera respecto de las nuevas clases «medias» emergentes en la fase transnacional del capitalismo? Pero nunca la centralidad de la clase obrera ha dependido de su número. Eso es confundir centralidad con cantidad. Porque en toda una etapa del desarrollo del capitalismo el proletariado era numéricamente muy pequeño en relación al campesinado, por ejemplo, y no ha sido precisamente esta razón la que ha impedido que se produjeran revoluciones en el mundo. Taladrando ese discurso parásito Vincenc Navarro ha subrayado que la clase trabajadora no ha desaparecido aunque su composición haya variado, que es erróneo asumir que el aumento del nivel de renta de la clase trabajadora la convierta en clase media, puesto que lo que define la posición social de la ciudadanía no es tanto su nivel absoluto de renta o estándar de vida, sino la distancia social existente entre los colectivos que la constituyen. Y esta distancia social no ha disminuido sino que en gran parte de países incluyendo España ha aumentado y la movilidad social ha disminuido durante los años noventa. Navarro aporta datos que van desde las encuestas sesgadas a los índices de mortalidad.

Si observamos a la clase dirigente y dominante del capital monopolista desde luego no es su número lo que le impide seguir imponiendo el sistema. La temática de la pérdida de centralidad es uno de los expedientes más útiles en la do-

mesticación de los trabajadores y sus sindicatos por parte de los funcionarios estatales al servicio del capital monopolista.

Se sostiene que los sindicatos no deben ser correa de transmisión de los partidos políticos pero, ¿tienen que ser correa de transmisión del aparato estatal?

La pregunta clave es otra: ¿cómo podemos postular la transformación de la sociedad si no hay clases sociales interesadas en la misma? La concepción instrumental del Estado se presenta combinando indiscriminadamente una visión del mismo como reflejo de lo económico o bien como una suma de niveles autónomos. El Estado se reduce muchas veces a la dominación política. Cada clase conformaría un Estado a su medida y lo manipularía según sus intereses. A esto se añade la puesta en circulación de la concepción foucoltiana del poder del Estado: que su ejercicio se materializa en técnicas que moldean a los sujetos sobre los cuales se ejerce ese poder, empezando por su misma corporeidad. Que el poder no es algo que se adquiere o comparte, no es una institución ni una estructura. Es una situación de estrategia y de resistencia. Aceptando cuestiones importantes que ha sacado a la luz, sin embargo, no podemos aceptar el conjunto de sus planteamientos porque para nosotros la materialidad del poder no se agota en las modalidades de su ejercicio. Porque no se producen las relaciones en el vacío. Porque el poder tiene un fundamento concreto. Y en el caso del capitalismo hay un límite, un no más allá. Se entenderá tal vez con una analogía que nos permitimos: si no hay religión sin misterio o pecado no hay capitalismo sin plusvalía. (La plusvalía es el misterio del capitalismo). El análisis del Estado contiene sus objetos: represión, organización del consentimiento, papel constitutivo en las relaciones de producción, papel de reproducción de las clases, etc. Pero queremos fijarnos en un ejercicio sobre el que no se ha pensado lo suficiente.

El trabajo del Estado capitalista es el de un perpetuo transformador: recibe los conflictos sociales para devolverlos individualizados, es decir, institucionalizados. Su efecto estructural sobre el campo de la lucha de clases, consiste en individualizar, en atomizar las prácticas de clase. Lo que recibe como «social» lo fagocita y lo vomita ya desintegrado en «individual». Eso sin hablar de toda una serie de mercancías averiadas incrustadas en la práctica política tales como la forma oligárquica de poder y la corrupción inherente, la existencia de una separación de funciones y no de poderes, la partitocracia como usurpación de toda representación política ciudadana, etc. Si se quiere una perspectiva de transformación social hay que considerar dos ejes: a) la socialización de la política y b) una planificación democrática (indicativa) que aborde las complejas relaciones del mercado. Tomar como eje la planificación democrática es un asunto muy serio que requiere un debate internacional de las fuerzas de izquierda. Reivindicar la idea de planificación para disociarla del fracaso de las economías sin mercado es un reto que no permite frivolidades.

¿Soportaremos la paradoja de que existiendo las condiciones objetivas para superar el espíritu de campanario no seamos capaces de dar un solo paso adelante?

¿Seguiremos agarrados del cuello por los espectros de nuestra historia?

¿Subsistiremos enredados en una persistente división las organizaciones que venimos de las experiencias y tradiciones de la III Internacional (estalinistas, trotskistas, maoistas, etc.) sin analizar serenamente el capitalismo que nos domina y que nos obliga a vivir en el aleteo de una llama?

Pero, sabiendo lo que ha pasado, nos lameremos las heridas y el fantasma cansado saldrá ardiente y fuerte como un sol matinal que viene a oscuras montañas.

APÉNDICES

APÉNDICE A

Pero había un truco en esa ‘espada’. Grosskopf mostró estadísticamente las posibilidades de crecimiento de la agricultura campesina, al comparar las superficies cultivadas y disponibles antes de la revolución con la situación en 1927.

<i>Superficies cultivadas y superficies disponibles</i>		
	<i>1916</i>	<i>1927</i>
a) Superficie media cultivada por explotación (“posevnaja ploščad”)		
—en hectáreas	4.38	3.80
—en % de 1916	100.00	86.80
b) Superficie media disponibles, por explotación («zemel’nyj nadel’»)		
—en hectáreas	10.08	13.22
—en % de 1916	100.00	131.30

Y la relación entre:

Superficies cultivadas (a) y caballos de tiro (b) en el “granero de cereales” (1916=100)									
		Kazakstán		Región del Ural		Rep. aut. de Bachkiria		Cáucaso N.	
		(a)	(b)	(a)	(b)	(a)	(b)	(a)	(b)
1923		–	45.9	–	76.4	–	39.1	–	51.2
1924		56.7	49.7	89.5	79.1	57.9	41.9	76.3	50.8
1925		75.7	63.0	94.5	81.8	68.2	47.6	85.2	54.8
		Mediano Volga		Volga Bajo		Rep. Crimea			
		(a)	(b)	(a)	(b)	(a)	(b)		
1923		–	50.9	–	46.1	–	79.2		
1924		81.7	52.6	74.4	47.0	69.8	86.0		
1925		85.1	54.3	80.7	44.4	80.0	88.3		

Se puede por consiguiente observar que había posibilidades y margen para un amplio crecimiento de la productividad agrícola.

APÉNDICE B

Se trata del desarrollo de la función

$$Y = Y_0 + \left[\frac{1-\gamma}{\gamma} \cdot \frac{v_1}{v_2} + 1 \right] \left(e^{\left(\frac{\gamma}{v_1} \right) t} - 1 \right)$$

donde

- γ** es el porcentaje de la inversión total destinada al sector 1.
- I** es la inversión neta anual (producción del sector 1 que se divide naturalmente en I_1 e I_2 , siendo $I_1 + I_2 = I$).
- v** es el coeficiente marginal del capital (relación capital/producto).
- C** es la producción anual de bienes de consumo (sector 2).
- Y** es el Ingreso nacional.

$$\text{Sabemos que: } I_1 = \gamma \cdot I \quad (1)$$

y como la producción de 1 depende solamente de I_1 , ya que el capital es el único factor limitante;

$$\frac{dI}{dt} = \frac{I_1}{v_1} \quad (2)$$

que llevado a la primera ecuación

$$\frac{dI}{dt} = \frac{\gamma \cdot I}{v_1} \quad (3)$$

ecuación diferencial lineal de primer orden que se resuelve...

$$I = I_0 e^{\left(\frac{Y}{v_1}\right)t} \quad (4)$$

haciendo, para simplificar, $I_0 = 1$:

$$I = e^{\left(\frac{Y}{v_1}\right)t} \quad (5)$$

Por otro lado, y también por definición:

$$I_2 = (1-\gamma) I = (1-\gamma) e^{\left(\frac{Y}{v_1}\right)t} \quad (6)$$

como el crecimiento de C depende sólo de I_2 :

$$\frac{dC}{dt} = \frac{I_2}{v_2} = \left(\frac{1-\gamma}{v_2}\right) \cdot e^{\left(\frac{Y}{v_1}\right)t} \quad (7)$$

de donde, integrando:

$$C = \frac{1-\gamma}{v_2} \cdot \frac{v_1}{\gamma} \cdot e^{\left(\frac{Y}{v_1}\right)t} + K$$

y si hacemos $t = 0$

$$C = C_0 = \frac{1-\gamma}{v_2} \cdot \frac{v_1}{\gamma} + K \Rightarrow K = C_0 - \left(\frac{1-\gamma}{v_2}\right) \cdot \frac{v_1}{\gamma}$$

y se obtiene:

$$C = C_0 + \left(\frac{1-\gamma}{\gamma}\right) \cdot \frac{v_1}{v_2} \left(e^{\left(\frac{Y}{v_1}\right)t} - 1 \right) \quad (8)$$

