
Escritos Sin
Permiso

ANTONI DOMÈNECH



Antoni Domènech

(1952-2017)

Sin Permiso ha editado 8 libros en PDF de libre circulación electrónica desde mediados de 2012. Los temas han sido Grecia, Egipto, un libro de Ernest Mandel y 5 sobre la Renta Básica incondicional. Este noveno que ahora presentamos tiene un significado especial para nosotros porque está dedicado al que fue editor general desde la creación de la revista, ahora hace casi 13 años, hasta su muerte: Antoni Domènech.

Toni firmó en solitario o con otros autores y autoras 132 artículos o entrevistas en la versión electrónica de la revista. Una parte no muy extensa son artículos académicos si bien debían tener una conexión con la política para ser publicados en Sin Permiso, firmados algunos con María Julia Bertomeu, que fue su compañera los últimos 17 años y componente también del comité de redacción; otra buena parte de este centenar largo de artículos son de coyuntura política escritos en su gran mayoría con los otros editores, normalmente con Gustavo Buster y Daniel Raventós. Y otra gran proporción se trata de entrevistas y artículos firmados en solitario.

Los criterios por orden de preferencia a la hora de seleccionar los textos del libro que ofrecemos a continuación han sido:

- 1) Artículos o entrevistas que firmaba solamente Antoni Domènech. Este grupo conforma la gran mayoría de este libro.
- 2) Algún escrito que firmó con otra u otras personas.
- 3) Solamente hemos incluido una nota editorial, de las muchas que firmó, por tratarse precisamente de su último escrito publicado en Sin Permiso, muy pocos días antes de su muerte.

4) Finalmente, también reproducimos los obituarios que hemos publicado en Sin Permiso.

Toni dio una especial importancia a la puesta en marcha de esta revista. Con este propósito realizó, entre otras actividades junto a otros miembros del comité de redacción, viajes a distintos lugares de América Latina, de Europa y del Reino de España para contactar con personas que pudieran estar motivadas para la creación de Sin Permiso. La gestación fue larga. Escribimos en la Presentación de las intenciones de Sin Permiso:

“Para los promotores de Sin Permiso la república, la democracia y el socialismo no son ideales académicos desencarnados, sino veteranas tradiciones encarnadas en luchas populares que, no por derrotadas una y otra vez, han dejado de arraigar en nuestros respectivos países y de decantarse históricamente en ellos en formas particularmente ricas y complejas, nunca desprovistas de lecciones y de relevancia universales. Honrar lo mejor de esas tradiciones, tratando de ponerlas a la altura de los tiempos, no es el menor de los propósitos de Sin Permiso.”

Y entre los varios propósitos fundacionales de la revista estaba que fuera completamente militante, sin ningún tipo de subvención pública ni privada, sin que nadie cobrase absolutamente nada (ni editores, ni traductores, ni colaboradores de cualquier tipo). Desde hace mucho tiempo puede leerse esta párrafo, redactado por Toni, debajo de todos los artículos publicados:

“Sin Permiso electrónico se ofrece semanalmente de forma gratuita. No recibe ningún tipo de subvención pública ni privada, y su existencia sólo es posible gracias al trabajo voluntario de sus colaboradores y a las donaciones altruistas de sus lectores y lectoras.”

En Sin Permiso, desde aquel 2005 de su fundación, nadie ha recibido ninguna asignación económica por su aportación del tipo que haya sido. Y ya se han editado casi 11.000 artículos de muchísimos centenares de autores y autoras. Sin interrupción: semana tras semana.

Algo de lo que Toni se sentía especialmente orgulloso era de la gran cantidad de traductores y traductoras que se habían ofrecido y se siguen ofreciendo a colaborar gratis et amore con nuestra revista. El mismo Toni, con su nombre o con alguno de los hasta ¡6 pseudónimos! que llegó a utilizar, realizó una multitud de traducciones del alemán, italiano, inglés y francés.

Decir que Sin Permiso sin Toni es diferente se trata de una obviedad. Su persona no puede ser sustituida por razones que apuntarlas sería ofender la inteligencia de nuestros lectores y lectoras. Es cierto que meses antes de su muerte el 17 de septiembre de 2017, ya gravemente enfermo, había tenido que suprimir casi completamente su actividad académica y publicística. Y su dedicación a Sin Permiso también se resintió drásticamente, como no podía ser de otra manera.

La muy amplia selección de textos que aquí ofrecemos de Antoni Domènech suponen una buena panorámica de su pensamiento político y filosófico. Al fin y al cabo, se trata de una muestra muy representativa de su producción intelectual a lo largo de los últimos 15 años de su vida.

Este libro es pues un pequeño homenaje a la memoria y obra de Toni que deseamos disfruten los lectores y lectoras de Sin Permiso.

