

CONTRA UNA CATERVA DE ENCANTADORES

MANUEL S. GARRIDO

...y viendo cómo están las cosas... a las viejas costumbres no les encuentro ninguna razón de ser. Lo que me falta sobre todo es una costumbre nueva que vamos a instituir sin tardanza: la costumbre que establece que en cada situación nueva se reflexione de nuevo...

Bertolt Brecht, *El que dijo no*

Lo que presento al lector constituye una exposición determinada de ciertas reflexiones que me ha suscitado la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, enfrentada al marxismo de Althusser,¹ reflexiones necesarias que, a mi juicio, constituyen una exigencia de la realidad misma de América Latina, la que, a su vez, resulta determinante del proceso que convierte a las obras en cuestión en una necesidad en nuestro continente.

Se trata de la exaltación de *un aspecto*, si se quiere subsidiario, que nos remite, sin embargo, a *pensar otra vez* cuestiones "conocidas" como el marxismo, su filo crítico productivo fundamental, la costumbre (entendida como *seguidismo* estéril y como impedimento de la rectificación), el teoricismo (deformación del pensamiento de Marx), la unidad dialéctico-materialista de teoría práctica, el centralismo democrático en su versión stalinista burocrática (deformación del pensamiento de Lenin), la ciencia de Marx en su función fecundadora de la mera conciencia (ideológica, política, filosófica) de la revolución, o sometimiento (como diría Lenin) de la espontaneidad a la teoría, o la necesidad de la ciencia para la revolución social, la reali-

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*. (El marxismo de Althusser). Madrid, Alianza Editorial, 1978.

dad “teórica” desarrollada por las organizaciones revolucionarias de nuestro continente que no rebasa un cierto saber empírico, la recuperación del debate necesario, perdido, extraviado por ahí: cierta crítica de la felicidad en el reposo del pensar, que se establece en el partido a partir del acuerdo absoluto: felicidad aristotélica que consiste en *no hacer ni hacerse problemas*, y que comporta un culto cuyo dios es la pasividad o la contemplación (a veces colindante con el oportunismo).

Siendo la obra de Althusser —como escribe Sánchez Vázquez— producto que ha de ser pensado desde la crisis abierta por el llamado *stalinismo*, sucede que tampoco se puede dejar de pensar la obra misma de Sánchez Vázquez en relación con el poststalinismo, con las dificultades “subjetivas” de los revolucionarios de nuestra América, y con una crítica al dogmatismo.

(Conviene tener presente que el término “stalinismo” encubre una realidad que no se reduce a la persona de Stalin: su muerte no ha significado una salida natural del peligro. En rigor, aludimos a una *desviación* que implica *investigar* sus causas reales; una investigación marxista que no reduce la investigación a un individuo aislado, sino que la plantea a partir de las contradicciones de un *periodo* determinado del movimiento obrero).

Reivindicar una cuestión fundamental

Digamos que, literalmente, cuando uno *menos piensa* es presa fácil de la *costumbre*; porque en ese caso uno se ha dejado absorber (de acuerdo con la felicidad en el reposo de la *Ética nicomaquea*) por el sentido común, la opinión pública —a la que Marx, desde la filosofía de la praxis, nunca hizo concesiones, según escribe en *El capital*. Al fin y al cabo, *El capital* es una reflexión: una *reflexión teórica* rigurosa que, asumida desde una posición de clase revolucionaria, no retrocede ante la conciencia espontánea, generalmente dominada por la ideología burguesa (Lenin); más bien se realiza como *ruptura* con el sentido común, la costumbre dominante, y su autor es así *el que dijo no*, en un momento determinado, a la economía política burguesa. He aquí ya el filo crítico-productivo del pensamiento de Marx, que inau-

gura la fecundidad del desacuerdo y lo establece como elemento fundamental de su doctrina revolucionaria: signo de *vitalidad* antes que corrupción enfermiza; a tal punto, que Lenin jamás dejó de considerarlo, inclusive, en el interior del partido, condenando de un modo explícito el “espíritu de seguidismo” originario de la *costumbre* (con razón sostiene Rodney Arismendi que “seguir a Marx, Engels y Lenin supone enfrentar *en concreto los nuevos fenómenos* [...] materializar la idea de que el marxismo-leninismo es *guía para la acción*”).²

Está claro que no se trata de la crítica como oposición vacua (reivindicación de la crítica como pura hostilidad), sino como actitud (gozable) que desemboca en la feliz solución teórico-práctica de los problemas; una actitud necesaria que define el carácter científico y revolucionario del marxismo y cuya consistencia radica en la *producción* como en Brecht la actitud crítica ante un árbol frutal se realiza en el *injerto* (actividad humana interventora, transformadora y productiva); y ante la sociedad, en la revolución, mientras que en el plano teórico-práctico de la actividad política, la crítica *produce* acuerdos, que no es lo mismo que *tomar decisiones*, al margen del problema concreto (como dice Lenin) y de una *discusión real* que presupone y necesita desacuerdos (éstos son inevitables si la premisa de la discusión es lo real con todas sus contradicciones); pero, sobre todo, la crítica produce rectificaciones, desde que la crítica del *error* en política es investigación de lo que el error “esconde”; y no el reconocimiento (concesión formal) del “acontecimiento” que lo revela; al fin y al cabo, *comprender* la historia —escribe Marx— exige buscar detrás de las máscaras, los jefes y los discursos (*El 18 Brumario*).