Ahora bien, como $Y = I + C$, ya que no se considera el gasto gubernamental como una categoría independiente de (7) y (5), se tiene:

$$\frac{dY}{dt} = \frac{dC}{dt} + \frac{dI}{dt} = \frac{1}{v_1 \cdot v_2} \cdot e^{\left(\frac{Y}{v_1}\right)t} [v_1 - \gamma (v_1 - v_2)] \quad (9)$$

Y finalmente, integrando como antes, se obtiene:

$$Y = Y_0 + \left[\frac{1-\gamma}{\gamma} \cdot \frac{v_1}{v_2} + 1 \right] \left(e^{\left(\frac{\gamma}{v_1} \right) t} - 1 \right)$$

Véase más ampliamente Azqueta Oyarzun (bibliografía).

APÉNDICE C

SOBRE EL CONCEPTO DE *IDEOLOGÍA*

La ideología es un discurso sobre las prácticas colectivas cuyo efecto consiste en permitir la reproducción de las mismas. En toda la sociedad los hombres participan de la producción económica regida por determinados mecanismos, participan en la actividad política, regulada por diversas estructuras y participan de otras actividades como la religiosa, la moral, la filosofía, la ética, la sexual. Activamente por medio de prácticas conscientes, pasivamente a través de juicios. Estas actividades constituyen la ideología que se sostiene por una adhesión consciente o inconsciente a un conjunto de representaciones y creencias religiosas, morales, estéticas, políticas, sexuales, jurídicas, etc, que forman la estructura ideológica. La ideología es una realidad social, pero los mecanismos de la ideología no son visibles para los hombres que están sometidos a ella. No la perciben como ideología. Supera como realidad todas las formas en las que es vivida lo que proporciona su estudio objetivo. La ideología es una representación falseada, necesaria de la realidad social. La ideología es la representación del mundo que liga a los hombres entre sí y a los hombres con sus condiciones de existencia. La

ideología asegura la relación de los hombres con las tareas que les fija la estructura social. La ideología es el cemento de la cohesión del conjunto social. Es una realidad objetiva pero falseada que alude/elude la realidad. Más que aprenderse se vive; se da por sabida.

APÉNDICE D

En primera instancia habíamos decidido incluir en este libro un texto filosófico compacto relativamente cercano a los hechos que aludimos y en un momento en que su autor C. Castoriadis pertenecía aún al movimiento trotskista. El texto en cuestión es *Fenomenología de la conciencia proletaria* que aparece en las págs. 115-129 del libro de Castoriadis *La société bureaucratique 1. (Les rapports de production en Russie)*, UGE (10/18), febrero 1973 y que fue traducido en España como *La sociedad burocrática. Vol. 1 (Las relaciones de producción en Rusia)*, Tusquets editor, Barcelona 1976, excepto aquel ensayo que en la edición original se señala a pie de la pág. 115 como un inédito de marzo de 1948. La traducción la ha efectuado Victoriano Alcantud. Pero finalmente decidimos suprimirlo de este anexo porque su lectura exige un comentario que sería demasiado extenso transcribir aquí. En una próxima publicación presentaremos la versión completa y su exégesis. Pero dejamos indicada la edición francesa por si alguien quiere tomarse el trabajo de consultarla.

Ofrecemos aquí el comienzo, el primer párrafo, del ensayo referido.

1.— *El en sí del proletariado puramente económico.*

«El proletariado en sí, escribía Trotsky, no es más que materia de explotación». Este momento originario del ser del pro-

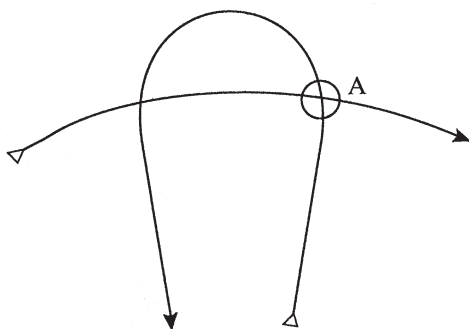
letariado se manifiesta históricamente en la primera fase de su existencia dentro de la sociedad capitalista y, aunque suprimido por su inclusión dentro de un conjunto más vasto en el curso de la evolución, sigue constituyendo el momento fundamental del proletariado a través de todas las fases del desarrollo. En cada momento de su existencia y en todas las épocas de la sociedad de clases, el proletariado será en primer lugar este en sí, materia de explotación. Este en sí constituirá el fundamento de su ser activo incluso en los momentos en los que busque superarlo efectivamente elevándose a otro plano, al plano del para sí político, pues ese para sí político sólo adquiere significado en su relación con el en sí económico del cual es la negación, pero negación que contiene aquello de lo que es negación. Sólo la negación de esta negación y de aquello de lo que es negación —la superación a la vez del en sí económico y del para sí político, la abolición de toda explotación y de todo estado, en definitiva la supresión de la condición misma del proletario, en tanto que ser específico— en el seno de la totalidad comunista será lo que arrebatte al proletario su determinación de materia de explotación, determinación que conservará hasta entonces.

APÉNDICE E

SOBRE LA ARTICULACIÓN MATERIALISMO HISTÓRICO-PSICOANÁLISIS

Se trata de algo que encontramos sin buscarlo. O mejor que antes habíamos buscado sin encontrarlo y que ahora se sentó delante nuestra sin permiso. Empezó como una explicación sobre la ideología animista de la transición en el primero de los seminarios de la ADEM en 1987 *Lo que no puede durar en la teoría marxista* (por cierto que el seminario del 88 llevaba la marca de Lacan desde el propio título: *Cuatro conceptos fundamentales del materialismo histórico*) y coaguló dentro de las intervenciones recientes que hicimos en la Biblioteca del Campo Freudiano de Granada bajo el título de *Hamlet idiota, príncipe de Dinamarca*.

Se trata de situar en uno de los esquemas de Lacan, en este caso el grafo o abrebottellas como preferimos llamarlo, más precisamente en la célula elemental del deseo, el lugar donde se une el discurso marxista sobre el inconsciente ideológico con lo que Lacan definió como un saber que no se sabe: el inconsciente freudiano.



Como se sabe, a partir del prodigioso *Seminario 5* de Lacan (pág. 72), abajo a la derecha tenemos la tendencia, la pulsión en tanto que representa una necesidad individualizada, la intención mítica presimbólica, etc. En la izquierda, abajo también, el sujeto dividido. Arriba en las intersecciones S y S' , o $S(A)$ y A como consecuencia del acolchado que realiza la intención o necesidad subjetiva con la cadena significativa, con la especificidad de que es una operación de cosido que se realiza hacia atrás, esto es, sale de la cadena en un punto $S(A)$ que precede al lugar primero de perforación. Se trata del significado, mientras que A (o el gran Otro) es el lugar del *point de capiton*, esto es, el punto en que un significante («significante rígido» recuerda Zizek) fija el significado de la cadena deteniendo su deslizamiento. Como lo real no implica ninguna simbolización dirigida, ninguna «unidad e identidad de una determinada experiencia ideológica», es un significante sin significado el que acolcha un determinado campo ideológico. Y, atención, para el marxismo de *la producción ideológica* cuando se habla del lenguaje, de la cadena significativa siempre lo pensamos dentro de una estructura ideológica. Dicho de otro modo: no existe lenguaje «suelto», no existe lenguaje sin ideología. *No hay enunciación que no surja de un determinado in-*

consciente ideológico. Pues bien, si esto es así, ahí es donde interviene la *teoría de la producción ideológica* para explicar como se constituye ese significante especial, «rígido». Es en el punto de acolchado donde se pueden «unir» fecundamente la teoría del inconsciente lacaniano con la del inconsciente ideológico. Siguiendo el objeto de este libro diríamos que el estalinismo acolchó la ideología del socialismo real a través de un significante *proletariado* desligado de su compleción teórica en el horizonte marxista, convirtiéndolo en una mitologización que justificaba la práctica estalinista de la colectivización forzosa y la industrialización acelerada, la idea del reforzamiento del Estado, la eliminación de la oposición interna en el partido, etc.

