

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY*

MARX Y LOS MARXISMOS

UNA REFLEXIÓN PARA EL SIGLO XXI

KARL MARX ha sido, sin duda, uno de los faros intelectuales del siglo XX. Muchos trabajadores llegaron a entender, a través de la palabra de Marx, al menos una parte de sus sufrimientos cotidianos, aquella que tiene que ver con la vida social del asalariado. Muchos obreros, que apenas sabían leer, lo adoraron. En su nombre se han hecho casi todas las revoluciones político-sociales de nuestro siglo. En nombre de su doctrina se elevó también la barbarie del estalinismo. Y contra la doctrina que se creó en su nombre se han alzado casi todos los movimientos reaccionarios del siglo XX.

Prácticamente toda forma de poder que haya navegado durante estos cien años bajo la bandera del comunismo ha muerto ya. Sería presuntuoso anticipar lo que se dirá en el siglo XXI sobre esta parte de la historia del siglo XX. Pero una cosa parece segura: cuando se lea a Marx, se lo leerá como se lee a un clásico.

A veces se dice: los clásicos no envejecen. Pero eso es una imperinencia: los clásicos también envejecen. Aunque, ciertamente, de otra manera. Un clásico es un autor cuya obra, al cabo del tiempo, ha envejecido *bien* (incluso a pesar de sus devotos, de los templos levantados en su nombre o de los embalsamamientos académicos).

* Catedrático de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España.

Marx es un clásico. Un clásico interdisciplinario. Un clásico de la filosofía mundanizada, del periodismo fuerte, de la historiografía con ideas, de la sociología crítica, de la teoría política con punto de vista. Y, sobre todo, un clásico de la economía que no se concibe sólo como crematística. Contra lo que se dice a veces, no fue Marx quien exaltó el papel esencial de lo económico en el mundo moderno. Él tomó nota de lo que estaba ocurriendo bajo sus ojos en el capitalismo del siglo XIX. Fue él quien escribió que había que rebelarse contra las determinaciones de lo económico. Fue él quien llamó la atención de los contemporáneos sobre las alienaciones implicadas en la mercantilización de todo lo humano. Leen a Marx al revés quienes reducen sus obras a un determinismo económico. Como leyeron a Maquiavelo al revés quienes sólo vieron en su obra desprecio de la ética en favor de la razón de Estado.

Marx no cabe en ninguno de los cajones en que se ha dividido el saber universitario en este fin de siglo. Pero está siempre ahí, al fondo, como el clásico con el que hay que dialogar y discutir cada vez que se abre uno de estos cajones del saber clasificado: economía, sociología, historia, filosofía.

Cuando uno entra en la biblioteca de Marx, la imagen con la que sale es la de que allí vivió y trabajó un “hombre del Renacimiento”. Tal es la diversidad de temas y asuntos que le interesaron. Y eso que lo que él llamaba “la ciencia”, su investigación socioeconómica de las leyes o tendencias del desarrollo del capitalismo, la hizo, casi toda, en una biblioteca que no era la suya: la del Museo Británico.

Una obra que no cabe en los cajones clasificatorios de nuestros saberes es siempre una obra incómoda y problemática. Y, ante ella, hay dos actitudes tan típicas como socorridas. Una es la de los devotos. Consiste en proclamar que el Verdadero y Auténtico Saber es, contra las clasificaciones establecidas por la Academia, el de Nuestro Héroe. La otra actitud consiste en aferrarse a los cajones y despreciar el saber incómodo, como diciendo: “si alguien no ha sido filósofo profesional, ni economista matemático, ni sociólogo del ramo, ni historiador de archivos, ni neutral teorizador de lo político, es que no es nada, o casi nada”.

La primera actitud convierte al clásico en un santo, aunque sea un santo laico. La segunda actitud ningunea al clásico y recomienda a los jóvenes que no pierdan el tiempo leyéndolo (aunque luego estos acaben revisitándolo casi a escondidas).

Si el clásico tiene que ver, además, con la lucha de clases, y ha tomado partido en ella, la cosa se complica. Pues los hagiógrafos convertirán la Ciencia de Nuestro Héroe en Templo, y los académicos le imputarán la responsabilidad por toda villanía cometida en su nombre desde el día de su muerte. Por eso, y contra eso, Bertolt Brecht, que era de los que hacen pedagogía desde la Compañía Laica de la Soledad, pudo decir con razón: “Se ha escrito tanto sobre Marx que éste ha acabado siendo un desconocido”.

¿Y qué decir de un conocido tan desconocido sobre el que se ha dicho ya de todo y todo lo contrario? Pues, una vez más, que lo mejor es leerlo. Como si no fuera de los nuestros, como si no fuera de los vuestros. Como se lee a cualquier otro clásico cuyo amor el propio Marx compartió con otros que no compartían sus ideas: a Shakespeare, Diderot, Goethe, Lessing, Spinoza, Hegel. Tratándose de Marx, conviene precisar: leerlo, no “releerlo”, como se pretende tantas veces cuando se habla de los clásicos. Porque para releer de verdad a un clásico hay que partir de una cierta tradición en la lectura. Y, en el caso de Marx, aquí, entre nosotros y en España, no hay apenas tradición. Sólo hubo un bosquejo, el que produjo Manuel Sacristán, hace ahora treinta años. Y, en España, ese esbozo de tradición quedó truncado. Hablando de Marx, casi todo lo demás han sido lecturas fragmentarias e intermitentes, lecturas instrumentales, lecturas a la búsqueda de citas convenientes, lecturas traídas o llevadas de los pelos para acogotar con *ismos* a los otros, o para demostrar al prójimo, con otros *ismos*, que tiene que arrepentirse y ponerse de rodillas ante eso que ahora se llama pensamiento único. Esto que digo de España vale también, quizás, para América Latina.

Marx *sin ismos*, pues. Es preciso entender a Marx sin los *ismos* que se crearon en su nombre y contra su nombre.