Recordemos que el subtítulo de *Materialismo y empiriocriticismo* dice “crítica sobre una filosofía reaccionaria”; corriente que se dio, sin embargo, en importantes miembros del partido de Lenin, como *desacuerdos*, después de la derrota de 1905. Frente a ella, la crítica de Lenin es también un desacuerdo, sólo que al no rehusar la discusión, al abrirle campo a la disensión adversaria en filosofía (con sus consecuencias políticas), se obliga a elaborar, por partida doble, una precisión entonces necesaria del pensamiento de Marx y Engels, inclusive a propósito de los antepasados ideológico-teóricos de Bogdanov,

² Véase la revista *Plural*, núm. 92. México, mayo, 1979.

Bazarov y Chernov, entre otros; y un ejercicio de la crítica orientada ya en una pauta productiva (de raigambre científica), en función de ciertas rectificaciones que tuvieron su 1917.

Pero la *costumbre habitual* (praxis fetichizada) es capaz, por ejemplo, en nuestro mundo compuesto ya de *puertas y cerraduras*, de imponer que éstas se acepten como verdaderas entidades naturales, ajenas a la actividad social de los hombres, al margen de toda crítica (supresión), en el *más allá*, del lado *santo* de una opresión real *no-santa*. Como el *Edipo* de Sófocles, que procesa un castigo ejemplar de orden divino, incuestionable, a quien transgrede la *costumbre* (normas de vida fundamentales) de la sociedad a la que pertenece. Ubicada en el *más allá* de lo real, la *costumbre* se asume, pues, en su aspecto acrítico, emocional, estéril, infecundo, místico, mágico, idealista, reaccionario: pretende asegurar la continuidad (y, por esa vía, el éxito, como en la magia); difícilmente la rectificación, y nunca la ruptura.

Hablando de la costumbre de *puertas y cerraduras* —verdadero testimonio de una vocación histórica de autodestrucción del hombre— éste no puede vivir sino bajo siete llaves; por temor —no digamos ya al tigre o a la serpiente o al caballo salvaje—, sino a su prójimo (como a sí mismo). *Puertas y cerraduras* con su hechizo cotidiano están ahí, y pocos se han atrevido (muchos se atreverán todavía) a derribarlas. Sin embargo, contra ellas no opera aún ni el *arma de la crítica* (exigida por Marx) porque la costumbre las consagra; ni la *crítica de las armas* (Marx), porque están consagradas. Mientras tanto, hasta el partido revolucionario asimila *naturalmente* esta costumbre: recordemos que frecuentemente se invita a los militantes a “estudiar” las *conclusiones* de un debate que ya está *cerrado* (si el estudio exige debates, discusiones, desacuerdos y acuerdos nuevos, ¿de qué “estudio” se trata si una *puerta hermética* separa al *estudio real* de sus premisas?); en rigor, se invita a *no-pensar*, a *no-discutir*, a *no-debatir*, a través de un proceso *formal* de “estudio”: polémica escolástica que despoja al marxismo del debate que lo caracteriza.

Pero nuestra aspiración (como revolucionarios) es otra, al menos así lo hemos sostenido siempre: ciencia y revolución, es decir: una *reflexión teórica nueva* (reivindicación no sólo del pensar, sino también de la posición de clase desde la cual se asume esa actividad) en función de la destrucción de las costumbres consagradas en la histo-

ria; de la construcción de la libertad del hombre real; después de todo, sólo una sociedad de *iguales* (digo: sin explotados ni explotadores), y sólo un partido revolucionario puede permitirse el desacuerdo, el filo crítico-productivo de la praxis; sociedad (y partido) que *debe* derrotar al *espíritu de seguidismo* (herencia de una sociedad opresiva) que conduce la disensión al sanatorio. Estamos, pues, en una actitud crítica de la formulación *magia y repetición* (y todas sus consecuencias), desde que decimos *ciencia y revolución*.

