

FILOSOFÍA, PRAXIS Y SOCIALISMO*

GABRIEL VARGAS LOZANO

Por medio de diversos ensayos como su Post-scriptum político-filosófico conocemos algunos de los principales rasgos de su evolución teórica. Sabemos que una práctica poética y otra política le llevan a usted a adoptar una posición crítica y comprometida frente a los dilemas que le planteaba la historia en la década de los treinta. Esta posición fue primero contra el fascismo y a favor de la República en tiempos de la Guerra civil; luego, desde el exilio en México por el mantenimiento de la lucha contra la dictadura franquista desde el exterior de España, pero también en la lucha política e ideológica en el interior del Partido Comunista de España. En la década de los cuarentas decide continuar su vocación literaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, pero en la década de los cincuentas se decide, finalmente, por la filosofía. A partir de ese momento, observando en forma retrospectiva la propia evolución de su pensamiento, ¿cuáles serían, a su juicio, las etapas principales o los rasgos más notables por los que ha atravesado?

Si nos atenemos, en la trayectoria de mi pensamiento filosófico, a sus manifestaciones en la cátedra o en publicaciones diversas, puedo decirle para comenzar que tanto unas como otras son tardías, en contraste con mis expresiones juveniles, en España, tanto en la poesía como en colaboraciones periódicas antes, durante la Guerra civil y los primeros años del exilio. La totalidad de mi obra filosófica —tanto en la docencia como en la investigación— se da más tarde,

* Entrevista del 24 de julio de 1995 para la *Revista Internacional de Filosofía Política*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, de Madrid, y Universidad Autónoma Metropolitana, de México (número en preparación).

fuera de España, en México, ya bien entrado el exilio, hasta nuestros días. Mis primeros ensayos filosóficos (*Marxismo y existencialismo*, *Contribución a la dialéctica de la finalidad y la causalidad* e *Ideas estéticas en los "Manuscritos económico-filosóficos de Marx"*) datan de los primeros años de la década de los sesentas. Lo que quiere decir que incursiono, por primera vez, en el campo de la filosofía, frizando ya casi los cincuenta años. Esta tardía incorporación a la investigación filosófica, puede explicarse por las difíciles circunstancias en que tuvo que desenvolverse mi vida personal durante la Guerra civil y el exilio en el que la necesidad de atender a trabajos inmediatos para subsistir, no dejaba tiempo para una seria labor de lectura, investigación y creación. Pero había otro factor negativo para ello que, a la postre, resultó positivo para esa labor. Mi actividad política militante, comunista, se daba en aquellos años en un marco ideológico y organizativo tan estrecho que, por su rigidez, se convertía en un obstáculo insuperable para un impulso vivo, creador, dentro del marxismo. Hubo que esperar al XX Congreso del PCUS, que conmocionó a todos dentro y fuera del movimiento comunista mundial, para que se abrieran algunas ventanas por las que pronto entró el viento fresco de algunos marxistas occidentales, que yo pude aspirar y aprovechar, así como el que aportaban críticos del marxismo desde fuera. Mi obra filosófica está vinculada al proceso de crítica y renovación del marxismo que se abre desde mediados de la década de los cincuentas. Y tratando de insertarme en él, mi pensamiento ha pasado por tres fases que puedo caracterizar así, tomando como punto de referencia —para tratar de superarlo— el marxismo oficial que dominaba entonces. Una primera fase, en la que mi atención se concentra en los problemas estéticos para someter a la crítica la doctrina estética del "realismo socialista", y trazar los lineamientos de una concepción del arte como trabajo creador o forma específica de praxis (podemos ejemplificar esta fase con el libro *Las ideas estéticas de Marx*, de 1965); una segunda fase, en la que me pronuncio contra el materialismo ontológico del *dia-mat* soviético y propugno la concepción del marxismo como filosofía de la praxis (*Filosofía de la praxis*, 1967), y un tercera, en la que el centro de la reflexión lo constituye la experiencia histórica de la sociedad que, en nombre del marxismo y el socialismo, se ha construido como "el socialismo

realmente existente” (el primer texto de este género es “Ideal socialista y socialismo real”, de 1981, y el último, “Después del derrumbe”, de 1992). Los campos temáticos de estas fases se entrecruzan cronológicamente. Mi último libro *Invitación a la estética*, se inscribe en la primera.