BIBLIOGRAFÍA

- ACTUEL MARX, *Liberalisme, Societé civile, Etat de droit*, Puf, París, Primer semestre de 1989, núm. 5.
- ADORNO, T.W./HORKHEIMER, M., *Dialettica dell'illuminismo*, Ed. Einaudi, Torino, 1966.
- ADORNO, T.W., *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969.
- ADORNO, T.W., *Terminología filosófica*, Taurus, Madrid, 1983.
- ALBIAC, G., *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, Hiperión, Madrid, 1979, [págs. 125-148].
- AFANASIEV, M., *El triunfo y la crisis de la burocracia*, Editorial Progreso, Moscú, 1991.
- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid.
- ALTHUSSER, L., *Para leer el Capital*, Siglo XXI, Madrid, 1969 (2.^a edición) [págs. 105-106].
- ALTHUSSER, L., *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel, Barcelona, 1974.
- ALTHUSSER, L., *Escritos*, Laia, Barcelona, 1974.
- ALTHUSSER, L., «Solitude de Machiavel», *Futur Antérieur*, núm. 1, printemps, 1990, L'Harmattan, París.
- AMENGUAL COLL, G., *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- AMIN, S., *El capitalismo: una crisis estructural*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1974, [pág. 61].

- ANDERSON, P., *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
- ANDERSON, P., *Las antinomias de Gramsci*, Ed. Fontamara, Barcelona, 1981.
- ANDERSON, P., *Teoría, política e Historia. Un debate con E.P. Thompson*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- ANDERSON, P., *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1996 [150, 105, 109, 110, 111, 112, 113].
- APEL, K.O., «El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en VV.AA., *La transformación de la filosofía*, Ed. Taurus, Madrid, 1985, vol. II, [págs. 346-347].
- ARIEL DEL VAL, F., «Autonomía del proletariado y crisis del marxismo», *Negaciones*, núm. 2 (diciembre 76), Ayuso, Madrid, [págs. 56-57, 61].
- ARISTÓTELES, *La Política*, Ed. Espasa Calpe, undécima edición, Madrid, 1969 (y Gredos, Madrid, 1985).
- ARRIGHI, G., HOPKINS, T.K.; WALLERSTEIN, I., *Movimientos antisistémicos*, Ed. Akal, Madrid, 1999 [págs. 102-108].
- ATTALI, J., *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1989.
- AVINERI, S., *El pensamiento político y social de Carlos Marx*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1983.
- AYER, A.J., *Los problemas centrales de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2.^a edición, 1984.
- AZQUETA OYARZUM, D., *Teoría económica de la acumulación socialista. Análisis de dos experiencias históricas: URSS (1927-1932) y China (1949-1962)*, Ed. Herman Blume, Madrid, 1983.
- BADIOU, A., *D'un désastre obscur*, Editions de l'Aube, Marseille 1991.
- BAHRO, R., *La Alternativa. Crítica del socialismo realmente existente*, Ed. Materiales, Barcelona, 1979.
- BALIBAR, E., «Citoyen sujet. Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet», *Cahiers Confrontation*, núm. 20, hiver, 1989, [págs. 23-47].
- BALIBAR, E., *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Laia, Barcelona, 1976 [págs. 138, nota 23, 139, 140, 152].

- BARCELONA, P., *Postmodernidad y comunidad*, Ed. Trotta, Madrid, 1992.
- BARTRA, R., *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*, Ed. Era, México, 3.ª edición, 1975 (Antología de textos).
- BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger*, Les Editions de Minuit, París, 1973.
- BELL, D., *El fin de las ideologías*, Ministerio de Trabajo y SS, Madrid, 1992.
- BENTHAM, J., *Fragmento sobre el gobierno*, Sarpe, Madrid, 1985.
- BERAMENDI, J.G., «Acerca de la construcción del socialismo», *Negaciones*, núm. 2 (diciembre 76), Ayuso, Madrid, [págs. 86-87]. (Lleva como subtítulo «Reflexiones so pretexto de un libro de Bettelheim»).
- BERMAN, *La justicia en la URSS*, Ed. Ariel, Barcelona, 1967, [pág. 276].
- BETTELHEIM, Ch., *Las luchas de clases en la URSS Primer periodo (1917-1923)*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1.ª edición junio de 1976.
- BETTELHEIM, Ch., *Las luchas de clases en la URSS. Segundo período (1923-1930)*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- BETTELHEIM, Ch., *Les luttes de classes en URSS. 3ème période (1930-1941). t.1. Les dominés*, Ed. Seuil/Maspero, París, 1982 [págs. 14-15]. *t.2. Les Dominants*, Seuil/Maspero, París, 1983.
- BETTELHEIM, Ch., En VV.AA. *L'industrialisation de l'URSS dans les années trente* (Actes de la Table Ronde organisée par le Centre d'Etudes des Modes d'Industrialisation de l'EHESS). École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1982, [pág. 14].
- BIALER, S., *Los sucesores de Stalin*, FCE, México, 1987.
- BISCARETTI DI RUFFIA, P., *Derecho Constitucional*, Tecnos, 1973, (1.ª reimpresión).
- BLACKBURN, R., ed. *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Ed. Crítica, Barcelona, 1993.

- BLOCH, E., *Sujeto-objeto. (El pensamiento de Hegel)*, FCE, Madrid, 1982, [págs. 229, 231, 240].
- BOBBIO, N., *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Ed. Debate, Madrid, 1986.
- BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, Ed. Paradigma (Plaza&Janés), Barcelona, febrero 1991 (1.ª edición).
- BOBBIO, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, F.C.E, México, 1987.
- BOBBIO, N. y BOVERO, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, FCE, México, 1986.
- BIFANI, P., *La globalización: ¿otra caja de Pandora?*, Universidad de Granada, 2002.
- BOURDIEU, P., *Contrafuegos 2*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2001 [págs. 97, 65, 25].
- BONOMI, G., *Partido y revolución en Gramsci*, Ed. Avance, Barcelona, 1976.
- BRECHT, B., *Diario de trabajo*, II (1942-1944), Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1977.
- BRECHT, B., *Diálogos de refugiados*, Ed. Alianza, Madrid, 1994, [págs. 90-91].
- BRECHT, B., *Las cinco dificultades para decir la verdad*, Rev. Laberinto, Dpto. Hacienda Pública, Univesidad de Málaga, junio 2001.
- BROUÉ, P., *El partido bolchevique*, Ed. Ayuso, Madrid, 1974.
- BROUÉ, P., *Los procesos de Moscú*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1988, (2.ª edición).
- BRUNO, P., *Partition Marx, Freud, Lacan*. Barca!, París, Sept. 1993.
- BUCI-GLUCKSMANN, Ch., *Gramsci y el Estado*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1.ª edición, 1987.
- BUJARIN, N., PREOBRAZHENSKI, E., *La acumulación socialista*, Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1971.
- BULLOCK, A., *Hitler y Stalin. Vidas paralelas*. Ed. Plaza janés, Barcelona, 1994, T. I., [págs. 211-212, 802].
- BURNHAM, J., *The managerial revolution*, Nueva York, 1942. Trad.

- La revolución de los directores*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
- CADART, J., *Institutions politiques et droit constitutionnel*, LGDJ, París, 1979, t. I (2.^a edition).
- CADOUX, C., *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Ed. Cujas, París, 1973.
- CAPELLA, J.R., *Materiales para la crítica de la filosofía del Estado*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1976.
- CAPELLA, J.R., *Los ciudadanos siervos*, Ed. Trotta, Madrid, 1993.
- CARR, E.H., *1917. Antes y después*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1970.
- CARR, E.H., *El socialismo en un solo país. (1924-1926)*, t.2, Ed. Alianza, Madrid, 1975, [pág. 145].
- CARR, E.H., *Bases de una economía planificada (1926-1929)*, (2) Ed. Alianza, Madrid, 1983.
- CARR, E.H. y DAVIES, R.W., *Bases de una economía planificada (1926-1929)*, 1. Primera parte, Alianza, Madrid, 1980, [págs. 69-70].
- CARR, E.H. y DAVIES, R.W., *Bases de una economía planificada (1926-1929)*, 1. Segunda parte, Alianza, Madrid, 1980, [pág. 906, nota 25].
- CARRERAS, J.J., «La historiografía sobre la Revolución Rusa», en Carantoña, F., -Puente, G. (Eds). *La Revolución Rusa, 70 años después*, Univ. León, Secretariado de Publicaciones, León, 1988.
- CARRÈRE D'ENCAUSE, H. y SCHRAM, S., *Le marxisme et l'Asie (1853-1964)*, Ed. Armand Colin, París, 1965.
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, Mexico, 1984, (3.^a reimpresión).
- CASTELLS, M., La era de la información. Vol.3. Fin de milenio, Alianza ed. Madrid, (segunda edición: 1999 diciembre), [págs. 30, 32, 41, 43, 52, 91].
- CASTORIADIS, C., *La société bureaucratique. Les rapports de production en Russie*, UGE 10/18, París, 1973, vol. 1.