La obra (de Althusser y Sánchez Vázquez) que aquí comentamos,³ extendiéndonos hacia una reflexión que pretende *agregar algo* a su texto explícito, tiene en su contenido menos explícito el mérito de plantear aquella reivindicación fundamental del pensamiento clásico: la de la *crítica*.⁴ Y de paso, aunque sin mencionarlo siquiera, una ruptura espléndidamente realizada con la concepción aristotélica que *deposita* la verdad en el espíritu de los hombres por la tradición o la costumbre, los sabios, la mayoría, el sentido común, la autoridad política: verdad que instituye un *voto de silencio*: no contradecir a ninguna de esas autoridades; pero que de hacerlo constituye una verdad *in-creíble*: así es como lo increíble (escribe Barthes) procede de lo prohibido, de lo peligroso. Entonces los desacuerdos se convierten en extravíos, en culpas, y las culpas en pecados (por eso el castigo); los pecados en enfermedades (de aquí el sanatorio) y las enfermedades en monstruosidades (lo que justifica la marginación). Hablemos un poco de literatura en este sentido: tan sólo un espíritu dogmático (es decir, reaccionario, seguidista o mágico) se puede oponer a que la obra de Neruda se nos presente como un hecho *nuevo* ahora, exigiendo una (*otra*) reflexión también *nueva*, contra la costumbre (mítico-religiosa del *Génesis*) que quisiera embalsamarlo ya, y convertirlo desde ahora en pieza de museo, en un clásico ("clásico" en su raigambre burguesa, ahistórica e ineficaz, mudo en nuestro tiempo):

³ Véase mi concepción del comentario en "Violencia sobre la ideología", en *Plural*, núm. 91. México, abril, 1979.

⁴ No es casual, pues, que el mismo Sánchez Vázquez, al examinar la obra de Karl Korsch, la destaque en ese mundo de ebullición que sucede a la Revolución de Octubre, "Impregnado de un espíritu crítico que no se prosternaba ante ninguna autoridad [...]" Cf. Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*. Pról. de Adolfo Sánchez Vázquez. México, 1977.

condenarlo sólo al pasado. Aquí, en literatura, la crítica es lo único que permite mantener vivo al poeta; así como en filosofía —lo mismo que en política— sin crítica no hay rectificación (Althusser).

Un mérito oportuno incuestionable

Digamos que el de Sánchez Vázquez es un mérito cuya oportunidad resulta incuestionable, y por lo menos tiene diez años: desde que al comienzo de los años setentas, esboza sucintamente en la introducción a su *Estética y marxismo* la tesis que implica investigar la raigambre marxista clásica de Bertolt Brecht. Estoy seguro que así, del mismo modo como no escapa la comprensión de la poética de Brecht y su praxis artística en lo que es su determinación por dos hechos histórico-concretos clave, que el mismo Brecht se encarga de advertir: 1) el desarrollo del fascismo en Alemania y su explotación de los sentimientos (contra el pensamiento racional crítico) del hombre, y 2) un debilitamiento del momento racional, teórico, científico, del marxismo en ese periodo, así tampoco dejará de comprenderse hoy la necesidad de Brecht en América Latina, sugerida por aquella fecunda y escueta tesis de Sánchez Vázquez. Sucede que ni el fascismo ni la ausencia de una reflexión teórico-científica rigurosa entre los revolucionarios de América Latina es cosa del pasado. Al contrario, es un *problema* de hoy. No está por demás decir que Brecht plantea al arte una función para que el lector o el espectador desarrollen un *trabajo racional* en ruptura con las apariencias, se diviertan (gocen) *pensando por cuenta propia* con el objeto de llegar a comprender, por una parte, la esencia de las leyes que rigen el desarrollo social (así como lo subraya Engels en su *Ludwig Feuerbach*); y, por otra, el papel del conocimiento científico en la transformación revolucionaria de la sociedad. Ésta es la importancia insoslayable de la reflexión de Sánchez Vázquez hace un decenio (a la hora de ciertas victorias resonantes en América Latina), en la que no está ausente la estrecha vinculación que establecen ciencia y revolución, teoría y praxis.

Mérito oportuno entonces, cuando culminaba un periodo complejo de luchas políticas en América Latina, en el cual la *emoción* y la *imitación*, que es repetición (como la costumbre del seguidismo

y el seguidismo de la costumbre), tendieron a reemplazar al pensamiento teórico-científico-crítico en la acción revolucionaria (recorremos, como advierte Sánchez Vázquez, que la línea "foquista" de Debray se apoyaba en un discurso más literario que científico de lo real; un discurso en el que el principio mágico de la *imitación* fue fundamental). Y oportuno ahora, cuando América Latina muestra resultados nuevos (no menos concretos): derrotas graves, contraofensiva imperialista real, fascismo real, sobre todo en Sudamérica; y, por otra parte, tendencias a *suprimir* burocráticamente los errores, o a aceptar algunos como *concesión* aislada, antes que a examinarlos en su concreción.

Estamos, pues, obligados a *pensar* (de nuevo) una situación nueva; contra toda tendencia tradicional a disminuir al adversario, o a sobreentender lo que no conocemos en su realidad; contra la creencia mística de que estamos defendidos por la historia, o por *especialistas* que ya pensaron por *todos*.