En 1995 se cumplen treinta años de la publicación de Las ideas estéticas de Marx. En esa obra nos reveló usted un Marx muy diferente del que presentaba el “realismo socialista” al considerar la producción artística como unas de las actividades esenciales del hombre. Desde entonces la estética ha sido una de las principales preocupaciones que le han llevado a publicar varias antologías y obras que han culminado en su reciente libro, Invitación a la estética. En esta última obra usted busca explicar en qué consiste la experiencia estética en un sentido muy amplio: la estética como disciplina y, finalmente, las categorías clásicas como lo bello, lo feo, lo sublime, lo trágico, lo cómico y lo grotesco. Podría usted decirnos ¿cuál sería su aportación a lo que se podría llamar una concepción marxista de la estética, que por cierto tiene en su haber figuras de la talla de un Lukács, un Garaudy o un Brecht?; ¿y cuáles serán las características de su proyecto futuro?

Nuestra aportación —pues incluyo en ella la de un grupo de marxistas críticos de los años sesentas como Ernst Fischer, Henri Lefebvre, Galvano della Volpe y otros— consistía en la crítica de la doctrina estética oficial del “realismo socialista” y el intento de ampliar el enfoque marxista más allá de las barreras dogmáticas de esa doctrina. En ese horizonte, hay que situar mi primer libro, *Las ideas estéticas de Marx*, que había sido precedido del ensayo “Las ideas estéticas de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*”. Esa doctrina, o ideología estética del llamado “campo socialista”, aunque ya estaba un tanto quebrantada en el Occidente europeo, gozaba en aquellos años de gran predicamento entre los intelectuales y artistas de izquierda en América Latina. Aunque dicha doctrina no era, en definitiva, sino la ideología del Estado y el partido soviéticos en el campo estético y artístico, pretendía fundamentarse en una serie de principios teóricos como los siguientes: el arte como reflejo verídico de

la realidad; el realismo como la forma más auténtica del arte; la vanguardia como decadencia del arte burgués; papel determinante del contenido sobre la forma, y otros que entrañaban un reduccionismo ideológico y social del arte. En mi libro *Las ideas estéticas de Marx* someto a crítica esta concepción del arte y su manifestación práctica como “realismo socialista”, por dejar fuera —al no cumplir las condiciones del realismo— importantísimas corrientes del arte del pasado y de nuestro tiempo. La concepción del arte como trabajo creador o forma específica de la praxis, que se sostiene en el libro, permite superar el reduccionismo estético de la doctrina que se critica y admitir desde un punto de vista marxista, como válido, todo el arte que quedaba excluido dogmáticamente en la óptica de esa ideología estética que se había convertido en doctrina oficial de un partido de Estado. Mis trabajos posteriores en este campo trataban de afirmar esas tesis fundamentales, y a la vez, con la antología *Estética y marxismo*, mostrar que, desde el punto de vista marxista, era posible una diversidad de concepciones estéticas y artísticas que en modo alguno podían limitarse a la que pasaba unilateralmente como marxista. Pero, al mismo tiempo, se trata de ampliar la concepción propia, extendiendo lo estético más allá del arte, hasta abarcar el ancho campo de la artesanía, la industria, la técnica y la vida cotidiana. Es lo que aparece ya claramente perfilado en mi último libro, *Invitación a la estética*, al ocuparme en él de la experiencia estética, cualquiera que sea su manifestación en el terreno artístico o en otro. A medida que he ido penetrando en el campo de la estética, cada vez he sido más cauteloso en calificar esta disciplina como marxista, y he preferido caracterizarla como una estética de inspiración marxista en cuanto se vale de principios básicos del marxismo, acerca del hombre, la sociedad, la historia y el método de conocimiento, a la vez que se abre a todo lo que, para enriquecer la explicación de la experiencia estética y del arte en particular, provenga de otras corrientes de pensamiento y de otras disciplinas. Y en cuanto a mi proyecto en este campo, me propongo continuar el examen de la problemática abordada ya, a un nivel más general, en sus manifestaciones concretas: el arte, la industria, la técnica, la vida cotidiana.