I

Karl Marx fue un revolucionario que quiso pensar radicalmente, yendo a la raíz de las cosas. Fue un ilustrado crepuscular: un ilustrado opuesto a toda forma de despotismo, que siendo, como era, lector asiduo de Goethe y Lessing, nunca pudo soportar el dicho aquel de *todo para el pueblo pero sin el pueblo*. Karl Marx fue, de joven, un liberal que, con la edad, y viendo lo que pasaba a su alrededor (en la Alemania prusiana, en la Francia liberal y en Inglaterra, el hogar clásico del capitalismo), se propuso dar forma a la más importante de las herejías del liberalismo político del siglo XIX: el socialismo.

El joven de Tréveris se hizo socialista y deseó e intentó convencer a los trabajadores de que el mundo podía cambiar de base, de que el futuro sería socialista, porque en el mundo que le tocó vivir (el de las revoluciones europeas de 1848, el de la liberación de los siervos en Rusia, el de las luchas contra el esclavismo, el de la guerra franco-prusiana, el de la Comuna de París, el de la conversión de Estados Unidos de Norteamérica en potencia económica mundial) no había más remedio que ser ya –pensaba él– algo más que liberales.

Desde esa convicción, la idea central que Marx legó al siglo XX se puede expresar así: el crecimiento espontáneo, supuestamente “libre”, de las fuerzas del mercado capitalista desemboca en concentración de capitales; esta cae en el oligopolio y el monopolio; y este último acaba siendo

negación no sólo de la libertad de mercado, sino también de todas las otras libertades. Lo que se llama “mercado libre” lleva en su seno la serpiente de la contradicción: una nueva forma de barbarie. Rosa Luxemburgo tradujo plásticamente esta idea a disyuntiva: socialismo o barbarie.

Como Marx era muy racionalista, como aspiraba siempre a la coherencia lógica, y como se manifestaba casi siempre con apasionada contundencia, no es de extrañar que su obra esté llena de contradicciones y paradojas. Y como usaba mucho en sus escritos la metáfora aclaradora y abusaba de los ejemplos, tampoco es de extrañar que algunos de los ejemplos que puso para ilustrar sus ideas se hayan vengado de él, y que no pocas de sus metáforas se le hayan vuelto en contra. Así es el mundo de las ideas.

El propio Marx llegó a ver algunas de esas contradicciones. Él, que no pretendió construir una filosofía de la historia, y que así lo escribió en 1874, tuvo que ver cómo la forma y la contundencia que había dado a sus afirmaciones sobre la historia de los hombres hicieron que, ya en vida, fuera considerado por sus seguidores sobre todo como un filósofo de la historia. Él, que despreciaba todo dogmatismo, que tenía por máxima aquello de que *hay que dudar de todo*, y que presentaba la crítica precisamente como forma de hacer entrar en razón a los dogmáticos, todavía tuvo tiempo de ver cómo se construía un sistema filosófico para los que no tienen duda de nada y se exaltaba su método como llave maestra para abrir las puertas de la explicación de todo.

Este Marx (sin *ismos*) tiene algo de paradójica grandeza y de conflicto interior no asumido. Creyó que la razón de su vida era dar forma arquitectónica a la investigación científica de la sociedad, pero dedicó meses y meses a polemizar con otros sobre asuntos políticos que hoy nos parecen menores. Creyó que la historia avanza dialécticamente por su lado malo (e incluso por su peor lado), y tal vez acertó en general, pero no pudo o no supo prever que la verdad concreta, inmediata, de la razón fuera a ser otra forma de barbarie. ¿Acaso podemos, entre humanos, hablar de progreso tan en general?

Karl Marx amó tanto la razón ilustrada que se propuso, y propuso a los demás, un imposible: hacer del socialismo (o sea, de un movimiento, de un ideal) una ciencia. Hoy nos preguntamos si no hubiera sido mejor conservar para eso el viejo nombre de utopía, seguir llamando al socialismo como lo llamaban el propio Marx y sus amigos cuando eran jóvenes: *pasión razonada* o *razón apasionada*. Pero en un siglo tan positivista y tan cientificista como el que el Marx maduro inauguraba, tampoco podía resultar extraño identificar la ciencia con la esperanza de los que nada tenían. Hasta es posible que, por eso mismo, por esa identificación, los de abajo lo amaran luego tanto. Y es seguro que por eso casi todos los poderosos lo odiaron y aún lo odian (cuando no se quedan con su ciencia y rechazan su política).

Marx quería el comunismo, claro está, pero no lo quería crudo, nivelador de talentos, pobre en necesidades; aunque su tono, a veces profético como el del trueno, parecía negar el epicúreo que había en él. ¿Será el escándalo moral que produce la observación de las desigualdades sociales lo que hace proféticos a los epicúreos? Sea como fuere, Marx estableció sin pestañear que la violencia es la comadrona de la historia en tiempos de crisis; pero, al mismo tiempo, criticó sin contemplaciones la pena de muerte y otras violencias. Marx postuló que la libertad consiste en que el Estado deje de ser un órgano superpuesto a la sociedad para convertirse en un órgano subordinado a ella, aunque al mismo tiempo creyó necesaria la dictadura del proletariado para llegar al comunismo, a la sociedad de iguales.

Marx, el Marx que se leerá en el siglo XXI, nunca hubiera llegado a imaginar que un día, en un país lejano cuya lengua quiso aprender de viejo, sería objeto de culto cuasi-religioso en nombre del comunismo, o que en otro país, aún más distante y del que casi nada supo, se le compararía con *el sol rojo que calienta nuestros corazones*. Pero aquel tono con el que en algunas ocasiones trató de comunicar su ciencia a los de abajo tal vez implicaba eso. O tal vez no. Quizás el que esto haya ocurrido fue sólo la consecuencia de la traducción de su pensamiento a otras lenguas, a otras culturas. Toda traducción es traición. Y quien traduce para muchos traiciona más.

II

Marx *sin ismos*, digo. Pero ¿es eso posible? ¿Y no será eso desvirtuar la intención última de la obra de Marx? ¿Se puede separar a Marx de lo que han sido el marxismo y el comunismo modernos? ¿Acaso se puede escribir sobre Marx sin tener en cuenta lo que han sido los marxismos en este siglo? ¿No fue precisamente la intención de Marx fundar un *ismo*, ese movimiento al que llamamos comunismo? ¿Y no es precisamente esta intención, tan explícitamente declarada, lo que ha diferenciado a Marx de otros científicos sociales del siglo XIX?