- CASTORIADIS, C., *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1988.
- CEREZO, P., «Teoría y praxis en Hegel», en VV.AA. *En torno a Hegel*, Publicaciones U. de Granada, 1974.
- CERRONI, U., *La libertad de los modernos*, Martínez Roca, Barcelona, 1972 [págs. 189 y ss.].
- CERRONI, U., *El pensamiento jurídico soviético*, Edicusa, Madrid, 1977.
- CLIFF, T., *State capitalism in Russia*, Bookmarks, London-Chicago-Sydney, 1996.
- COLAS, D., *Textes Constitutionnels soviétiques*, PUF, París, 1987, [págs. 37, 62].
- COLLETTI, L., *Ideología e Società*, Ed. Laterza, Bari, 2.^a ed., 1972.
- COLLETTI, L., *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Ed. Anagrama, 1977.
- Compendio de historia del PCUS*, Progreso, Moscú, 1980, (dirigido por Ponomariov).
- CONDE, R., *Sociedad, Estado y Derecho en la filosofía marxista*, Edicusa, Madrid, 1968.
- CONQUEST, R., *The Great Terror*, Nueva York: MacMillan, 1968 (hay traducción en Ed. Grijalbo, 1974).
- CONSTANT, B., *Del espíritu de conquista*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, [pág. 76].
- CORIAT, B., *El taller y el cronómetro*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1982.
- CHAMBRE, H., *La evolución del marxismo soviético*, Ed. Tecnos, Madrid, 1979.
- CHATELET, F., *Hegel según Hegel*, Laia, Barcelona, 1972.
- CHATELET, F., *Preguntas y réplicas*, FCE, México, 1989.
- CHAVANCE, B., «Sobre las relaciones de producción en la URSS», *Revista Mensual/Monthly Review*, julio-agosto 1977, (vol. 1. 3/4), Barcelona. [págs. 121-139].
- CHENTALINSKI, V., *De los archivos literarios del KGB*, Anaya-Muchnik, Madrid, 1993.

- CHEVALLIER, J., (ed), *La société civile*, PUF, París, 1986.
- CHEVALLIER, J., «Le mirage de la société civile», en *La société civile*, PUF, París, 1986, [págs.46-49].
- CHURCHWARD, L.G., *La «intelligentsia» soviética*, Revista de Occidente S.A., Madrid, 1976.
- D'ENTREVES, A.P. *Derecho Natural*, Aguilar, Madrid, 1972.
- DALLIN, A. y BRESLAUER, G.W., *Political Terror in*.
- DAVENPORT, Guy., *¡Tatlin!*, Muchnik Editores, Barcelona, 1986.
- DAVIS, M.D., *Introducción a la teoría de juegos*, Alianza, Madrid, 1986 (4.ª ed. ampliada).
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- DEBORD, G., *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1990.
- DE JASAY, A., *El Estado. La Lógica del Poder Político*, Ed. Alianza, Madrid, 1993.
- DELEUZE, G.-GUATTARI, F., *Rizoma*, Pre-Textos, Valencia, 1977.
- DELLA VOLPE, G., *Rousseau y Marx*, Ed Martínez Roca, Barcelona, 1972, 2.ª edición.
- DERRIDA, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, Ed. Trotta, Madrid 1995 [págs. 99, 106, 105-106].
- DESOLRE, G., *Les 4 Constitutions soviétiques 1918-1977*, Ed. Savelli-Editions librairie de La Jonquière, París (achevé d'imprimer le 15 octobre 1977 á Rome).
- DEUTSCHER, I., *Las raíces de la burocracia*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- DEUTSCHER, I., *Ironías de la historia*, Península, Barcelona, 1970.
- DEUTSCHER, I., *Trotsky. El profeta desarmado*, Ed. Era, México, 2.ª edición, 1971.
- DEUTSCHER, I., *Trotsky. El profeta armado*, Era, México, 1973 (3.ª edición).
- DEUTSCHER, I., *Stalin. Biografía política*, Ed. Era, México, 3.ª edición 1974.

- DJILAS, M., *The new class, and Analysis of the Communist System*, Nueva York, 1957. Trad *La nueva clase*, Emecé, Buenos Aires, 1970.
- DOBB, M., *El desarrollo de la economía soviética desde 1917*, Ed. Tecnos, Madrid, 1972.
- DONZELOT, J., *La policía de las familias*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1979.
- DRUCKER, P.F., *La sociedad postcapitalista*, Ed. Apóstrofe, Barcelona, 1993.
- DUSSEL, E., *Hacia un Marx desconocido*, Ed. Siglo XXI, México, 1988.
- ELYTIS, O., *Camino privado*. Ed. Comares. «De guante blanco». Granada, 1996.
- ELLEINSTEIN, J., *El fenómeno estaliniano*, Ed. Laia, Barcelona, 1977.
- ENGELS, F., *Anti-Dühring*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968, [pág 304].
- ENGELS, F., *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Obras escogidas 2*, Akal, Madrid, 1974, [pág. 417].
- ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, C., *Teoría de las formaciones sociales postcapitalistas: Una investigación histórica (URSS 1924-1934)*. Tesis de doctorado. Departamento de Historia Contemporánea. Universidad de Granada. 1995.
- ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, C., *Proletariado y prácticas artísticas después de Octubre (De las vanguardias al realismo socialista)*, Seminario de la ADEM,, 1994 (inédito).
- FAINSOD, M., *Smolensk à l'heure de Staline*, Fayard, París, 1967.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M., «La carga del hombre blanco», *El País*, 11 marzo 2002.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con M. Foucault*, Libertarias/Prodhufi, 1992.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C., *El materialismo*, Ed. Síntesis, 1998 (con el libro en galeradas, agradezco a César de Vicente el conocimiento de este texto magnífico que aborda cuestiones esenciales para nuestra reflexión sobre la dialéctica).

- FICHTE, J.G., *Los caracteres de la edad contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- FILMER-LOCKE, *Patriarca o el poder natural de los reyes y Primer libro sobre el Gobierno*, edición bilingüe, Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1966.
- FINDLAY, J.N., *Reexamen de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1969 [págs. 330, 322, 321].
- FITZPATRICK, S., *Lunacharski y la organización soviética de la educación y de las artes (1917-1921)*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1.ª edición 1977.
- FITZPATRICK, S., *Stalin's peasants (Resistance & Survival in the Russian Village After Collectivization)*, Oxford University Press, New York, 1994.
- FLECK, L., *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- FONTANA, J., *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Ed. Crítica, Barcelona, 1982.
- FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1978, 3.ª edición.
- FOUCAULT, M., *El ojo del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 2.ª edición, 1989.
- FOUCAULT, M., *Un diálogo sobre el poder*, Ed. Alianza, Madrid, 1985 (2.ª reimpresión).
- FOUCAULT, M., *Genealogía del racismo*, Ed. de la Piqueta, Madrid, 1992.
- FURET, F., *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Ed. FCE, Madrid, 1.ª reimpresión 1995, [pág. 13].
- GALGANO, F., *Las instituciones de la economía capitalista*, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1980.
- GALLO, M., *Manifiesto para un oscuro fin de siglo*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1991 [págs. 8, 143].
- GARCÍA ÁLVAREZ, M.B., *Textos constitucionales socialistas*, Colegio Universitario de León, León, 1977.