En 1966, en su tesis doctoral Sobre la praxis, que después se conver-

tiría en su libro Filosofía de la praxis, llega usted a la conclusión de que “el marxismo es una filosofía de la praxis”. Esta tesis se contrapone al dia-mat, concepción oficial de los países socialistas, que consideraban el marxismo como “ciencia de las ciencias”, pero también se contrapone aunque en otro sentido, a otras concepciones, como las de Lukács, Korsch y Gramsci.

Ciertamente, la filosofía de la praxis se opone a la doctrina filosófica del *dia-mat* soviético que dominaba en los países del “socialismo real” y el eje de esta contraposición estaba en el rechazo de su materialismo ontológico o nueva metafísica materialista que elevaba al primer plano el problema de las relaciones entre el espíritu y la materia, y no el de la transformación práctica, efectiva del mundo, como declaraba Marx en su “Tesis XI sobre Feuerbach”. En este sentido y, de acuerdo con esa tesis, esa doctrina se convertía en una más de las filosofías que se limitan a interpretar el mundo. En oposición a ella, la filosofía de la praxis no sólo hace de ésta su objeto de reflexión, sino que a la vez —como teoría— aspira a insertarse en el proceso práctico de transformación. En este aspecto arranca del joven Marx, explora un terreno ya roturado por Lukács (en *Historia y conciencia de clase*), Korsch y Gramsci. Sin dejar de expresar sus diferencias con ellos, la línea que esbozan es la que se sigue en el libro. Por lo que toca, más especialmente, a Gramsci, su aportación es importantísima y merecía, lo reconozco, una mayor atención que la que se le presta en mi libro, tanto por lo que se refiere a mis diferencias con él como a sus coincidencias, mayores éstas que aquéllas. Esta inatención puede explicarse por la tardía recepción de su obra en América Latina; sin embargo, en mi *Filosofía de la praxis* se hace presente tanto en la primera como en la segunda edición. No obstante la brevedad e insuficiencia de las referencias a Gramsci, valoro en alto grado el significado teórico y práctico que para él tiene la praxis como categoría filosófica fundamental frente a la restauración del viejo materialismo que lleva a cabo Bujarin. Pero, la aportación gramsciana va mucho más allá de esto, al introducir conceptos nuevos y fundamentales en el terreno de la filosofía política que están ausentes en mi libro.

Por cierto, usted tradujo al castellano la obra de Karel Kosik, Dialéctica de lo concreto. ¿Cuál sería la influencia de esta obra en su propio pensamiento?

La obra de Kosik se inscribe en el movimiento de renovación del marxismo de los años sesentas, al que yo trato de incorporar. Por su originalidad y alto nivel teórico, la aprecié en todo su valor desde que la conocí y por ello promoví su publicación en español y la traduje. No creo, sin embargo, que haya ejercido una influencia directa en mi libro, aunque sí encontré en ella coincidencias fundamentales por el lugar que atribuye a la praxis, aunque también diferencias por la importancia que Kosik atribuía a una reinterpretación de Heidegger desde una perspectiva marxista. Pero sean cuales fueren mis convergencias y divergencias con su pensamiento, sigo considerándolo una de las piedras angulares de un marxismo crítico, abierto y creador en nuestro tiempo.

Una de sus tesis centrales es que el marxismo es, en esencia, crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica. Al considerar Marx a la praxis como categoría central, estaría operando, a su juicio, una revolución en la filosofía: esta disciplina ya no sólo haría de la praxis una reflexión externa, sino que ubicaría a la teoría en el proceso mismo de transformación. Me gustaría, en este sentido que ampliara usted más las características y las consecuencias de esta revolución que, parecería romper con la concepción clásica de la filosofía, al menos en dos sentidos: al no limitarse exclusivamente a lo filosófico (desplazándose también a lo económico, sociológico, histórico, político), y otro: al acercarse a lo que podríamos llamar con Dilthey “una concepción del mundo”.