Para contestar a esas preguntas hay que ir por partes. Marx fue *crítico del marxismo*. Así lo dejó escrito Maximilien Rubel (1974) en el título de una obra importante aunque no muy leída. Rubel tenía razón. Que Marx haya pretendido fundar una cosa llamada marxismo es más que dudoso. Marx tenía su ego, como todo hijo de vecino, pero no era Narciso. Es cierto, en cambio, que mientras Marx vivió había algunos que lo apreciaron tanto como para llamarse a sí mismos marxistas. Pero también es verdad que él mismo dijo aquello de “yo no soy marxista”.

Con el paso del tiempo y la correspondiente descontextualización, esta frase, tantas veces citada, ha ido perdiendo el significado que tuvo en boca de quien la pronunció. Escribir sobre Marx *sin ismos* es,

pues, para empezar, restaurar el sentido originario de aquel decir de Marx. Restaurar el sentido de una frase es como volver a dar a la pintura los colores que originalmente tuvo: leerla en su contexto. Cuando Marx le dijo a Engels, al parecer un par de veces entre 1880 y 1881, ya en su vejez, “yo no soy marxista”, estaba protestando contra la lectura y el aprovechamiento que por entonces hacían de su obra económica y política gentes como los “posibilistas” y guesdistas franceses, intelectuales y estudiantes del partido obrero alemán, y “amigos” rusos que interpretaban mecánicamente *El Capital*.

Por lo que se sabe de ese momento, a través de Engels, Marx dijo aquello riendo. Pero, más allá de la broma, queda pendiente un asunto serio: a Marx no le gustaba nada lo que empezaba a navegar entre sus contemporáneos próximos con el nombre de marxismo. Por supuesto, no podemos saber lo que hubiera pensado de otros recorridos posteriores. Pero lo que sabemos da pie a restaurar el cuadro de otra manera. No querría engañar a nadie: hacer de restaurador presenta algunos peligros, el principal de los cuales es que, a veces, uno se inventa colores demasiado vivos que tal vez no eran los de la paleta del pintor, sino los que aman nuestros ojos. Tratándose de texto escrito pasa algo parecido. Pero afrontar ese riesgo vale la pena. Y afrontarlo no tiene por qué implicar necesariamente declararse marxista. Esa es otra cuestión. No hay por qué entrar en ella aquí. De la seria broma del viejo Marx sólo pueden deducirse razonablemente dos cosas. Primera: que al decir “yo no soy marxista” el autor de la frase no pretendía descalificar a la totalidad de sus seguidores ni, menos aún, renunciar a sus ideas o a influir en otros. Y segunda: que para leer bien a Marx no hace falta ser marxista. Quien quiera serlo hoy tendrá que serlo, como pretendía el dramaturgo alemán Heine Müller, necesariamente por comparación con otras cosas. Y con sus propios argumentos.

III

Queda todavía la otra pregunta: ¿se puede escribir hoy en día sobre Marx sin entrar en el tema de su herencia política, es decir, haciendo caso omiso de lo que ha sido la historia del comunismo en el siglo XX? Mi contestación a esa pregunta es: no sólo se puede (pues, obviamente, hay quien lo hace), sino que se debe. Se debe distinguir entre lo que Marx hizo y dijo como comunista y lo que dijeron e hicieron otros, a lo largo del tiempo, en su nombre. Querría argumentar esto un poco.

La prostitución del nombre de *la cosa* de Marx, el comunismo moderno, no es ya responsabilidad de Marx. Mucha gente piensa que sí lo es, e ironiza ahora afirmando que Marx debería pedir perdón a los trabajadores. Yo pienso que no. Diré por qué. Las tradiciones, como las familias, crean vínculos muy fuertes entre las gentes que viven en ellas. La existencia de estos vínculos fuertes tiene casi siempre como consecuencia el olvido de

quién es cada cual en esa tradición: las gentes se quedan sólo con el apellido de la familia, que es lo que se transmite, y pierden el nombre propio. Esto ha ocurrido también en la historia del comunismo. Pero así como es injusto culpabilizar a los hijos que llevan un mismo apellido de delitos cometidos por sus padres, o viceversa, así también sería una injusticia histórica cargar al autor del *Manifiesto Comunista* con los errores y delitos de los que siguieron utilizando, con buena o mala voluntad, su apellido.

Seamos sensatos por una vez. A nadie se le ocurriría hoy en día echar sobre los hombros de Jesús de Nazaret la responsabilidad de los delitos cometidos a lo largo de la historia por todos aquellos que llevaron el apellido de cristianos, desde Torquemada al general Pinochet, pasando por el general Franco. Y, con toda seguridad, tildaríamos de sectario o insensato a quien pretendiera establecer una relación causal entre el Sermón de la Montaña y la Inquisición romana o española. No sé si en el siglo XVI alguien pensó que Jesús de Nazaret tenía que pedir perdón a los indios de América por las barbaridades que los cristianos europeos hicieron con ellos en el nombre de Cristo. Sólo conozco a uno que, con valentía, escribió algo parecido a esto. Pero ese alguien no dijo que el que tuviera que pedir perdón fuera Jesús de Nazaret; dijo que los que tenían que hacerse perdonar por sus crímenes eran los cristianos mandamases contemporáneos.

Y, para seguir con las comparaciones, añadiré que también hay algo que aprender de la restauración historiográfica reciente de la vida y los hechos de Jesús de Nazaret, a saber: que ha habido otros evangelios, además de los canónicos, y que el estudio de la documentación descubierta al respecto en los últimos tiempos (desde los evangelios gnósticos a algunos de los Manuscritos del Mar Muerto) muestra que tal vez esas otras historias de la historia sagrada estaban más cerca de la verdad que la Verdad canonizada. En esa odiosa comparación me he inspirado para leer a Marx a través de los ojos de tres autores que no fueron ni comunistas ortodoxos, ni marxistas canónicos, ni evangelistas: Korsch, Rubel y Sacristán. Hay varias cosas que diferencian la lectura de Marx que hicieron estos tres autores. Pero hay otras, sustanciales para mí, en las que coinciden: el rigor filológico, la atención a los contextos históricos y la total ausencia de beatería, no sólo en lo que respecta a Marx, sino también en lo que atañe a la historia del comunismo. También ellos hubieran podido decir (y, de hecho, lo dijeron a su manera) que no eran marxistas. Y, sin embargo, pocas lecturas de Marx seguirán siendo tan estimulantes como las que ellos realizaron.