Ciencia y revolución constituye una obra que puede ser entendida —desde que su contenido explícito abre discusión en el marxismo y entre marxistas— como provocación al espíritu que rehusa discutir, a la pereza mental y física, al espíritu que rechaza o reprime la crítica, el estudio, el trabajo teórico, con lo cual no hace más que permitir la continuidad, o sea: impedir toda rectificación; fortalecer, en cambio, un sistema —ya no de principios— sino de costumbres mágico-religiosas procesadas históricamente en nuestra América con los resultados que tenemos a la mano. Un sistema cuya solidez se demuestra cuando es puesto en discusión: genera desconfianza en el osado militante y cuando es transgredido: obliga a sancionar su osadía.

Enterrar el pasado (sus contradicciones, nuestras responsabilidades: errores, debilidades, insuficiencias), sobre todo después de una derrota, es por ejemplo alejarse de la vida y de la lucha real; convertir al futuro en un fetiche, sin ninguna consistencia verdadera: *práctica religiosa* que, en última instancia, suprime la praxis: elemento determinante de la reflexión hacia el futuro; mientras se fetichiza, en cambio, una praxis vacua que está siempre *por venir*. He ahí que vivimos de esperanzas, dejando "con toda tranquilidad al futuro" la resolución de los problemas. ¿Será necesario volver a Kautsky y a la severa crítica de Lenin al respecto?

Reivindicar la teoría, tarea estratégica vital

Ciertamente la obra de Althusser, incluidas sus reflexiones decisivas en *Le Monde* de abril de 1978 (decisivas porque con ellas “Althusser alcanza un punto de no retorno a su teoricismo anterior”,⁵ como la obra misma de Sánchez Vázquez que asume su crítica, no pueden sino ser pensadas a partir de la crisis del marxismo abierta por el llamado *stalinismo* y lo que hoy es el poststalinismo: determinación real que ha tenido la virtud de replantear los grandes temas del pensamiento de los clásicos, como es el de las relaciones entre teoría y práctica. Está claro que esto implica *pensar de nuevo* muchos problemas, lo que no debe asustar a nadie, ya que ésta es la raíz del pensamiento de Marx (y, ciertamente, la explicación del *leninismo* y de la grandeza de Lenin que aborda, a partir de Marx y Engels, una *nueva realidad* que los clásicos no conocieron): *pensar teóricamente* todo lo real y todo lo teórico en función de su transformación revolucionaria.

“Lo que nos debe asustar (escribe Lenin) es el *espíritu de seguidismo* y la *falta de vida* que descomponen al partido del proletariado”;⁶ nos debe asustar el culto a la espontaneidad estéril que no conoce la teoría o que renuncia a ella en nombre de la “práctica”.

Se trata, pues, de *volver a leer* (sin espantarse) la obra de los clásicos, aunque esta necesidad se enfrente al revisionismo, sin duda un peligro y un riesgo (que, como se sabe, corrió y realizó Althusser, al menos hasta abril de 1978); pero también es indudable que tales riesgos hay que asumirlos, porque de lo contrario nos enfrentaremos indefensos a las deformaciones *oficializadas* del marxismo-leninismo; después de todo —insistamos con Lenin—, “no hay una sola situación política que no vaya acompañada de *peligros* para la ideología revolucionaria”, sobre todo “si no hay una concepción del mundo acabada *en el nivel de la ciencia*”, porque en ese caso “entonces es *peligroso* participar en huelgas (tener aliados) [...] inclusive *leer* las valiosísimas historias de la Revolución francesa de Jaurés o Aulard”.⁷

⁵ A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución*, p. 205.

⁶ Cf. Vladimir Ilich Lenin, *La dictadura democrática revolucionaria del proletariado y de los campesinos*.

⁷ *Idem.*

Está planteado un esfuerzo tras la recuperación de la unidad del estudio científico de la realidad objetiva con la práctica revolucionaria, sobre todo cuando esta última resulta estrepitosa, dramática, trágicamente derrotada por un enemigo, no sólo más fuerte, sino más *sabio* en la tarea de construir su fuerza social e ideológica contrarrevolucionaria. Esto quiere decir que es la realidad la que exige recuperar la importancia de la actividad teórica *en* la praxis revolucionaria (¿es necesario destacar más aún el valor de la crítica de Sánchez Vázquez a Althusser respecto de la distinción *absoluta* entre “objeto real” y “objeto de conocimiento”; así como las implicaciones negativas de la noción de “*práctica* teórica?”); trabajo (el teórico) que no sólo concibe como objeto al adversario, o a una realidad “exterior” a los revolucionarios (como si los revolucionarios pudieran examinar lo real como entidad objetivo-natural que no los compromete); sino que constituye como objeto de reflexión teórica-crítica al partido mismo; a su actuación práctica y a sus consideraciones teóricas (o las que pasaron por tales) y que no consiguieron la victoria.