Antes de contestar a su pregunta, quisiera señalar que sus observaciones previas sintetizan muy bien el significado de la introducción por Marx de la categoría de praxis: no como un objeto más de reflexión —lo que no rebasaría el plano de la filosofía como interpretación del mundo—, sino como un aspecto indispensable del proceso de su transformación (unidad de teoría y práctica). En esto radica, justamente, la ruptura de la filosofía de la praxis con la concepción

clásica de la filosofía. A partir del cambio de la función fundamental de la filosofía, al insertarse necesariamente —como teoría— en la praxis, se darían las restantes funciones de ellas, como nueva práctica de la filosofía, a saber: como crítica, gnoseología, conciencia de la praxis y autocrítica, indispensables para la transformación efectiva de la realidad. Así pues, la tesis de no limitarse a interpretar el mundo, no debe entenderse en el sentido de que la filosofía de por sí se hace mundo, de que la teoría por sí sola es práctica, pero tampoco en el sentido de que lo filosófico se rebasa al desplazarse a lo económico, sociológico, histórico y político, desvaneciéndose su identidad como intento de explicación o interpretación —que también lo es esencialmente, sin limitarse a ello— de las relaciones del hombre con el mundo y de los hombres entre sí. Y por esto, a diferencia de la filosofía especulativa, clásica, tiene que apoyarse en la economía, la sociología, la historia y la política, es decir, en el conocimiento respectivo, sin pretender convertirse en un supersaber, “ciencia de las ciencias” o “concepción del mundo”, por encima de las ciencias, o en un sistema totalizante en el que todo encontraría su lugar, y al que las ciencias —como exige la filosofía especulativa— tendrían que rendirle pleitesía.

En la actualidad, debido al cambio de clima teórico-político, y desde luego también a su propia potencia teórica, otras filosofías como las de Habermas y Apel han venido a ocupar la atención. Ellos mismos han considerado que hay un cambio global en la filosofía que transitaría del paradigma de la producción al paradigma de la comunicación. Marx entonces quedaría remitido al primero, ¿cuál es su opinión al respecto?, ¿son correctas las críticas de Habermas al marxismo?

De acuerdo con los dos paradigmas a que usted se refiere, Marx y el marxismo en general estaría dentro del paradigma de la producción, en tanto que otros filósofos actuales —como Habermas y Apel— quedarían en el de la comunicación. Las críticas desde este paradigma las lleva a cabo Habermas, como es sabido, desde su libro *Conocimiento e interés*, y culminan, sobre todo, en su *Discurso de la modernidad*. Veamos, aunque sea brevemente, la naturaleza y el alcance de