IV

Recupero entonces la relación entre Marx y el comunismo moderno para señalar que no sólo me parece presuntuoso, sino también ma-

nifiestamente falso, deducir de la desaparición del comunismo *como Poder* la muerte de toda forma de comunismo. Concluir tal cosa ahora es un contrafáctico, es una afirmación contra los hechos: en el mundo sigue habiendo comunistas; personas, partidos y movimientos que se llaman así. Los hay en Europa y en América, en África y en Asia. Nuestros medios de comunicación, que han publicado numerosísimas reseñas de *El libro negro del comunismo*, apenas si se han fijado en ello, pero con motivo del 150 aniversario de la aparición del *Manifiesto Comunista*, ese mismo año, se reunieron en París 1.600 personas, llegadas de Asia y de África, de las dos Américas y de todos los rincones de Europa, que coincidían en esto: la idea de comunismo sigue viva en el mundo. Tampoco es habitual ahora tener en cuenta la opinión de historiadores, filósofos y literatos que, como el ruso Alexander Zinoviev o el italiano Giorgio Galli, hacen hoy la defensa del comunismo, *del otro comunismo*, sin ser comunistas y después de haber cantado en décadas pasadas verdades como las del lucero del alba, que les valieron la acusación de anticomunistas. Son los otros ex, de los que casi nunca se habla, aquellos que fueron comunistas porque atendieron, contra la corriente, a las otras verdades.

Antes de ofrecerse como fiscal para la práctica, tan socorrida, de los juicios sumarísimos en los que, por simplificación, se mete en un mismo saco a las víctimas con los victimarios, conviene ponerse la mano en el corazón y preguntarse, sin prejuicios, por qué, como decía el título de una película irónica, hay personas que no se avergüenzan de haber tenido padres comunistas; por qué, a pesar de todo, sigue habiendo comunistas en un mundo como el nuestro.

Si sigue habiendo comunistas en este mundo, es porque el comunismo de los siglos XIX y XX, el de los tatarabuelos, bisabuelos, abuelos y padres de los jóvenes de hoy, no ha sido sólo poder y despotismo. Ha sido también ideario y movimiento de liberación de los anónimos por antonomasia. Hay un *Libro blanco del comunismo* que se está por reescribir. Muchas de las páginas de ese libro, hoy casi desconocido para los más jóvenes, las bosquejaron personas anónimas que dieron lo mejor de sus vidas en la lucha por la libertad en países en los que no había libertad; en la lucha por la universalización del sufragio en países en los que el sufragio era limitado; en la lucha en favor de la democracia en países donde no había democracia; en la lucha en favor de los derechos sociales de la mayoría allí donde los derechos sociales eran ignorados u otorgados sólo a una minoría. Muchas de esas personas anónimas, en España y en Grecia, en Italia y en Francia, en Inglaterra y en Portugal, y en tantas otras partes del mundo, no tuvieron nunca ningún poder, ni tuvieron nada que ver con el estalinismo, ni oprimieron despóticamente a otros semejantes, ni justificaron la razón de Estado, ni se mancharon las manos con la apropiación privada del dinero público.

Al decir que el *Libro blanco del comunismo* está por ser reescrito, no estoy proponiendo la restauración de una vieja leyenda para arrinconar o hacer olvidar otras verdades amargas contenidas en los Libros Negros. No es eso. Ni siquiera estoy hablando de inocencia. Como sugirió Brecht (1998) en un poema célebre, tampoco lo mejor del comunismo del siglo XX, el de aquellos que hubieran querido ser amistosos con el prójimo, pudo, en aquellas circunstancias, ser amable. La historia del comunismo del siglo XX tiene que ser vista como lo que es, como una tragedia. El siglo XX ha aprendido demasiado sobre el fruto del árbol del Bien y del Mal como para que uno se atreva ahora a emplear la palabra “inocencia” sin más. Hablo, pues, de justicia. Y la justicia, como enseñó Walter Benjamin (1973), es también cosa de la historiografía.

V

¿Qué historiografía se puede proponer a los más jóvenes? ¿Cómo enlazar la biografía intelectual de Karl Marx con las insoslayables preocupaciones del presente? Estas son preguntas que se pueden tomar como un reto intelectual hoy en día. No creo que haya una respuesta única a estas preguntas. Hay varias, y puede que sean complementarias. Una respuesta posible nace del asombro de la conciencia histórica ante la escasa atención que se presta a Marx en un mundo bárbaro como el nuestro. Los viejos tiempos de Marx no volverán, desde luego. Pero podrían volver al menos algunas de sus ideas para ayudarnos a salir del asombro.

Para los nuevos esclavos de la época de la economía global (que, según dice el profesor de Surrey, Kevin Bales, andarán rondando los 30 millones), para los nuevos siervos del siglo XXI (que, según los informes de varias organizaciones internacionales son más de 300 millones), para tantos y tantos inmigrantes *sin papeles* a los que el capitalismo explota diariamente sin considerarlos ciudadanos, para los proletarios que están obligados a ver el mundo desde abajo (un tercio de la humanidad), y para unos cuantos cientos de miles de personas sensibles que han decidido mirar el mundo con los ojos de estos otros (y sufrirlo con ellos), el viejo Marx todavía tiene algunas cosas que decir. Incluso después de que su busto cayera de los pedestales que para su culto construyeron los adoradores de otros tiempos.

¿Qué cosas son esas? ¿Qué puede quedar vigente en la obra del viejo Marx después de que renegaran de él hasta aquellos que habían construido estados en su nombre y de que llegara la nueva era de las banderas y las religiones globalizadas?