Por eso digo que exaltar el *futuro* (enterrando el pasado) escamotea la importancia de la ciencia en la praxis revolucionaria (en verdad, lo que se *entierra* es la filosofía de la praxis y el leninismo); digamos que no sólo se oculta la responsabilidad de los revolucionarios en la derrota (olvidando que es la revolución la que engendra la contrarrevolución: Marx, confirmado por Lenin medio siglo después); la práctica es absurdamente lanzada al espacio sideral y la ciencia al sótano.

Si pensamos, por ejemplo, desde el punto de vista de la ciencia revolucionaria (que al dogmatismo se le presenta como “haciéndole el juego al enemigo”), varias interrogantes saltan a la vista a propósito del proceso chileno de 1970 a 1973: ¿dónde está el estudio científico, producido por la Unidad Popular, o sus partidos marxista-leninistas, que permita *explicar* y *comprender* qué sucedió *concretamente* en Chile? (“lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones”),⁸ ¿por qué los revolucionarios no estuvieron en condiciones de defender la revolución en el plano militar? ¿Cómo se engendraron históricamente las desviaciones de derecha? ¿De dón-

⁸ Cf. Carlos Marx, *Grundrisse*.

de vinieron estas tendencias y en virtud de qué relaciones las asimilaron las organizaciones revolucionarias del proletariado? ¿Por qué no supo *a tiempo* la militancia de base que realmente no había (el día del golpe) con qué defender la revolución, mucho menos su integridad física personal? ¿Por qué se ocultó esta cuestión *vital*? ¿Cómo se engrandaron estas actuaciones en las direcciones políticas?

Está claro que la explicación *política* de estos problemas no es la explicación y la comprensión *científica* de los mismos; sin embargo, seis años después de la *derrota*, sin un *análisis concreto de la situación concreta* ¿cómo podemos estar seguros de que han desaparecido las condiciones reales que determinaron nuestros errores y desviaciones recientes? ¿O acaso basta con *reconocer* (verbalmente o por escrito en un discurso o en un informe) que hubo tales acontecimientos? Supongo que “es más grave *no examinar* un error que cometerlo” (Lenin); y que “no basta con decir que el pueblo se vio sorprendido [...] porque con eso no se aclara el enigma. Quedaría por *explicar* cómo tres caballeros de industria *pudieron sorprender*, y reducir a cautiverio, *sin resistencia*, a una nación de treinta y seis millones [...]”.⁹

Digamos, por lo tanto, que sólo considerando *objetivamente* el *conjunto* de las relaciones mutuas de *todas* las clases, sin excepción, que forman una sociedad, y considerando el grado objetivo de su desarrollo y de sus relaciones con otras sociedades, podemos comprender y explicarnos sus fenómenos reales, y trazar, por lo tanto, la táctica acertada de la clase de vanguardia.

“Generosos y confiados, los militantes pueden olvidar muchas cosas. Pero cuando se les trata como peones, para llevarlos a una derrota en una lucha a la que se han entregado con cuerpo y alma, entonces *quieren saber*”. Ciertamente es quemante esta reflexión de Althusser. Y, sin embargo, no tanto; él tiene en vista lo que fue una “simple” *derrota electoral*; los chilenos, en cambio, la derrota de un proceso revolucionario en marcha que costó y cuesta la vida de millares de combatientes (muchos de los cuales *preguntaron a su debido tiempo* y obtuvieron como respuesta una plegaria de *confianza* en la dirección o una recriminación al “ultraizquierdismo” de la pregunta).

⁹ Cf. C. Marx, *El 18 Brumario*.

Recuperar el ejercicio de la actividad teórica-científica en la praxis revolucionaria no constituye, pues, una exquisitez burguesa; sino un imperativo en América Latina, que no sólo contribuye al éxito de la revolución, sino también a preservar la vida de los revolucionarios: inada menos! la premisa de la revolución. Aun a riesgo de parecer masoquistas, estamos obligados a recordar que en 1971-1972, a través de su secretario general y al responder a la cuestión de “una cierta debilidad del partido en el plano de la elaboración teórica”, el PC de Chile sostiene que “*no hemos tenido suficiente tiempo*” para el trabajo teórico, porque “la vida política de Chile, la lucha de clases es muy activa [...] y nos obliga a un quehacer diario, tremendo, a una *ocupación cotidiana* de toda nuestra gente”.

Entonces el trabajo teórico, ¿no tiene nada que ver con la lucha de clases y la revolución proletaria? ¿Qué significa verdaderamente *no tener tiempo* para las cuestiones teóricas si —al decir de Lenin— *sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria*? ¿Qué clase de práctica es esa que *no deja tiempo* para la elaboración teórica necesaria? En rigor, “no tuvimos tiempo” para *pensar los problemas* concretos de la revolución. Mejor dicho: “no tener tiempo” encubre una de nuestras más graves desviaciones, la que acabó por desvincular la teoría y la praxis.