estas críticas que apuntan directamente a Marx. Para fundarla, Habermas establece una dicotomía entre los dos niveles de que habla Marx: el de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción, o, traducido en términos habermasianos: entre la lógica de la acción instrumental y la lógica de la acción comunicativa, o también: entre la acción sobre el mundo de las cosas y la acción sobre los agentes de ella. Para Habermas, Marx sería ante todo el teórico del trabajo, de la producción, del culto a las fuerzas productivas, pero, entendido el trabajo como actividad instrumental y la producción —separada del sistema simbólico de normas— como producción por la producción. Ciertamente, Marx no puede ignorar —*El capital* es la prueba de lo que descubre en este terreno— que el proceso de trabajo bajo el capitalismo se rige por un principio de valorización que significa la producción por la producción. Pero Marx, aunque las distingue, no separa tajantemente las fuerzas productivas de las relaciones de producción, ya que es justamente un sistema de normas, sujeto al principio de valorización, al que regula el imperio de la productividad. Y justamente es Marx quien, ante las consecuencias que tiene para los trabajadores y la sociedad, considera necesario sustituir el principio de la valorización (creación de valores de cambio) por el de la satisfacción de las necesidades humanas (creación de valores de uso). Con lo cual la producción pierde su carácter puramente instrumental (o producción por la producción) y se convierte en producción para el hombre. Marx que, en definitiva, es un crítico de la producción capitalista, y, por tanto, de su carácter instrumental, productivista, no puede ser reducido a un teórico de la actividad instrumental y, menos aún, a un adorador del productivismo. Marx es el crítico de la producción que, en unas relaciones sociales dadas —capitalistas—, se pone al servicio de sí misma, y no de las necesidades propiamente humanas. Con lo que se ve claramente, por otra parte, que en Marx no puede darse la dicotomía entre fuerzas productivas y relaciones de producción que le atribuye Habermas. Por todas estas razones, no puede admitirse la tesis habermasiana de que el concepto de trabajo en Marx es el de *tecné*, o actividad instrumental, sino el de forma específica y fundamental de praxis con el significado antropológico que le da en los *Manuscritos* de 1844 y reafirma en su definición de *El capital*. No se

trata, pues, de una relación puramente instrumental, utilitaria, del hombre con la naturaleza, ya que supone necesariamente cierta relación entre los hombres (la que Habermas considera propia de la acción comunicativa, con sus esferas simbólicas, de intersubjetividad y lenguaje). Así, pues, con respecto a la crítica de Habermas a Marx por el productivismo que le atribuye, hay que subrayar que el productivismo está en la naturaleza misma de la producción capitalista, pero hay que subrayar que también se ha dado en las sociedades del “socialismo real”, ateniéndose a las exigencias del sistema en unas condiciones dadas, justificadas por cierta interpretación —objetivista y productivista— del pensamiento de Marx. Ahora bien, la naturaleza productivista que Marx critica en el capitalismo y que, con otras características y, por otras razones, se ha dado también en las sociedades seudosocialistas mencionadas, en modo alguno puede atribuirse —como hace Habermas— al crítico más agudo de la producción por la producción: Marx.

De acuerdo con sus últimos textos, en especial La filosofía de la praxis, elaborado para la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, en el pensamiento de Marx habría tesis vigentes y tesis caducas. La vigencia radicaría en la crítica del capitalismo; de la ideología como conciencia falsa; del reformismo; en su búsqueda de un proyecto de emancipación del hombre y como conocimiento. Ahora bien, los intentos de realización práctica —los de la socialdemocracia clásica, el llamado “socialismo real” y la lucha armada latinoamericana de los setentas— han fracasado hasta ahora. ¿Qué faltó para que estos proyectos fueran exitosos? ¿Cuáles son las lecciones que debemos extraer?

No es fácil responder, y sobre todo con brevedad, a cuestiones tan pertinentes. Pero, antes de intentar hacerlo, permítame distinguir entre el socialismo como meta, ideal o utopía, y el movimiento histórico que representan las luchas sociales de la clase obrera y sus partidos, dirigidas hacia esa meta, sin alcanzarla hasta ahora, incluso después de haber conquistado —en algunos casos— el poder. Pero, el reconocimiento de que el socialismo no se ha realizado todavía, no debe hacernos olvidar lo que los trabajadores han alcanzado