Aunque Marx sea ya un clásico del pensamiento socioeconómico y del pensamiento político, todavía no es posible contestar a estas preguntas al gusto de todos, como las contestaríamos, tal vez, en el caso de algún otro clásico de los que caben en el canon. Y no es posible porque

Marx fue un clásico con un punto de vista muy explícito en una de las cosas que más dividen a los mortales: la valoración de las luchas entre las clases sociales.

Esto obliga a una restricción cuando se quiere hablar de lo que todavía hay de vigente en Marx. Y la restricción es gruesa. Hablaremos de vigencia sólo para los asombrados, para los que siguen viendo el mundo desde abajo, con los ojos de los desgraciados, de los esclavos, de los proletarios, de los humillados y ofendidos de la tierra. No hace falta ser marxista para tener esa mirada, por supuesto, pero sí hace falta algo de lo que no andamos muy sobrados últimamente: compasión para con las víctimas de la globalización neoliberal (que es a la vez, como se está viendo, capitalista, precapitalista y posmoderna). Y otra cosa: hace falta fijarse cómo viven y cómo se las explota, independientemente de que hayan nacido en países de cultura islámica, cristiana, budista o confuciana.

Para ellas, Marx sigue tan vigente como Shakespeare para los amantes de la literatura. Y tienen sus razones. Voy a dar algunas de las razones que podrían aducir estos seres anónimos, que sólo aparecen en los *media* debajo de las estadísticas y en las páginas de sucesos, si dejaran de creer en el viejo cuento de las religiones institucionalizadas, los dioses salvadores, los tribunos que nunca van a las guerras y las banderas bordadas para que mueran bajo ellas los pobres de la tierra.

Marx dijo (en el volumen primero de *El Capital* y en otros lugares) que, aunque el capitalismo ha creado por primera vez en la historia la base técnica para la liberación de la humanidad, sin embargo, justamente por su lógica interna, este sistema amenaza con transformar las fuerzas de producción en fuerzas de destrucción. La amenaza se ha hecho realidad. Y ahí seguimos.

Marx dijo (en el volumen primero de *El Capital* y en otros lugares) que todo progreso de la agricultura capitalista es un “progreso” no sólo en el arte de depredar al trabajador, sino también, y al mismo tiempo, en el arte de depredar el suelo; y que todo progreso en el aumento de la fecundidad de la tierra para un plazo determinado es, al mismo tiempo, un “progreso” en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad. Ahora, gracias a la ecología y al ecologismo, sabemos más de esa ambivalencia. Pero los millones de campesinos proletarizados que sufren por ella en América Latina, en Asia y en África han aumentado.

Marx dijo (en el *Manifiesto Comunista* y en otros lugares) que la causa principal de la amenaza que transforma las fuerzas productivas en fuerzas destructivas, y mina así las fuentes de toda riqueza, es la lógica del beneficio privado, la tendencia de la cultura burguesa a valorarlo todo en dinero, el vivir en las “gélidas aguas del cálculo egoísta”. Millones de seres humanos, en África, Asia y América, experimentan hoy que esas aguas son peores, en todos los sentidos (no sólo el metafórico), que

las que fueron navegadas hace años. Lo confirman los informes anuales de la ONU y de varias organizaciones internacionales independientes.

Marx dijo (en un célebre discurso a los obreros londinenses) que el carácter ambivalente del progreso tecnocientífico se acentúa de tal manera bajo el capitalismo que obnubila las conciencias de los hombres, aliena al trabajador en primera instancia y a gran parte de la especie humana por derivación; y que en este sistema “el dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia” (Marx, 1856). Lo dijo con pesar, porque él era un amante de la ciencia y la técnica. Pero, visto lo visto en el siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI, también en esto acertó.

Marx dijo (en los *Grundrisse* y en otros lugares) que la obnubilación de la conciencia y la extensión de las alienaciones producen la cristalización repetitiva de las formas ideológicas de la cultura, en particular de dos de sus formas: la legitimación positivista de lo existente y la añoranza romántica y religiosa. Hojeo los periódicos de ese inicio de siglo y me veo, y veo a los pobres desgraciados del mundo, ahí mismo, en la misma noria, entre esas dos formas de obnubilación de la conciencia: jaleando por millones a Papas o a Emires que condenan los anti-conceptivos en la época del SIDA, matándose en nombre de dioses que dejaron de existir después de Auschwitz, y consumiendo por millones la última inutilidad innecesaria mientras otros muchos más millones se mueren de hambre.

Marx dijo (ya de joven, pero también de viejo) que para acabar con esa noria exasperante de las formas repetitivas de la cultura burguesa hacían falta una revolución y otra cultura. No dijo esto por amor a la violencia en sí, ni por desprecio de la alta cultura burguesa, sino sencillamente con la convicción de que los de arriba no cederán graciosamente los privilegios alcanzados, y con la convicción de que los de abajo también tienen derecho a la cultura. Han pasado 150 años. Inútilmente se ha intentado por varias vías que los de arriba cedieran sus privilegios, pero todos esos intentos han fracasado. Y cuando los de abajo han hecho realidad su derecho a la cultura, los de arriba han empezado a llamar cultura a otra cosa. De esa constatación nace el fundamento de la revolución.

Como Marx sólo conoció los comienzos de la globalización, y como era, además, una pizca eurocéntrico, cuando hablaba de revolución pensaba en Europa. Y cuando hablaba de cultura pensaba en la proletarianización de la cultura ilustrada. Ahora, en el siglo XXI, para hablar con propiedad, habría que hablar de la necesidad de una revolución mundial. Y para hablar de cultura, habría que valorar lo que ha habido de bueno en las culturas de los “pueblos sin historia”. Como de momento no se puede hablar en serio de esto, porque quienes

podrían hacerlo no tienen ni siquiera las proteínas necesarias para ello, las gentes, en general, vuelven sus ojos nuevamente hacia las religiones. Lo que no se dice es que las religiones siguen siendo, como cuando vivía Marx, “el suspiro de la criatura abrumada”, “el sentimiento de un mundo sin corazón”, “el espíritu de los tiempos sin espíritu”.

A esa mirada sobre el mundo desde abajo la llamó Marx “materialismo histórico”.