Digamos que si la noción de *práctica teórica* (empleada y acuñada por Althusser) es significativa de una negociación de las diferencias y de las relaciones entre teoría y práctica (como las concibe el marxismo clásico), radicar, en cambio, la teoría en la práctica como un momento *interno* de la praxis (la teoría en estado “práctico”; o la práctica como *teoría aplicada*) conduce de plano a negar también el estatuto específico de la teoría y de sus relaciones y diferencias con la praxis, reducción que comporta concebir la teoría como expresión *directa* de la práctica revolucionaria.

Ciertamente he citado a Luis Corvalán; pero estoy lejos de “culpar” al secretario general del PCCH, puesto que aquí tampoco se necesita un individuo para explicar una desviación que se engendró más allá (o más acá) de su actuación personal, si bien no al margen de ella, y de la del conjunto del partido y del movimiento obrero.

En América Latina los revolucionarios habremos de conquistar, restablecer rigurosamente (no menos creativamente) el pensamiento

de Marx, Engels y Lenin acerca de la importancia de la cuestión teórica. Está claro —ni duda cabe— que la sociedad humana no es un hormiguero (Cardoza y Aragón); Marx señaló justamente esta diferencia en los *Manuscritos* de 1844 cuando advertía que el hombre es capaz de prefigurarse *mentalmente* los resultados de su actividad práctica; y Engels la confirmó cuarenta años más tarde: “Todo lo que es racional en su mente humana se halla destinado a ser un día real, por mucho que choque todavía con la aparente realidad existente” (*Ludwig Feuerbach*). Está en juego, pues, el reconocimiento explícito de que el hombre tiene —aunque dentro de ciertos límites— la capacidad para avanzar y potenciar sus elaboraciones teórico-críticas más allá de las condiciones práctico-sociales existentes. Tesis fundamental del pensamiento clásico que Sánchez Vázquez reivindica también desde el título mismo de su obra que alude justamente a la *ciencia* (como elaboración teórica que —a partir de las premisas de la realidad— proyecta un *nuevo* mundo de orden superior, que no existe, pero que podrá existir) y a la *revolución* (práctico-política) capaz de realizarlo. Esto es ciencia y revolución: conjunción dialéctico-materialista de teoría y praxis. Digamos que recuperar el *status* científico de la actividad teórica comporta, al mismo tiempo, restablecer el lugar de la teoría en la praxis real; así como la praxis no se ve reducida a una mera *aplicación* de lo que entonces pasa por “teoría”. En suma: desmontar no sólo al teoricismo, sino también al pragmatismo.

Del teoricismo de Althusser a la apropiación de la teoría, a la importancia de la práctica

La costumbre del seguidismo y el seguidismo de la costumbre ponen en tela de juicio al revolucionario en su condición de tal. Más aún, aquella verdadera *mala* costumbre encubre, tras su comportamiento ideológico extraño a la ideología revolucionaria, una deformación de los principios leninistas del *centralismo democrático* y de la *disciplina*, de graves consecuencias para la teoría y para la práctica. En efecto, el espíritu de seguidismo conduce a formar un tipo de militante que rehusa (renuncia en esa inconsciencia que es el seguidismo)

a *pensar por sí mismo* (Marx), en función de *su* experiencia, al análisis de los problemas; al respecto es aleccionador el espíritu con que Lenin *exige pensar* a sus camaradas de base, porque “puede que me equivoque”. Mientras que, por otra parte, aquel revolucionario deformado contribuye a degradar la práctica revolucionaria.

En este terreno, el leninismo constituye un vigoroso combate contra la pasividad que convierte al centralismo democrático en una verdadera *centralización del saber* en la dirección, y a la base en *aplicadora* de una verdad superior, indiscutible, incuestionable (lo mismo que hace a los dirigentes entidades también incuestionables e indiscutibles, sacralizadas, en cuanto son todo el saber). Está claro que la práctica “no es simple aplicación de la teoría” y que ésta es una advertencia nada superflua de Sánchez Vázquez; sobre todo si consideramos que Lenin —después de la revolución de 1905— confirma de una manera dramática que “la práctica, como siempre, *ha precedido* a la teoría”. Adviértase que la práctica *no es* ya la teoría; y que tampoco la práctica descarta o reemplaza a la actividad teórica; en rigor, Lenin sostiene que es el fundamento de la necesidad de la teoría, lo que significa también que *en* la práctica radica el fundamento de la necesidad que exige rescatarla ora de la degradación pragmatista, ora de la elevación teorícista.