como resultado de sus luchas y enormes sacrificios, y no como graciosa donación de las clases dominantes. En definitiva, al movimiento obrero de orientación socialista se debe lo alcanzado, en el marco del capitalismo, en el mejoramiento de sus condiciones de vida. Dicho esto, pasemos a su pregunta crucial: ¿por qué han fracasado los intentos de alcanzar o realizar el socialismo? Usted se refiere acertadamente a tres que se han dado históricamente: el de la socialdemocracia; el del llamado “socialismo real” y el de la lucha armada latinoamericana. Detengámonos, aunque sea esquemáticamente, en cada uno de ellos. Una condición necesaria, aunque no suficiente, para construir la nueva sociedad es la de superar la barrera capitalista mediante un cambio radical de las relaciones de propiedad sobre los medios de producción. La socialdemocracia, aunque ha ocupado el poder en varios países europeos y en distintos periodos, ha mantenido siempre esas relaciones, con el objetivo de integrar gradualmente el socialismo en el capitalismo. Semejante integración jamás se cumplió, aunque se lograron importantes conquistas sociales, fruto en gran parte —como ya señalamos— de las luchas de los trabajadores. El reformismo socialdemócrata o el de los partidos socialistas —cuando no han sido simples gestores de los intereses del capitalismo— ha hecho del socialismo una utopía, en el sentido negativo de un objetivo o meta imposible de realizar, al mantener el pilar del sistema: sus relaciones de propiedad. Y la conclusión que saca de esto la socialdemocracia actual, siguiendo los pasos de la clásica, es que lo importante es el movimiento, pues el fin no es nada. En suma, lo que cuenta es lo que puede alcanzarse dentro del sistema; la meta —el socialismo— queda desechada. La socialdemocracia, pues, no ha realizado el socialismo, porque en definitiva, nunca se planteó verdaderamente realizarlo. La segunda experiencia histórica que conocemos, con respecto al proyecto socialista, es la de las sociedades del llamado “socialismo real”. A diferencia de la anterior, en esta experiencia histórica, no sólo se ocupó el poder, sino que se abolieron las relaciones capitalistas de producción, pero no se logró en una fase posterior construir el socialismo. Más exactamente, el intento de realizar el proyecto socialista, terminó en un fracaso. ¿Qué faltó para el éxito, es decir, para construir una nueva sociedad, verdaderamente socialista? No puedo extenderme ahora en la

respuesta. He procurado darla en mi ensayo “Después del derrumbe”, y a él me remitiré muy brevemente, pues hasta ahora sigo suscribiéndolo. A mi modo de ver, las causas no hay que buscarlas simplemente en errores, traiciones o deformaciones de los dirigentes, sino en un conjunto de circunstancias y condiciones que hacían imposible, desde su origen, la construcción del socialismo. Las condiciones que para ello tenía presente Marx (madurez económica, política y cultural, internacionalización del acceso al poder, participación consciente de la sociedad en esa construcción) no se daban en la atrasada Rusia zarista, aunque sí se dio —por una conjunción de circunstancias históricas— la posibilidad —que los bolcheviques realizaron— de conquistar el poder y destruir las relaciones sociales capitalistas. La falta de las condiciones necesarias, agravada por la ofensiva del capitalismo internacional —intervención militar y cerco económico—, determinaron que, desde el poder se intentaran crear las condiciones que en la realidad no se daban. Y así se construyó la base económica, imponiendo a los obreros y campesinos sacrificios inauditos y sin que la sociedad se incorporara consciente y voluntariamente a esa construcción. El régimen, que no podía contar con el consenso generalizado de la sociedad para llevar a cabo sus proyectos, tuvo que recurrir al terror que cada vez se fue generalizando más, al convertirse en una necesidad para asegurar el dominio de una nueva clase: la burocracia del Estado y del partido. El resultado del intento originario de realizar el proyecto socialista, no fue el socialismo, sino una sociedad atípica —ni capitalista ni socialista— o típica en las condiciones que se daban, caracterizada por la propiedad estatal sobre los medios de producción, planificación absoluta de la economía, y omnipotencia del Estado y del partido único en todos los aspectos de la vida económica, política y cultural, con exclusión de toda democracia y libertad. En suma, un nuevo sistema de dominación y explotación. Así, pues, lo que se derrumbó o fracasó como “socialismo real”, no fue propiamente el socialismo, sino un sistema que usurpó su nombre y acabó por ser su negación. Bien, amigo Vargas, lamento —parafraseando a Lunacharsky— no haber tenido tiempo para elaborar una respuesta más breve.

Pero, queda todavía lo relativo a la lucha armada en América Latina por el socialismo.