No hay duda de que, desde entonces, se han producido otras miradas, tal vez más finamente expresadas. La pregunta que deberíamos hacernos, al menos los que estamos asombrados por lo que vemos ahora, es esta: ¿hemos producido algo que dé más esperanza a los que no tienen nada o, en el asombro, vamos a acabar aceptando este *rosario de la aurora de la razón laica* al que nos convocan los neoconservadores del Imperio, y a pasarnos todos a las religiones “no-fundamentalistas” mientras el mundo se hunde en la nueva barbarie?

VI

Otra forma posible de practicar el marxismo hoy, con Marx pero “más allá de Marx”, es prolongar el proyecto historicista y crítico de Antonio Gramsci. Como ha recordado Valentino Gerratana, que ha sido su mejor conocedor, Gramsci escribió una vez en los *Cuadernos de la cárcel* que el socialismo es *la principal herejía del liberalismo*. Yo creo que, ya en la época de Marx, un socialista, un comunista o un libertario tenían que ser “algo más que liberales”. Esta era una opinión generalmente compartida en el movimiento obrero desde 1848. Y completamente consolidada después de 1871, como consecuencia de la “barbarie liberal” contra la Comuna de París y los comuneros de toda Europa. Tanto es así que, en ese contexto, incluso los liberales serios, como J. S. Mill, dudan y dan un tinte socialista a su liberalismo.

Ahora bien, ser “algo más que liberales” puede querer decir, en este contexto, dos cosas distintas: anti-liberales o libertarios. El movimiento socialista inspirado por Marx ha oscilado entre esas dos cosas y, en Marx mismo, está presente esa oscilación. Cuando se sabe quiénes eran los “liberales” objeto del sarcasmo de Marx (en particular el “liberalismo” alemán o los ideólogos del librecambismo), se comprende bien el paso del “algo más que liberales” al “anti-liberales”. Pero comprender no es aquí justificar.

Pienso que el diálogo con la tradición liberal (con J. S. Mill para empezar) es beneficioso hoy en día para los socialistas. Precisamente porque ese diálogo puede servir para acentuar la vertiente libertaria del socialismo, que, en mi opinión, es la sana. Pero, además, ese diálogo puede servir para aclarar el tremendo equívoco presente en la aceptación de que el llamado “neoliberalismo” actual es el heredero de la tra-

dición liberal. Esta aceptación (por activa o por pasiva) me parece un error catastrófico derivado de la ignorancia. La herencia del liberalismo histórico no hay que buscarla en los que hoy se llaman neoliberales; en la cultura hispánica, está en Bergamín, en Marichal y en sus herederos libertarios. Desde la tradición socialista, se puede hacer un ejercicio que, sin duda, resultará divertido a los amantes de la historia de las ideas: leer a Piero Gobetti o el *Socialismo liberal* de Carlo Roselli, que fue una obra despreciada por “liberal” en los años treinta, y compararlos con la mayoría de los programas “socialistas” de ahora. Se verá, en esa comparación, cómo el liberalismo histórico que se abrió al socialismo estaba mucho más a la izquierda, por así decirlo, que el socialismo que ahora se abre al “neoliberalismo”, que las “terceras vías” y toda esa palabrería sin concepto.

Este diálogo puede servir para cerrar, de paso, la fractura histórica entre la tradición marxista y la tradición anarquista o libertaria que, en mi opinión, ya no tiene razón de ser. Tanto si pensamos en el debate histórico sobre la mejor forma de organización de los de abajo para su liberación (o sea, sobre si esta ha de ser predominantemente política o predominantemente socio-sindical), como si pensamos en la controversia sobre centralismo democrático y confederación, o en el debate entre espontaneidad voluntarista y dirección consciente (que llega desde fuera de las clases trabajadoras), o en el debate acerca de la extinción o abolición del Estado, o en la controversia entre Marx y Bakunin sobre la forma de entender la historia y la naturaleza humana (que es lo que está por debajo de la controversia sobre acracia o dominación de clase), en todos los casos la conclusión a la que me parece que hay que llegar es la misma: hace mucho tiempo que las posiciones sobre estos temas se han hecho transversales y no corresponden ya propiamente a posiciones exclusivas de organizaciones marxistas y organizaciones anarquistas.

Allí donde los viejos debates siguen estando en primer plano, no hay apenas realidad social con la que enlazar. Y allí donde hay realidad social con una intención transformadora (en algunos de los movimientos sociales críticos y alternativos del mundo actual), lo que fue el ideario marxista y lo que fue el ideario anarquista (o libertario) se han ido fundiendo, o casi. Por eso, en líneas generales, hace ya varias décadas que ni los medios de comunicación ni lo que se suele llamar “opinión pública” distinguen con claridad entre ideas y acciones anarquistas e ideas y acciones marxistas. Más bien las confunden; confunden constantemente marxismo y anarquismo. Esto que digo era ya muy patente en los años setenta del siglo pasado, durante el ciclo en que concluyen las movilizaciones de 1968.

Casi todas las cosas interesantes para un punto de vista revolucionario que tomaron cuerpo en torno a 1968, tanto en Europa como en Estados Unidos de Norteamérica, son el resultado de la integración de

ideas marxistas y anarquistas; esta integración o complementación se produjo a partir de la reconsideración crítica, entonces en curso, de las ortodoxias tradicionales correspondientes. Esta reconsideración crítica afectó no sólo a la versión estalinista y post-estalinista del comunismo marxista, sino también a algunas de las ideas-fuerza del propio Marx (por ejemplo, la noción de “fuerzas productivas”) y de Bakunin (por ejemplo, la idea de “acción directa”).