Veamos completa la idea de Lenin; ella aportará nuevos aspectos para el análisis: “El cambio de las condiciones objetivas de lucha —que exigen pasar de la huelga a la insurrección— lo ha *sentido* el proletariado *antes* que sus dirigentes”. Esto no sólo confirma la tesis materialista de la prioridad de la práctica como elemento determinante de los procesos teóricos y su desarrollo; indica también que, si bien la práctica política revolucionaria *siente* los cambios que se operan en la realidad objetiva, en medio de la lucha de clases, ella *no comprende por eso* qué relaciones concretas se han modificado; sin embargo, plantea como exigencia necesaria una actividad teórica capaz de concebirlos y explicarlos en su concreción, como guía para la acción futura, bajo nuevas condiciones; indica, por lo tanto, que si la práctica produce efectos que atañen a la teoría, también la teoría produce efectos prácticos; he aquí, pues, una relación no casual (externa) entre teoría y práctica, sino sobre todo intrínseca, necesaria. Aún más: el pensamiento de Lenin es capaz de indicar incluso una

distinción entre el *proletariado* (movimiento obrero) y sus *dirigentes* (el partido), y que el partido juega el papel de mediador entre la teoría y la práctica, sin olvidar que, “como siempre, la práctica *precede* a la teoría”; o que “el proletariado ha sentido (el cambio) *antes* que sus dirigentes”.

Está claro que la teoría no es el producto *directo* de la práctica política revolucionaria (la ciencia es una actividad *especial*, a juicio de Marx y Engels); pero es evidente que ella no se produce al margen del movimiento obrero o de la lucha de clases. De aquí que la necesaria reivindicación de la teoría como “tarea estratégica vital” (Sánchez Vázquez) no puede desembocar en una degradación de la práctica o en una elevación de la teoría. Con esta cuestión tiene que ver precisamente la desviación teorícista de Althusser, a la que llega tras su esfuerzo meritorio y justificado de defender al marxismo-leninismo de todo empirismo y pragmatismo. Lo interesante es que también con esto tiene que ver el punto de “no-retorno” a ese teorícismo anterior que el mismo Althusser alcanza con sus reflexiones de abril de 1978. En efecto, una crítica a la versión burocrática del centralismo democrático establecido por Lenin le permite apreciar el teorícismo o cierto *status* prioritario de la teoría (las direcciones políticas), o lo que pasa por tal, que se alberga tras el verticalismo no-democrático del partido como *apropiación de la teoría por los dirigentes* ante un movimiento de base —práctico— que se reduce a *aplicar* una verdad en la que participa de un modo *formal*. Crítica que en Althusser significa restablecer, en su propia concepción de las relaciones entre teoría y práctica, el pensamiento clásico.

No está por demás recordar que Lenin escribe desde el exilio, es decir, como persona que no está de cuerpo presente (sino como *ausente*, dice él mismo) en los problemas prácticos concretos (“una salvedad importantísima”), lo cual lo conduce a formular sus apreciaciones teóricas (como *dirigente*) con un sentido provisional en extremo agudo y consciente (“puede que me equivoque”), reservándose “el derecho a cambiar de opinión” cuando consiga ponerse al corriente “por algo más que ‘por los papeles’”; una vez que pueda “cambiar ideas con los camaradas de trabajo” que están al frente de los problemas reales.

Sin embargo, el centralismo democrático de raigambre leninista,

cuya necesidad es incuestionable para asegurar la *unidad de acción* del partido (sin suprimir los debates y las disensiones en la elaboración de su política), se transforma, bajo determinadas condiciones, en un mecanismo burocrático cuyo fin es fortalecer ya no la *unidad viva del partido con las masas*, sino la adhesión acrítica, incondicional, de la base a la dirección, fenómeno que en su consistencia dogmática comporta una doble separación: entre la dirección y la base, y entre teoría y práctica.

De aquí la necesaria reivindicación —de la más pura estirpe leninista— del valor de las reflexiones de los militantes, de su participación efectiva en la elaboración de las grandes cuestiones de su capacidad para *pensar por sí mismos*, a partir de *su* experiencia real; reivindicación que, por una parte, puede ser asumida como crítica del *cielo*, y que —al decir de Marx— no es más que la crítica de la *tierra*.

Digamos que desde Galileo tenemos la certeza de que la materia de los cielos y la tierra es, en esencia, la misma; que el mundo ha devenido homogéneo, que la luna y las estrellas son una tierra; que la tierra es una estrella; que el cambio, la corrupción, el movimiento no privilegia nada más al “abajo” (la tierra); sino que el mundo, otrora inmutable, incorruptible, de los cielos (“el arriba”) también se mueve lo necesario para pensarlo en su realidad susceptible de abolición.