Es cierto; me referiré en términos generales a la lucha de los años setentas. Con respecto a ella, hay que registrar la falta no sólo de las condiciones necesarias —y que el más extremo voluntarismo no podía crearlas—, sino la falta también de las mediaciones indispensables entre el objetivo y su realización. No se trata, por tanto, de excluir por principio la lucha armada. Los pueblos han recurrido una y otra vez a ella —desde la Revolución francesa hasta las revoluciones mexicana y cubana— cuando estaba cerrada por completo la vía alternativa, pacífica. Pero la lucha armada se justifica cuando permite abrir esa vía y crear el espacio democrático en el que, dadas las condiciones necesarias, se pueda transitar al socialismo, con el apoyo de los más amplios sectores de la sociedad. Ciertamente, la lucha armada se da en América Latina contra feroces dictaduras militares y, con el enfrentamiento a ellas, debía abrir como objetivo inmediato un espacio democrático real. Ahora bien, la sustitución de ese objetivo por el del socialismo, falto además de las condiciones necesarias para su realización, limitaba el amplio consenso que la lucha por la democracia exigía. Por otra parte, al concentrarse la acción en un sector: la guerrilla, y la dirección en una vanguardia política —y, de hecho, militar— que supuestamente encarnaba la conciencia y la voluntad de las masas, se provocaba el aislamiento respecto de ellas, y se recortaba el amplio consenso que requiere la lucha por el socialismo. Así, pues, el intento de alcanzar el socialismo en varios países latinoamericanos, sin las condiciones políticas y sociales necesarias y bajo la dirección “foquista” o vanguardista de una minoría, aislada de la sociedad, sólo podía conducir —como condujo efectivamente— a un doloroso fracaso. Así, pues, no podemos dejar de reconocer que los intentos prácticos de realizar el socialismo a los que se refería en su pregunta se han frustrado. Pero hay que reconocer también que las condiciones de vida que lo hicieron necesario y deseable no han desaparecido y que hoy subsisten, como condiciones de miseria y explotación para dos tercios de la humanidad. Condiciones que el capitalismo lejos de superar, agrava más cada día. Ahora bien, si la voluntad de superarlas ha fracasado en los intentos

históricos que hemos tenido presente, de ello no cabe deducir —sin caer en un determinismo o fatalismo—, que las condiciones de su realización no se darán nunca. Ciertamente, los ideólogos más reaccionarios del capitalismo están interesados en difundir semejante profecía, y con ella diseminar el escepticismo, el desencanto y el cinismo para desmovilizar las conciencias en la lucha por un verdadero socialismo. La lección que podemos extraer de las experiencias pasadas para salir al paso de este “eclipse”, promovido o espontáneo, del proyecto socialista, es, en primer lugar, la de comprender cómo y cuándo no se debe intentar construir el socialismo. Diremos a este respecto que, en nuestros días, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), mayoritariamente indígena, después de levantarse en armas en Chiapas, ha sacado hasta ahora las debidas lecciones del fracaso de los movimientos guerrilleros latinoamericanos a los que antes nos hemos referido. Y las ha sacado: 1) al poner en primer plano como objetivo —dadas las condiciones reales del país y del estado de Chiapas— la libertad, la justicia social y la democracia, junto a otras reivindicaciones no menos necesarias e inmediatas; 2) al privilegiar la lucha política sobre la militar, y 3) al desechar las estrategias vanguardista y “foquista”, y recabar el consenso y el apoyo de la sociedad civil, a la que no sólo pide su participación activa y solidaria, sino también que se pronuncie sobre el propio futuro del EZLN. Pero, junto a la necesidad de comprender cómo y cuándo no intentar construir el socialismo, está también la necesidad de reivindicarlo, en tiempos difíciles para él, como proyecto necesario, deseable y posible, en condiciones dadas, aunque no inevitable; reivindicar, por tanto, la justeza y dignidad de esta causa, y, finalmente, desplegar toda nuestra inteligencia e imaginación para encontrar las vías o mediaciones indispensables para convertir la utopía en realidad. Ciertamente, ello requerirá no sólo el abandono de todo lo que, en el proyecto socialista y en sus intentos de realización, ha sido desmentido o invalidado por la realidad, sino también pensar e imaginar de nuevo el proyecto a la vez que los sujetos, lo medios, las vías, las formas organizativas y las acciones necesarias para su realización.