La cuestión se hace aún más patente cuando se intenta pensar en una política cultural alternativa para el presente, que es lo que algunos están haciendo ya en el seno del actual *movimiento de movimientos* o movimiento *alterglobalizador*. Pues tal política debería tener una agenda propia, autónoma, no determinada por la imposición de las modas culturales ni por el politicismo electoralista de los partidos políticos. Y, para esa tarea, importa poco el hecho de que, al empezarla, unos hablen de conquista de la hegemonía cultural, y otros de aspiración a la cultura libertaria omnicomprendensiva. Lo que de verdad importa es ponerse de acuerdo sobre qué puede ser ahora una cultura alternativa de los que están socialmente en peor situación, una cultura autónoma que dé respuesta al modelo llamado “neoliberal” y a lo que se denomina habitualmente “pensamiento único”. Por desgracia, la tradición politicista de unos y la tradición activista de otros no dejan mucho tiempo, todavía, ni siquiera para pensar en lo que debería ser la agenda de una cultura ateneísta alternativa. Se dedica mucho más tiempo a la crítica, por lo demás fácil, del consumismo y los programas televisivos más vistos. Habría que preguntarse, en cambio, cómo se sale en nuestras sociedades del “malestar cultural”, y cómo se construye una nueva cultura de la solidaridad internacionalista; qué redes de comunicación (más o menos subterráneas o minoritarias) existen ya, y qué redes habría que crear para un uso alternativo de los medios de comunicación existentes.

Para eso, seguramente, se necesitan “grupos de afinidad” distintos de los existentes. Estos, en la mayoría de los casos, han sido inducidos por la cultura dominante: bien por razones técnicas (cuando la afinidad queda reducida al uso de tales o cuales tecnologías de la información y la comunicación en constante expansión), bien por motivaciones estrechamente políticas (derivadas, además, de la agenda electoral de los partidos políticos mayoritarios). Los “grupos de afinidad” que más falta hacen ahora tendrían que arrancar justamente de la experiencia libertaria, la cual pone el acento, no en lo político, ni en el uso de tal o cual técnica, ni en la limitación de las actividades a un solo asunto, sino en lo social y lo cultural (en un sentido amplio); y que, de paso, entiende el pluralismo como pluralidad de ideas, como método para facilitar la inventiva y garantizar la descentralización desde abajo, no como permanente cristalización de la superposición de corrientes.

VII

La conciencia histórica es, sin duda, una vía insoslayable para volver a enlazar con Marx. Pero, como he dicho antes, no es la única. Ni siquiera es seguro que sea suficiente para entablar el diálogo intergeneracional que hoy se necesita. La tradición se ha roto; y, cuando una tradición se rompe, no basta con recuperar los conceptos que un día sirvieron para fundarla: hay que encontrar nuevas formas de expresión, nuevos lenguajes para la comunicación de las ideas. Por eso la mejor manera de entender a Marx desde las preocupaciones de este comienzo de siglo, sobre todo si se quiere atender a las preocupaciones de los más jóvenes, tal vez no pueda ser ya la sencilla reproducción de un gran relato lineal que siga cronológicamente los momentos clave de la historia de Europa y del mundo en el siglo XX, como en una novela de Balzac o de Tolstoi.

Durante mucho tiempo esa fue, efectivamente, la forma, vamos a decirlo así, “natural” de comprensión de las cosas; una forma que cuadraba bien con la importancia colectivamente concedida a las tradiciones culturales y, sobre todo, a la transmisión de las ideas básicas de generación en generación. Pero seguramente ya no es la forma adecuada. A esto se refería Pier Paolo Pasolini (1975) cuando escribió aquello de que por burguesía no hay que entender sólo una clase social, sino una *enfermedad propiamente dicha*; una enfermedad que es, además, muy contagiosa.

El gran relato lineal no es ya, desde luego, lo habitual en el ámbito de la narrativa. Y es dudoso que pueda seguir siéndolo en el campo de la historiografía, cuando la cultura de las imágenes fragmentadas que ofrecen el cine, la televisión y el video ha calado tan hondamente en nuestras sociedades. El posmodernismo es la etapa superior del capitalismo, y, como escribió John Berger con toda la razón, “el papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir” (Berger, 1992: 362). Así ha sido. Y así es.

Y si así ha sido y así es, entonces, a quienes se han formado ya en la cultura de las imágenes fragmentadas hay que hacerles una propuesta distinta del gran relato cronológico, para que se interesen por lo que Marx fue e hizo; una propuesta que restaure, mediante imágenes fragmentarias también, la persistencia de la centralidad de la lucha de clases en nuestra época entre los claroscuros de la tragedia del siglo XX.

Imaginemos una cinta *sin fin* que proyecta ininterrumpidamente imágenes sobre una pantalla. En el momento en que llegamos a la proyección, una voz en *off* lee las palabras del epílogo histórico a *Puerca tierra*, de John Berger (1992). Son palabras que hablan de tradición, supervivencia y resistencia, del lento paso desde el mundo rural al mundo de la industria, de la destrucción de culturas por el industrialismo y de la

resistencia social a esa destrucción. Estas palabras introducen la imagen de la tumba de los Marx en el cementerio londinense, presidida por la gran cabeza de Karl, según una secuencia de la película de Mike Leigh, *Grandes ambiciones*, en la que el protagonista explica, en la Inglaterra thatcheriana, “cuando los obreros se apuñalan a sí mismos por la espalda”, por qué fue “grande” aquella cabeza. La secuencia acaba con un plano que va de los ojos del protagonista a lo alto del busto marmóreo de Marx, mientras la protagonista, a quien va dirigida la explicación, se interesa por las siemprevivas del cementerio (“y tuvimos que mirar la naturaleza con impaciencia”, dice Brecha a los por nacer; “en casa siempre tengo siemprevivas”, dice la protagonista de la película de Leigh).

La explicación de la grandeza de Marx por el protagonista de *Grandes ambiciones* enlaza bien con la reflexión de Berger, y permite pasar directamente a la secuencia final de *La tierra de la gran promesa*, de A. Wajda, la de la huelga de los trabajadores textiles en Lodz, que sintetiza en toda su crudeza las contradicciones del tránsito sociocultural del mundo rural al mundo de la industria en la época del primer capitalismo salvaje. Entre el Lodz de Wajda y el Londres de Leigh hay cien años de salvajismo capitalista. Vuelve la imagen de Marx en el cementerio londinense. Pero en la cinta *sin fin* hemos montado, sin solución de continuidad, otra imagen: la que inicia la larga secuencia de *La mirada de Ulises* de Angelopoulos con el traslado de una gigantesca estatua de Lenin en barcaza por el Danubio.