- GARCÍA ÁLVAREZ, M.B., *Construcción del comunismo y constitución*, CU de León, 1978.
- GARCÍA DEL CAMPO, P., *Construir lo común, construir comunismo*, Ed. Debate, Madrid, 2001.
- GARCÍA DÍEZ, J.A., *URSS 1917-1929. De la Revolución a la planificación*, Ed. Gadiana, Madrid, 1969.
- GERRATANA, V., *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Barcelona, Grijalbo, 1975, vol. I.
- GERRATANA, V., *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975, vol.II.
- GERSCHENKRON, A., *El atraso económico en su perspectiva histórica*, Ed. Ariel, Barcelona, 1968.
- GETTY, J.A./NAUMOV, O.V., *The road to terror. Stalin and the self-destruction of the bolsheviks, 1932-1939*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1999.
- GIDDENS, A., *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza, 1989, 2.ª edición.
- GIL VILLEGAS, F., «Razón y libertad en Hegel», en *Rev. Estudios*, núm. 15, Instituto Tecnológico Autónomo de México, invierno, 1988, [págs. 55-56].
- GODELIER, M., *Marx-Engels. Sobre el modo de producción asiático*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969.
- GODELIER, M., *Racionalidad e irracionalidad en la economía*. Ed. Siglo XXI, Mexico, 1976, 7.ª ed.
- GOMÁRIZ, E., «La discusión acerca de la URSS». *Zona Abierta*, 9/10 (1977), [págs. 170-171].
- GORZ, A., *Los caminos del paraíso*, Ed. Laia, Barcelona, 1986.
- GOULDNER, A., *Los dos marxismos*, Ed. Alianza, Madrid, 1983.
- GRAMSCI, A., *Antología*, selección, traducción y notas de M. Sacristán, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1974 (2.ª reedición).
- GRANT, T., *Rusia. De la revolución a la contrarrevolución*, Fundación Federico Engels, Madrid, 1997, [pág. 208].
- GROSSI, P., *La propiedad y las propiedades*, Ed. Civitas, Madrid, 1992.

- GROSSKOPF, S., *L'alliance ouvriere et paysanne en URSS (1921-1928). Le problème du blé*. Maspero, París, 1976.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1989.
- HARNECKER, M., *La izquierda en el umbral del siglo XXI*, Centro de Investigaciones memoria popular latinoamericana, M. Harnecker, 16 enero 1998 (circulación limitada).
- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, tomo I, Ediciones Solar, (2.ª edición), Buenos Aires, 1968.
- HEGEL, G.W.F., *La Constitución de Alemania* (Ed. Aguilar, Madrid, 1972, [pág. 9]).
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Ed. Rev. Occidente, 4.ª edición, 1974.
- HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, D.G.P. de la UAM, Mexico, 1975 [págs. 321, 17, 206, 290, 323].
- HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud*, FCE, Madrid, 1978, 1.ª ed.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, Mexico, 1985, [págs. 265, 270-271].
- HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.
- HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992.
- HIERRO, L., *El realismo jurídico escandinavo*, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1981.
- HOBBS, T., *Leviatan*, Ed. Nacional, Madrid, 1979.
- HOBBS, T., *Behemoth*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992.
- HOBBSBAWN, E.J., *Historia del siglo XX*, Ed. Crítica (Grijalbo-Mondadori), Barcelona 1995.
- HOLTON, G., *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*, Alianza, Madrid, 1982.
- HOLLIER, D., (ed.). *El Colegio de Sociología*, Ed. Taurus, Madrid, 1982 [pág. 92, 107].
- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973.
- HUMBERT-DROZ, J., *De Lénine a Staline: dix ans au service de l'Internationale Communiste (1921-1931)*, Neuchâtel, 1971.

- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. Nacional, Madrid, 1977.
- HUME, D., *Ensayos políticos*, Tecnos, Madrid, 1987.
- HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974.
- INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, *Constituciones Europeas*, Universidad Central de Venezuela. Facultad de Derecho, Madrid, 1960.
- IRALA, D., *Las relaciones de producción socialistas: criterios de la transición*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1975.
- JACOBY, H., *La burocratización del mundo*, Ed. Siglo XXI, Mexico, 1972.
- JAFFE, H., *El imperialismo hoy*, Ed. Zero-Zyx, Madrid, junio 1976.
- JAMESON, F., *Teoría de la postmodernidad*, Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- JIMÉNEZ DE ASÚA, L., *La vida penal en Rusia*, Ed. Reus, Madrid, 1931 [pág. 199].
- JOHNSON, E.L., *El sistema jurídico soviético*, Ed. Península, Barcelona, 1974, [pág. 180].
- JRUSCHOV, N., *El «informe secreto»*, presentado por Lluís Rabell, Pandora libros, Barcelona, 1988.
- KAHAN, S., *El lobo del Kremlin*, Datanet, Barcelona, 1988.
- KANT, E., *I. Crítica del juicio*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968, (2.^a ed).
- KANT, E., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Austral, (Espasa-Calpe), Madrid, 1973, 4.^a edición [pág. 27].
- KAUFFMANN, W., *Hegel*, Alianza, LB, Madrid, 1968.
- KEANE, J., *Democracia y sociedad civil*, Alianza, Madrid, 1992, [págs. 58 nota 9, 55-92, 71].
- KEHAYAN, N. y J., *Calle del proletario rojo*, prólogo de Vázquez Montalban, Ed. Blume, Barcelona, 1979.
- KOBISCHANOV, Y.M., «El feudalismo, el esclavismo y el modo de producción asiático», en BARTRA, R., *El modo de producción asiático* (Antología), Era, (3.^a edición), 1975.

- KOESTLER, A., *El cero y el infinito*, Ed. Destino, Barcelona, 1967.
- KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1990, [págs. 114, 435, 436].
- KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores*, Ed. Alianza, Madrid, 1980/ *II. La edad de oro*, Ed. Alianza, Madrid, 1982/ *III. La crisis*, Ed. Alianza, Madrid, 1983.
- KONDRATIEVA, T., *Bolcheviks et Jacobins*, Éditions Payot, París, 1989.
- KOPP, A., *L'Architecture de la période Stalinienne*, PU de Grenoble, Grenoble, 1978.
- KRIEGEL, A., *Los grandes procesos en los sistemas comunistas*, Ed. Alianza, Madrid, 1973.
- KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 14.^a reimpresión, 1990.
- KUIBISHEVA, G.V., *Valerián Vladímirovich Kúibishev: Biografía*, Moscú, 1966.
- LABICA, G., «La apuesta perdida. Ensayo sobre la crisis del marxismo 'real'», *Rev. Internacional de Filosofía Política*, Madrid, núm. 1, abril 1993 [págs. 40-52].
- LA BOETIE, É., *Le discours de la servitude volontaire*, Éd. Payot, París, (février) 1993.
- LACAN, J., *El Seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-56)*, Ed. Paidós, Barcelona, 1.^a edición 1984. [pág.27].
- LACAN, J., «Acto de fundación de la EFP», 21 de junio de 1964. En *Escansión*. Nueva serie, núm. 1: Textos institucionales de J. Lacan, Manantial, Buenos Aires, 1989, [pág. 10].
- LACAN, J., *Radiophonie*, Scilicet núm. 2/3, Seuil, París, 1970.
- LACAN, J., *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. (1957-1958)* Ed. Paidós, Barcelona, 1.^a edición 1999.
- LACALLE, D., «La estructura de la clase obrera», *Mundo Obrero*, núm. 128, mayo 2002, [pág. 7].
- LACLAU, E./ Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987.
- LAKATOS, I., *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 1982.

- LAKATOS, I., *La metodología de los programas de investigación científica*, Ed. Alianza Universidad, 2.^a reimpresión, Madrid, 1993.
- LANE, D., *El estado socialista industrial (Una sociología política del socialismo de estado)*, ed. Pirámide, Madrid, 1981.
- LASSALLE, F., *¿Qué es una Constitución?*, Ed. Ariel, Barcelona, 1984.
- LAZARUS, S., (sous la direction de). [1993] *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, PUF, París, [pág. 11].
- LECOURT, D., *Lysenko. Historia real de una «ciencia proletaria»*, Ed. Laia, Barcelona, 1978.
- LEFEBVRE, H., *Hegel, Marx y Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid, 1976, [págs. 52, 101-102, 114-117].
- LEGENDRE, P., *El amor del censor*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1979.
- LEIBNIZ, G.W. *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- LENIN, V. I., *Obras completas*, Ed. Akal, Madrid, 1974 (Tomo V).
- LENIN, V. I., *Obras completas*. Ed. Akal, 1978 (Tomo XXXV).
- LENIN, V. I., *Obras completas*. Ed. Akal, 1978 (Tomo XXXVI).
- LENIN, V. I., *Testamento político seguido de Diario de las secretarías*, Anagrama, Barcelona, 1975 (esta edición advierte que reproduce la de PyP, es decir, LENIN, V. I., *Contra la burocracia/Diario de las secretarías de Lenin*, Cuadernos de Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974, 2.^a edición, febrero).
- LENIN, V. I., *El Estado y la revolución*, Ariel, Barcelona, 1981 (2.^a ed.).
- LÉVI-STRAUSS, C., *La vía de las máscaras*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Palabra dada*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, enero 1986.
- LEWIN, M., *El último combate de Lenin*, Lumen, Barcelona, 1970.
- LEWIN, M., *La paysannerie et le pouvoir soviétique (1928-1930)*, Mouton Éditeur, París. La Haye, (printed in the Netherlands), 2.^a édition, 1976, [pág. 222].