Se ha criticado también al marxismo por tener deficiencias en cuatro aspectos: la falta de una consideración adecuada de la democracia;

el sostener que la religión es el “opio del pueblo” cuando existen hoy intentos de que la religión no sea dicho opio, como la Teología de la Liberación; el sostener una concepción optimista y, por tanto, “moderna” del desarrollo histórico, cuando las crisis ecológicas que padecemos nos demuestran sus límites; el no considerar lo nacional y, finalmente, creer que la liberación femenina llegaría “después de la transformación económica social”. ¿Hasta qué punto son válidas estas críticas? y, si lo son, ¿cómo afectarían al marxismo en su concepción emancipatoria?

Las cuatro críticas que apunta son válidas, aunque habría que matizar en ellas lo que puede atribuirse no sólo a cierto marxismo, sino también a Marx. Es cierto que no ha habido la necesaria consideración de la democracia en el “marxismo-leninismo” que dominó en los países “socialistas” y en el movimiento comunista mundial, al convertir las críticas de Marx a las limitaciones de la democracia burguesa en negación teórica y práctica de toda forma de democracia. Cierto es también que la tesis marxiana de la religión como “opio del pueblo” resulta hoy unilateral si se toma en cuenta que hay movimientos religiosos —como hubo el de Münzer en el pasado— que, lejos de adormecer las conciencias, se integran en las luchas terrenas contra la explotación, la miseria y la opresión. Pero esto no anula la validez histórica y actual de la famosa y polémica tesis de Marx cuando se trata de ciertas Iglesias y en determinadas circunstancias. Pero, en verdad, la función emancipatoria, terrena, de la Teología de la Liberación, en América Latina, no permite generalizar la función opiómana que Marx atribuía a la religión. Por lo que se refiere a la concepción “optimista”, “moderna”, del desarrollo histórico, de raigambre ilustrada, en verdad hoy no puede compararse la confianza de Marx en un desarrollo lineal, progresivo y teleológico de la historia, aunque hay que reconocer que él mismo puso freno a esa confianza con su dilema de “socialismo o barbarie”, o al rectificar, en los últimos años de su vida, su propia concepción, al oponerse a una filosofía universal y transhistórica de la historia. Y, finalmente, la liberación nacional y femenina no pueden ser alcanzadas, como Marx y el marxismo han sostenido, al resolverse las contradicciones de clase. Por su carácter específico, los conflictos

nacionales y de género requieren que se abandone semejante reduccionismo de clase. Todas estas críticas y otras más que pudieran hacerse, no pueden dejar de afectar al proyecto originario —de Marx y de cierto marxismo— de emancipación. Y puede afectarle incluso profundamente, al exigir que la realización de dicho proyecto se ponga sobre nuevas bases; no —por ejemplo— sobre la base del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas —o contexto de la abundancia de bienes— como condición necesaria de una sociedad superior que distribuya los bienes conforme a las necesidades de cada individuo, ya que ese desarrollo entra en abierta contradicción —como hoy se advierte claramente— con el imperativo ecológico de no destruir la base natural de nuestra existencia. El proyecto marxiano de emancipación tiene que tener presente una nueva relación entre el hombre y la naturaleza, en la que ésta sea respetada y deje de ser, por ello, objeto ilimitado de dominación y explotación. Y, sin embargo, estas u otras críticas, lejos de anular el proyecto, lo enriquecen, lo hacen más viable y deseable, al ponerlo en relación con los problemas que plantea la realidad misma a los intentos de realizarlo, intentos que —no obstante el eclipse que pueda sufrir durante un tiempo imprevisible— no pueden dejar de darse mientras la realización de ese proyecto sea necesario y posible —aunque no inevitable— y se le considere valioso y deseable.