Es esta una de las secuencias más interesantes del cine europeo de la última década, por lo que dice y por lo que sugiere. Presenciamos, efectivamente, el final de un mundo, una historia que se acaba: el símbolo del gran mito del siglo XX navega ahora de Este a Oeste por el Danubio para ser vendido por los restos de la nomenklatura a los coleccionistas del capitalismo vencedor en la “tercera guerra mundial”. Es una secuencia lenta y larga, de final incierto, que se queda para siempre en la retina de quien la contempla. La cortamos, de momento, para introducir otra. Estamos viendo ahora la secuencia clave de *Underground* de Emir Kusturica: la restauración del viejo mito platónico de la caverna como parábola de lo que un día se llamó “socialismo real”. El intelectual burócrata ha conseguido hacer creer al héroe de la resistencia antinazi, en el subterráneo, que la vida sigue igual, que la resistencia antinazi continúa, y maneja los hilos de la historia como en un gran guiñol mientras un personaje secundario, pero esencial, repite, entre charangas y esperpentos, una sola palabra: “la catástrofe”.

Ninguna otra imagen ha explicado mejor y con más verdad que esta de Kusturica el origen de la catástrofe del “socialismo real”. Hay muchas cosas importantes en esta película en la que los simples sólo ven ideología pro-serbia. Pero fragmentamos *Underground* para volver a *La mirada de Ulises*, ahora con otra verdad a cuestas, la del pecado original

del “socialismo real”. La barcaza sigue deslizándose por el Danubio con la gigantesca estatua de Lenin también fragmentada. Lo hace lentamente, muy lentamente. Desde la orilla del gran río las gentes la acompañan, expectantes unos, en actitud de respeto religioso otros, seguramente asombrados los más. Da tiempo a pensar: el mundo de la gran política ha cambiado; una época termina; pero no es el final de la historia: las viejas costumbres persisten en el corazón de Europa. Tal vez no todo era caverna en aquel mundo. Cae la noche y la gran barcaza con su estatua de Lenin montada para ser vendida enfila la bocana del puerto fluvial. Cortamos la secuencia al caer la noche. Donde antes estaba el Danubio, está ahora el Adriático, hay ahora otro barco, el Partizani: es la secuencia final de *Lamerica* de Gianni Amelio con la imagen, impresionante, del barco atestado de albaneses pobres que huyen hacia Italia mientras el capitalismo vuelve, gozoso, a sus negocios, y nuestro protagonista ha conocido un nuevo corazón de las tinieblas. Premonición de lo que no había de ser el hegeliano Final de la Historia, sino el comienzo de otra historia, por lo demás muy parecida a las otras historias de la Historia.

Cinta *sin fin*. Otra vez las palabras de Berger, la cabeza de Marx en el cementerio londinense, la gran estatua de Lenin navegando, lenta, muy lentamente, por el Danubio. ¿Llega realmente a su destino? Puede haber pensamiento en la fragmentación: la explicación de Leigh en *Grandes ambiciones* se repite: “Era un gigante. Lo que [Marx] hizo fue poner por escrito la verdad”. El pueblo estaba siendo explotado. Sin él no habría habido sindicatos, ni estado del bienestar, ni industrias nacionalizadas”. Lo dice un trabajador inglés de hoy que, además (y eso importa), no quiere rollos ideológicos ni ama los sermones. Y tampoco es la suya la última palabra. La cinta sigue. Cinta *sin fin*.

En esa cinta está Marx. Ha habido muchas cosas en el mundo que no cupieron en la cabeza de Marx. Cosas que no tienen que ver con la lucha de clases. Cierto. Pero de la misma manera que nunca se entenderá lo que hay en el Museo del Prado sin la restauración historiográfica de la cultura cristiana, tampoco se entenderá el gran cine de nuestra época, el cine que habla de los grandes problemas de los hombres anónimos, sin haber leído a Marx. *Sin ismos*, por supuesto.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter 1973 “Tesis sobre el concepto de historia” en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus).
- Berger, John 1992 *Puerca tierra* (Madrid: Alfaguara).
- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

- Brecht, Bertolt 1980 *Diarios y notas autobiográficas* (Barcelona: Crítica).
- Brecht, Bertolt 1998 *Más de cien poemas* (Madrid: Hiperión).
- Cohen, Gerald A. 1986 *La teoría de la historia en Marx. Una defensa* (Madrid: Siglo XXI).
- Enzensberger, Hans Magnus 1974 *Conversaciones con Marx y Engels* (Barcelona: Anagrama).
- Fernández Buey, Francisco 1993 *Discursos para insumisos discretos* (Madrid: Ediciones Libertarias).
- Fernández Buey, Francisco 2004 *Marx (sin ismos)* (Barcelona: El Viejo Topo).
- Gobetti, Piero 2001 *La rivoluzione liberale* (Torino: Einaudi).
- Gramsci, Antonio 1977 *Quaderni del carcere* (Torino: Istituto Gramsci/Valentino Gerratana/Eunadi).
- Korsch, Karl 1981 *Karl Marx* (Barcelona: Ariel).
- Marx, Karl 1856 Discurso pronunciado el 14 de abril y publicado en el *People's Paper* del 19 de abril de 1856. En <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/56-peopl.htm>
- Marx, Karl 1976-1980 *El Capital* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 40, 41 y 42.
- Marx, Karl 1977 *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política [1857-1858]* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 21 y 22.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1973 *Manifiesto Comunista y otros escritos de 1847-1848* (Barcelona: Grijalbo) OME N° 9.
- Moraes, Dênis de (ed.) 2004 *Combates e utopias. Os intelectuais num mundo em crise* (Rio de Janeiro/São Paulo: Record).
- Pasolini, Pier Paolo 1975 *El caos. Contra el terror* (Barcelona: Crítica).
- Roselli, Carlo 1977 *Socialismo liberal* (México: Editores Mexicanos Unidos).
- Rubel, Maximilien 1974 *Marx critique du marxisme* (Paris: Payot).
- Sacristán, Manuel 1983 *Sobre Marx y marxismo* (Barcelona: Icaria).
- Shanin, Theodor 1990 *El Marx tardío y la vía rusa* (Madrid: Editorial Revolución).
- Zinoviev, Alexander Alexandrovich 1999 *La caída del imperio del mal* (Barcelona: Ediciones Bellaterra).