- LEYDA, Jay. *Historia del film ruso y soviético*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, [págs. 332-333].
- LICHTEIM, G., *El marxismo. Un estudio histórico y crítico*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1971.
- LINHART, R., *Lénine, les paysans*, Taylor, Ed. du Seuil, París, 1976.
- LINHART, R., *De cadenas y hombres*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1979.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Ed. Aguilar, Madrid, 1990, [págs. 279, 35, 156, 36].
- LOEWENSTEIN, K., *Teoría de la Constitución*, Ed. Ariel, Barcelona, 1976, (2.^a edición).
- LÓPEZ CALERA, N., *Yo, el Estado*, Ed Trotta, Madrid, 1992.
- LOWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- LÖWY, A.G. *El comunismo de Bujarin*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1972 [pág. 387].
- LUCAS VERDÚ, P., *La lucha contra el positivismo jurídico en la república de Weimar*, Ed. Tecnos, Madrid, 1987.
- LUCAS VERDÚ, P., *Curso de Derecho Político*, Ed. Tecnos, Madrid, 1977, Vol. II y *Curso de Derecho Político*, Ed. Tecnos, Madrid, 1984.
- LUKACS, G., *El asalto a la Razón*, Grijalbo, Barcelona, 2.^a edición, 1968.
- LUKACS, G., *Historia y consciencia de clase*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975.
- LUKACS, G., *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1975.
- LUXEMBURGO, R., «Problemas de organización de la socialdemocracia rusa», en VV.AA. *Teoría marxista del partido político/ 2*, Cuadernos de PyP, Siglo XXI (4.^a edición), México 1976.
- MACHADO, A., [1968] *Abel Martín. Cancionero de Juan de Mairena. Prosas Varias*, Ed. Losada, Buenos Aires, [pág. 145].
- MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo pose-sivo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1970.

- MAGRI, L., «La izquierda europea, entre crisis y refundación», *Nuestra Bandera* (Utopías), núm. 154, enero 1993, [pág. 63].
- MANDEL, E., *El poder y el dinero*, Ed. Siglo XXI, México, 1994, 1.ª edic. [págs. 278-279, 14-15, 208].
- MANIN, B., *Los principios del gobierno representativo*, Ed. Alianza, Madrid, 1998.
- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Espasa-Calpe, México, 1981 (decimotava edición), VI.
- MARCUSE, H., *Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1971.
- MARTÍN LÓPEZ, F.; PEÑAS ESTEBAN, F.; EXTREMEÑO PLACER, C., «El capitalismo monopolista de estado en la URSS», *El Carabo*, núm. 5, marzo- abril 77, Edita Secisa, [págs. 70-101].
- MARTINET, G., *El marxismo de nuestro tiempo*, Ed. Península, Barcelona, 1973, (2.ª edición).
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Justicia y orden político en Hume*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
- MARX, K., *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Ed. Ariel, Barcelona, 1968.
- MARX, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Comunicación, Alberto Corazón, Madrid, 1970, [pág. 38].
- MARX, K., *El Capital*. Libro primero, vol. 1, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1975 (segunda edición sept.) [págs. 234-235].
- MARX, K., y ENGELS, F., *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1970.
- MARX, K., y ENGELS, F., *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos poéticos*, Ed. Grijalbo, México, 1970, [págs. 35-38].
- MARX, K., y ENGELS, F., *Obras escogidas 1*, Ed. Akal, Madrid, 1975, [pás. 370].
- MARX, K., y ENGELS, F., *Obras escogidas 2*, Ed. Akal, Madrid, 1975, [págs. 15, 16, 17].
- MARX, K., y ENGELS, F., *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, Cuadernos P/P (Siglo XXI), México, 1980.
- Marx, K., Hobsbawn, E., *Formaciones económicas precapitalistas*, Cuadernos Pasado y Presente, Córdoba, Tercera edición, marzo de 1974. Siglo XXI. La primera edición es de 1971.

- MASPETIOL, Roland, «Droit, société civile et Etat dans la pensée de Hegel», en *Marx et le droit moderne*, Archives de philosophie du droit, tome XII, éditions Sirey, Paris 1967.
- MATTHEWS, M., *Clases y sociedad en la Unión Soviética*, Ed. Alianza, Madrid, 1977 (edición original de 1972)..
- MATTICK, P., *Rebeldes y renegados*, Icaria, Barcelona, 1.ª edición, marzo 1978.
- MAYER, H., *Historia maldita de la literatura*, Taurus, Madrid, 1967.
- McMURRIN, S.M., (Ed.) *Libertad, Igualdad y Derecho*, Ed. Ariel, Barcelona, 1988.
- MEDVEDEV, R., A. *La Democracia Socialista*, Ed. Francisco de Aguirre, Buenos Aires, 1974.
- MEINECKE, F., *La idea de la razón de Estado*, Centro Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- MEYER, H., *El arquitecto en la lucha de clases y otros escritos*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona 1972.
- MIAILLE, M., *L'Etat du droit*, Presses Universitaires de Grenoble/ F. Maspero, Grenoble, 1978.
- MILLER, J.A., *Recorrido de Lacan*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1989, [pág. 144].
- MILLER, J.A., *El banquete de los analistas*, Ed. Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 2000, [págs. 307-309].
- MIRKINE-GUETZEVITCH, *La théorie générale de l'Etat soviétique*, Ed. Marcel Giard, París, 1928.
- MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, Ed. Tecnos, Madrid, 1967, prologada por Tierno Galván.
- MOORE, B., *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Ed. Península, Barcelona, 1991, (3.ª edición).
- MORA, A., *La guerra de los treinta años*, Caja de Ahorros de Cádiz, 1990.
- MORENO, J.I., *El amante moderno*. Diputación Provincial de Granada, 1998, Granada.
- MORENO PESTAÑA, J.L., «Es difícil decirlo»: encuentro de un filósofo con el trabajo social, (Prólogo a la edición castellana

- de Chambou, A.S./Irving, A./Epstein, L., *Foucault y el trabajo social*), Ed. Maristán, Granada, 2001.
- MORIN, E., *De la nature de l'URSS. (Complexe totalitaire et Nouvel Empire*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1983.
- MOTAMED-NEJAD, R., «Salariat, rapports marchands et transitions en Russie: une approche structurale», en VV.AA URSS et Russie. Actuel Marx, PUF, Paris, 1977, [pág. 241].
- MUÑOZ SUAY, R./LUENGOS, J., eds. *El cine soviético de todos los tiempos 1924-1986*, Filmoteca Generalitat Valenciana (IVACAEM), Valencia, 1988.
- MOULINES, C., Ulises, *Exploraciones metacientíficas*. Ed. Alianza. Madrid 1982.
- MUZZIOLI, F., *L'alternativa letteraria*, Meltemi editore, Roma, 2001.
- NAVARRO, V., *Bienestar insuficiente, democracia incompleta*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2002.
- NEGRI, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli Editore, Milano, 1981.
- NEGRI, A./GUATTARI, F., *Las verdades nómadas*, Ed. Akal, Madrid.
- NEGRI, T., *Fin de siglo*, Ed. Paidós/I.C.E-U.A.B., Barcelona, 1.ª edic., 1992.
- NEGRI, A., *El poder constituyente*, Ed. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1994.
- NEGRI, A.,-HARDT, M., *Empire*, Harvard University Press, 2000. Aunque nosotros citamos por la versión capturada de Internet.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, [pág. 151].
- NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, Ed. Akal, Madrid, 1988.
- NIN, A., *Diario (1934-1939)*, vol. 2, Ed. RM, Barcelona, 1978 [pág. 191].
- NOVE, A., *Historia económica de la Unión Soviética*, Ed. Alianza, Madrid, 1973.
- NOVE, A., *La economía del socialismo factible*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987.