Volvamos a lo nuestro: la crítica *del más allá* de la verdad es ahora impulso vivo para conquistar la verdad *del más acá*; justamente lo que “*desengaña al hombre para que piense y actúe en la realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón*”.¹⁰ Mientras que, por otra parte, como en el *Galileo* de Brecht, la investigación del *cielo* (los dioses), esa nueva mirada a las *estrellas*, conduce al establecimiento de la conjunción dialéctica del *arma de la crítica* con la *crítica de las armas* (teoría y praxis); a esa concepción que Marx afinara de un modo admirable en las “Tesis XI sobre Feuerbach” (lastrada, sin embargo, por la versión dogmática del centralismo democrático en nuestro tiempo). En este terreno emerge, justamente, como necesaria reivindicación, el pensamiento de Marx y Lenin: implica una defensa de la filosofía de la praxis (Marx) y una recuperación de la unidad real

¹⁰ Cf. C. Marx, *Introducción a la crítica...*

—ya no *formal e hipócrita*— del partido (Lenin). Tal vez esta actividad no sea la más heroica en la lucha revolucionaria; sin embargo, me parece incuestionablemente sensata; una tarea teórica eminentemente política.

Contra una caterva de encantadores

¿Cuántas veces se ha dicho que la realidad en América Latina es ficción y que la ficción ha sido la única realidad? Esta es una idea que pensada positivamente significa que lo que hemos tenido hasta aquí como una *teoría* de lo real constituye un discurso más literario que científico: *ficción*, mito de una realidad que jamás hemos aprendido en su esencia, sino en su apariencia; aquel nivel *visible* de los hechos donde reinan el azar y la casualidad: nunca los procesos, las leyes del desarrollo histórico-social. De aquí que, al decir *teoricismo* en América Latina (entendido como apropiación de la teoría por los dirigentes), importe destacar un cierto matiz capaz de indicar que en nuestro caso “la teoría” es todavía un saber empírico; un saber que, si bien permite solucionar los problemas *inmediatos* del movimiento, no asegura, en cambio, su *porvenir*. Doble sentido de una sola preocupación que registra ya el *Manifiesto*, que destaca Lenin, y que ilustra admirablemente el proceso chileno. ¿En qué pensaba Neruda cuando dijo en Estocolmo (en 1971! que “de la argamasa *de lo que hacemos*, o queremos hacer, *surgen* más tarde *los impedimentos* de nuestro propio y futuro desarrollo [...] *los fantasmas* de nuestra propia *mistificación* [...] una *limitación tan exagerada* que matamos lo vivo en vez de conducir la vida a desenvolverse y florecer”?

Recordemos también que en el presente más inmediato nos contamos todavía hechos “increíbles” (increíbles en el sentido que se dice que un niño es *increíble*) y con ello confirmamos asombrados lo que se denomina el *surrealismo* de nuestra América *increíble*: con dictaduras *increíbles* y una historia *increíble*. Pero ¿qué tienen de increíble Pinochet o Somoza o la intervención de la CIA en Chile? Esto no es un mito; aquí no cabe asombrarse ni llorar; sin embargo, desde el nivel abstracto (idealista burgués) de los hechos en su nivel visible, en el cual existe el “Hombre”, en el contexto de ese humanis-

mo, Pinochet (que es un ser humano) es increíble; y la lucha de Nicaragua, "fratricida": desde luego estamos otra vez en el *más allá* de la verdad, donde Pinochet es hermano de Salvador Allende, *fuera* de la realidad, *por encima de la lucha de clases* (por encima de lo que define a Pinochet como un ser humano *concreto*, y no como un *fantasma* humano, propio de la concepción renacentista), en el azar y la casualidad (condenados por Engels); por encima de los procesos reales. Estamos en una de aquellas viejas-malas costumbres seudorrevolucionarias; en un contexto donde no han entrado ni la ciencia ni la revolución y que convierte a los revolucionarios en "cándidas víctimas del engaño de los demás y del engaño propio mientras no aprendan a discernir *detrás* de todas las frases, declaraciones y promesas morales, políticas, religiosas y sociales, los *intereses* de una u otra clase".¹¹

Con razón la ciencia de Marx no pertenece al reino de la *visión* (de los ojos), sino al del pensamiento racional que comprende y se explica el movimiento de lo real (sus procesos de relaciones objetivas), que el simple mirar no capta mientras permanece en la visión (repetición) de-lo-mismo; trabajo que pone en discusión las evidencias más claras, porque su tarea es desmontar lo visible, donde se manifiestan mitos y fantasmas.

Esto es lo que enseña el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez a través de una obra que remite a la de Althusser y cuya confrontación productiva, en el seno del marxismo y entre marxistas permite pensar que estamos obligados a desarrollar siempre un espíritu científico, teórico-práctico revolucionario, visto que entre los hombres y las cosas del mundo real, y entre los hombres y los hombres, inclusive entre los revolucionarios, *andan una caterva de encantadores que todas las cosas mudan y truecan, y las vuelven según su gusto y según tienen la gana de favorecernos o destruirnos (El Quijote)*.

¹¹ Cf. V. I. Lenin, *Las tres fuentes*.