- NOZICK, R., *Estado, Anarquía y Utopía*, Ed. FCE, México, 1988.
- O'CONNOR, J., *La crisis fiscal del Estado*, Ed. Península, Barcelona, 1981.
- OLIN WRIGHT, E., *Clase, crisis y Estado*, Siglo XXI, Madrid, 1983.
- OLLERO, C., «Principios políticos, sociales y económicos de la Constitución de la URSS y de los de Europa Oriental», *Información Jurídica*, 1951, febrero, núm. 93.
- PALAZUELOS, E., *La formación del sistema económico de la Unión Soviética*, Ed. Akal, Madrid, 1990.
- PATOUILLET, J., trad. y ed. *Les Codes de la Russie Soviétique. IV. Code Pénal de la R.S.F.S.R. avec les modifications jusqu'au 1.º octobre 1933*, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, París, 1935. (En Bibliothèque de L'Institut de droit comparé de Lyon).
- PETRAS, J., «Imperialismo versus imperio», *Rev. Laberinto*. Dpto. Hacienda Pública, Universidad de Málaga, febrero 2000.
- PÉREZ DÍAZ, V., *Estado, Burocracia y Sociedad Civil*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1985.
- PÉREZ DÍAZ, V., *El retorno de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1987. Reedición revisada, *La primacía de la sociedad civil*, Ed. Alianza, Madrid, 1993.
- PÉREZ SERRANO, N. y GONZÁLEZ POSADA, C., *Constituciones de Europa y América*, 2 vols., Libr. General Victoriano Suárez, Madrid, 1927.
- PLATONOV, A., Chevengur, Ed. Cátedra, Madrid, 1998, [págs. 263-264, 192-193, 191].
- POLIN, R., *La politique morale de J. Locke*, París, 1960.
- POPPER, K.R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 3.ª reimpresión, Barcelona, 1989, [pág. 248].
- POULANTZAS, N., *Sobre el estado capitalista*, Laia, Barcelona, 1974, [págs. 31-32].
- POULANTZAS, N., *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, Madrid, 4.ª edición, 1972.
- POULANTZAS, N., *Fascismo y dictadura*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 4.ª edición octubre de 1973.

- POULANTZAS, N., *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- POUNDSTONE, W., *El dilema del prisionero*, E. Alianza, Madrid, 1995.
- PREOBRAZHENSKI-BUJARIN, *La acumulación socialista*, Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1971.
- PREVE, C., [1993] *Louis Althusser, la lutte contre le sens commun dans le mouvement communiste «historique» au XX.º siècle*, en LAZARUS, S., op. cit.
- PROCACCI, G., *El gran debate 1924-1926. II. El socialismo en un solo país*, Ed. Siglo XXI, 1.ª edición mayo 1975.
- PROCACCI, G., *El Gran Debate (1924-1926) I. La Revolución Permanente*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2a. edición, 1976.
- READ, M.K., «From Organicism to Animism: (Post) colonial or Transitional Discourses», BHS, LXXVII, 2000.
- RIEDEL, M., «El concepto de «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico». En Amengual Coll, Gabriel, ed. cit.
- REIMAN, M., *El nacimiento del estalinismo*, Ed. Crítica, Barcelona, 1982.
- RIZZI, B., *La bureaucratization du monde*, París, 1939. Edición española: *La burocratización del mundo*, Península, Barcelona, 1981.
- ROCKER, R., «¿Sistema de los soviets o dictadura del proletariado?», en *Cuadernos Anagrama*, Barcelona, 1977.
- RODRÍGUEZ, J.C., *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Akal, Madrid, 1975.
- RODRÍGUEZ, J.C., *La Norma Literaria*, Excma. Diputación Provincial de Granada, 1985.
- RODRÍGUEZ, J.C., Seminario sobre *La Sociedad Civil*, Boletín núm. 0, ADEM, Granada, otoño, 1989.
- RODRÍGUEZ, J.C., *Brecht, siglo XX*, Ed. Comares, Granada, 1998.
- RODRÍGUEZ, J.C., *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Ed. Comares, Colecc. «De guante blanco», Granada, 2002 [págs. 61-95, 47].

- ROSENTHAL, G., *Mémoire pour la réhabilitation de Zinoviev*, Dossier des Lettres Nouvelles, Julliard, 1962.
- ROSSI, M., *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Comunicación-Alberto Corazón Editor, Madrid, 1971.
- ROSSI, P., *Las arañas y las hormigas*, Ed. Crítica, Barcelona, 1990.
- ROUSSEAU, J.J., *Escritos de Combate*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1979.
- ROUSSEAU, J.J., *Confesiones*, Ed. EDAF, Madrid, 1980.
- ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato social. Discursos* Alianza, 2.ª edición, Madrid, 1982, [págs. 248, 171, 163].
- ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre la Economía Política*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985.
- ROUSSEAU, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega y Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Tecnos, Madrid, 1988 [págs. 33, 6-8, 31].
- ROUSSEAU, J.J., *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Alianza, Madrid, 1988 (segunda reimpresión).
- RUBIO CARRACEDO, J., *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, CEC, Madrid, 1990, [pág. 62, nota 24].
- SACRISTÁN, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Ed. Crítica Grijalbo. Mondadori, 1995.
- SÁNCHEZ MEJÍAS, M.L., *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Alianza, Madrid, 1992.
- SÁNCHEZ AGESTA, *Curso de Derecho Constitucional comparado*, Universidad de Madrid, Facultad de Derecho, Sección de publicaciones, Madrid, 1974 (quinta edición revisada).
- SAPIR, J., «Le debat sur la nature d'URSS», en VV.AA. *URSS et Russie. Rupture historique et continuité économique*. Actuel Marx, PUF, Paris, 1997, [pág. 111].
- SARTRE, J.P., *Critique de la raison dialectique*, Tome II (inachevé), L'intelligibilité de l'histoire, Ed. Gallimard, 1985.
- SCHMITT, C., *La Dictadura*, Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1968.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Porrúa, México, 1983.

- SKOCPOL, T., *Los Estados y las Revoluciones sociales*, FCE, México, 1984.
- SEGURA, A. *Heidegger en el contexto del pensamiento 'debole' de Vattimo*, Universidad de Granada, 1996.
- SEMPRÚN, Jorge, *Federico Sánchez se despide de ustedes*, Tusquets Editores, Barcelona, 1993.
- SENNETT, R., *La corrosión del carácter*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2000.
- SERRAU, René. *Hegel y el hegelianismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1966.
- SHANIN, T., *La clase incómoda*, ed. Alianza, Madrid, 1983.
- SHANIN, T.-WADA, H.-SAYER, D.-CARRIGAN SANDERS, J., *El Marx tardío y la vía rusa*, Ed. Revolución, Madrid, 1.ª edic., marzo, 1990.
- SHAKESPEARE, W., *Sueño de una noche de verano*, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1951.
- SHAKESPEARE, W., *Hamlet* (edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por Manuel Ángel Conejero). Ed. Cátedra, Madrid, 1996.
- SICHÉRE, B., *La tendance principale dans le monde*, Lignes, Paris, fevrier, 2001.
- SIERRA ÁLVAREZ, J., *El obrero soñado*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1.ª edición septiembre 1990.
- SMEND, R., *Constitución y Derecho Constitucional*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
- SOFRI, G., *El modo de producción asiático*, Ed. Península, Barcelona, 1971..
- SOMBART, W., *Socialismo y movimiento social*, Ed. Distribuidora Baires, B.A., 1974.
- STALIN, J., *Cuestiones del leninismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1.ª edición 1977, [págs. 53, 138, 220, 270, 271, 286, 743-744, 809, 811, 813, 814, 817-818, 818-819, 828, 822, 833, 835, 832, 837, 842].
- STANIS, V., *Transformaciones socialistas de la agricultura*, Ed. Progreso, Moscú, 1978.

- STAROBINSKI, J., *Montesquieu*, FCE, México, 1989.
- STIEHLER, G., *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1967.
- SUBIRATS, E., *El alma y la muerte*, Anthropos, Barcelona, 1983.
- SUDOPLATOV, Pavel y SUDOPLATOV, Anatoli. *Operaciones especiales*, Plaza y Janés, Barcelona, 1994.
- SWEETZ, P., «¿Transición al socialismo o transición socialista?», *Zona Abierta*, 9/10, 1977, Madrid, [págs. 149-150].
- SWEETZ, P., «Respuesta de Paul Sweetz», *Revista Mensual/ Monthly Review*, julio-agosto 77, Editor, Miguel A. Barroso, Barcelona. [págs. 133-134].
- SWEETZ-BETTELHEIM, *Algunos problemas actuales del socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1973.
- TERRAY, E., *Le troisième jour du communisme*, Hubert Nyssen Editeur, Avignon, 1992, [10, 103 y ss., 7, 87 y ss.].
- TEXIER, J., «Gramsci théoricien des superstructures sur la société civile», *La Pensée*, núm. 139, 1968.
- THOMPSON, E.P., *La formación histórica de la clase obrera*, Ed. Laia, Barcelona, 1977.
- TITO ROJO, J., *La perspectiva Nevsky*, Ed. Comares, Granada, 1996.
- TORRES FIERRO, D., «El pasado de una ilusión» y la América Latina», *Rev. Claves de Razón Práctica*, núm. 59, 1996 [págs. 53-54].
- TRAVERSO, E., *La révolution, le désir et la mémoire*, Lignes, Paris, février 2001.
- TROTSKY, L. *El nuevo curso. Problemas de la vida cotidiana*, Cuadernos PyP, Buenos Aires, 2.^a edición 1974.
- TROTSKY, L., *La revolución traicionada*, Ed. Fundación Federico Engels, Madrid, 1993 [págs. 216, 217, 218, 221-222].
- TROTSKY, RAKOVSKY, PREOBRAZHENSKY, *Sobre la Burocracia, (materiales IV)*, Ed. Akal, Madrid, 1978.
- TROTSKY, L. y RAKOVSKY, CH., *La Oposición de Izquierda en la URSS*, Ed. Fontamara, Barcelona, 1978.

- TUSSELL, J., «Un fantasma catastrófico», *Rev. Claves de Razón Práctica*, núm. 59 (enero/febrero) 1996, [pág. 50].
- ULAM, Adam, *The Bolcheviks: The intellectual and political history of the triumph of communism in Russia*, Nueva York, 1965; trad. esp. *Los Bolcheviques*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1969.
- UMBRAL, F., «Plagas», *El Mundo*, 19 marzo 2001.
- USPENSKI, V., *Mijaíl Kalinin. Relato biográfico*. Ed. Progreso, Moscú, 1981.
- UTLEY, G., «El día en que Picasso empezó a ser menos comunista», *El Mundo*, 30-X-2002, [págs. 43-44].
- VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*. Laia, Barcelona, 2.ª edición, 1979.
- VIDAL-NAQUET, P., «Histoire et ideologie: Karl Wittfogel et le concept de Mode de production asiatique», en *Annales E.S.C.*, 19, (1964) 3, [págs. 531-549].
- VITKIN, M.A., «¿Cómo enfocar el problema del modo de producción asiático?», en BARTRA, R., *El modo de producción asiático* (Antología), Era, (3.ª edición), 1975.
- VON DER GABLENTZ, O. H., *Introducción a la ciencia política*, Ed. Herder, Barcelona, 1974.
- VOSLENSKY, *La Nomenclatura*, Argos Vergara, Barcelona, 1981.
- VV. AA. *Imperialismo y comercio internacional. (El intercambio desigual)*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 3.ª edición 1973.
- VV. AA. *Socialismo, ciudad y arquitectura. URSS 1917-1937*, Ed. Comunicación, Madrid, 1973.
- VV.AA. *El debate soviético sobre la ley del valor*, Comunicación, Madrid, 1974.
- VV.AA., *Diccionario de Economía Política*, Ed. Akal, Madrid, 1975.
- VV.AA. *Historia del marxismo contemporáneo (I). La socialdemocracia y la II Internacional*, ed. Avance, Barcelona, 1976.
- VV. AA. *Poder y oposición en las sociedades postrevolucionarias*. Laia/paperback, Barcelona, 1980.

- VV.AA. *Historia del marxismo*.(5). *El marxismo en la época de la segunda internacional*.(3)., Ed. Bruguera, Barcelona, 1.º edición, 1981.
- VV.AA. *L'industrialisation de l'URSS dans les années trente (Actes de la Table Ronde organisée par le Centre d'Etudes des Modes d'Industrialisation de l'EHESS)*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1982.
- VV.AA *Capitalismo y Estado*, ed. Revolución, Madrid, 1985.
- VV.AA. *El oficio de sociólogo*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1989.
- VV.AA. *Liberalisme, Societé civile, Etat de droit*, Actuel Marx, PUF, París, Primer semestre de 1989, núm. 5.
- VV.AA. URSS et Russie. Rupture historique et continuité économique, Actuel Marx, PUF, París, 1997.
- VALENTE, J.A., *Lectura de Paul Celan: Fragmentos*, Ediciones de la Rosa Cúbica, Barcelona, 1995.
- VALLESPÍN, F., «Contrato social y orden burgués», en Rev. Estudios Políticos (Nueva Epoca), núm. 38, marzo-abril 1984.
- WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial, I, La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1979.
- WALSH, W.H., *La ética hegeliana*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1976.
- WEBER, G. y H., *Crónica de Lenin*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1975.
- WEBER, M., *Ensayos de sociología contemporánea*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 7.ª reimpresión, 1984.
- WERTH, N., *La vie quotidienne des paysans russes de la révolution à la collectivisation (1917-1939)*, Ed. Hachette, février, 1984.
- WITTFOGEL, *Despotismo oriental*, Guadarrama, Madrid, 1966.
- WOLF, E. R., *Las luchas campesinas del siglo XX*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2.ª edición, 1973.
- WOLF, R. P., *Para comprender a Rawls*, Ed. FCE, México, 1981.

- ZAGORIA, D.S., El conflicto chino-soviético, Ed. G.P. Barcelona, 1967 (la edición original de 1962).
- ZAMIATIN, Y., *Nosotros*, Tusquets, Barcelona, 1991. En 1993 ha aparecido otra edición en Alianza.
- ZINOVIEV, A., *Radiante porvenir*, Ed. Ruedo Ibérico, Barcelona, 1980.
- ZIZEK, S., *Le stalinisme: un savoir décapitoné*, en *Analytica* volume 33, Navarin Editeur/Difussion Seuil, París, junio 1983 [págs. 82, 83].
- ZIZEK, S., «Cuando el partido se suicida», *New Left Review*, núm. 2, mayo/junio, 2000, Akal, Madrid [págs. 178, 165, 167, 166, 174].

SUMARIO

PRESENTACIÓN	9
PRÓLOGO	15

Capítulo 1

ESCRUTINIO DE LA PERPLEJIDAD

1.1. Ariadna extraviada	22
1.2. Odradek	23
1.3. Edipo y el proletariado	38
1.4. Seis proposiciones	43
1.5. Nueva <i>Excalibur</i>	50
1.6. Diferencia capitalismo monopolista de estado-ca- pitalismo de estado (CME-CE)	64
1.7. Especificidad del capitalismo de estado	70
1.8. Capitalismo de estado más Estado hegeliano . . .	72
1.9. Espejismos en el laberinto	76

Capítulo 2

FIN DE LA HISTORIA

2.1. Fukuyama	80
2.2. Anderson	81
2.3. Derrida (Heidegger)	83
2.4. Kojève	93

2.5.	Espíritu objetivo y proletariado	96
2.6.	Consecuencias para el modelo iusnaturalista	106

Capítulo 3

DESMITOLOGIZACIÓN DEL PROLETARIADO

3.1.	Salir del cautiverio imaginario.	144
3.2.	Stalin: el proletario puro	149
3.3.	«Sobre tus hombros»	152
3.4.	Espíritu objetivo y Constitución de 1936	160
3.5.	Picasso o cómo retratar a Stalin	185

Capítulo 4

COMIENZO DE LA HISTORIA

4.1.	Capitalismo actual: el capitalismo flexible	192
4.2.	El proletariado ‘puta’	192
4.3.	Subordinación real, toyotismo y risa del capitalista	196
4.4.	Organización y transformación subjetiva	200

APÉNDICES	225
A	227
B	229
C	233
D	235
E	237

BIBLIOGRAFÍA	241
------------------------	-----