Comité de Redacción de SP

Enero, 2018

Índice

- 1) El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal. Antoni Domènech. **4**
- 2) La propuesta de la Renta Básica de Ciudadanía. María Julia Bertomeu, Antoni Domènech, Daniel Raventós. **14**
- 3) Una izquierda SinPermiso: Intervención en la presentación del N° 1 de SP en Buenos Aires. Antoni Domènech. **22**
- 4) La globalización es la venganza del rentista. Entrevista. Antoni Domènech. **33**
- 5) Izquierda académica, democracia republicana e Ilustración. Diálogo con un estudiante mexicano de filosofía. Antoni Domènech. **37**
- 6) Público y privado: Republicanismo y Feminismo académico. María Julia Bertomeu, Antoni Domènech. **49**
- 7) Prólogo a Las condiciones materiales de la libertad de Daniel Raventós. Antoni Domènech. **58**
- 8) 125 aniversario de la muerte de Marx. Antoni Domènech, Carlos Abel Suárez. **64**
- 9) Adam Smith y Karl Marx dialogan sobre el desplome del actual capitalismo financiero. Antoni Domènech. **73**
- 10) ¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen). Antoni Domènech. **77**
- 11) Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (Un ejercicio de historia de los conceptos). Antoni Domènech. **100**

- 12) Economía política y tradición histórica republicana: el caso de Adam Smith. Antoni Domènech. **134**
- 13) La esperanza filosófica de Ratzinger y la política de Benedicto. Antoni Domènech. **172**
- 14) 50 años después: Prólogo a la nueva edición castellana de "La formación de la clase obrera en Inglaterra", de E.P. Thompson. Antoni Domènech. **175**
- 15) La humanidad es una sola, no un cúmulo de culturas cerradas. Entrevista en La Habana. Antoni Domènech. **186**
- 16) Para los trabajadores, esta crisis se desarrolla como una tragedia griega, pero el espectáculo ofrecido por las elites es un esperpento valleinclanesco. Entrevista en Buenos Aires. Antoni Domènech. **203**
- 17) Sobre la crisis del régimen monárquico español y las elecciones europeas. Antoni Domènech. **211**
- 18) Prólogo a la "Exhortación a la desobediencia" de Xosé Manuel Beiras. Antoni Domènech. **218**
- 19) España en la encrucijada. Conversación con el periodista y escritor argentino Pedro Brieger. Antoni Domènech. **246**
- 20) Varoufakis en la Barcelona de Ada Colau y en la España de un Unidos Podemos en ascenso: noticia de una conversación informal de sobremesa. Antoni Domènech. **270**
- 21) El experimento bolchevique, la democracia y los críticos marxistas de su tiempo. Antoni Domènech. **280**
- 22) Posdata al editorial: ¿Pero qué esperaban en Ripoll y en Barcelona? Antoni Domènech, Gustavo Buster, Daniel Raventós. **333**

OBITUARIOS

- Antoni Domènech, socialista sin partido. Alejandro Nadal 21/09/2017. **338**
- Celebración del pensamiento creativo: palabras para la despedida de Toni Domènech. David Casassas 24/09/2017. **341**
- Adiós Toni, querido amigo. Concha Roldán 24/09/2017. **345**
- En la muerte de Antoni Domènech (1952-2017). Daniel Raventós 21/09/2017. **350**
- Antoni Domènech, la afirmación de la tradición republicano-democrática: epistemología, historia, ética y política. Jordi Mundó 26/01/2018. **356**



El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal

Antoni Domènech

1. El Estado moderno, los grandes poderes privados y la tolerancia

El Estado moderno se forjó en Europa tras un complejo proceso multiseccular de expropiación forzosa de los poderes privados feudales y tardofeudales. Al final de ese proceso, la concentración de poder potencialmente violento en una esfera pública llegó a ser tan exitosa, que acabó monopolizando la capacidad para exigir legítimamente obediencia sobre un territorio dado. La tolerancia y la neutralidad modernas traen también su origen en ese largo proceso de expropiación de los poderes privados y de constitución de un poder público monopólico: al menos en Europa y en Iberoamérica, el logro de la tolerancia vino de la mano de la expropiación de las riquezas inmuebles de las iglesias y de la destrucción de la inveterada capacidad de éstas, como potencias feudales privadas y señaladamente, de la católica, para desafiar con éxito el derecho del Estado a determinar el bien público.

2. Republicanismo, pre- y postabsolutista

Esta es, sin embargo, sólo una cara del proceso que alumbró al Estado moderno. Habría podido ser de otro modo. Todavía en el siglo XV, para el republicanismo moderno incipiente estaba abierta la posibilidad de remodelar la vida política

tardofeudal, no concentrando el poder político en manos de un príncipe absoluto (la solución que llevó a los Estados-nación contemporáneos), sino reafirmando la revigORIZACIÓN en curso de la antigua tradición mediterránea de las póleis, de las repúblicas-ciudad independientes (Florencia, Luca, Venecia, ciudades libres flamencas y alemanas, etc.). Y en lo que hace a la necesidad de dominar públicamente, sometiéndolo al orden civil, el poder de la Iglesia Católica como gran potencia feudal privada, todavía estaba abierta en el siglo XV la posibilidad de socavarlo, no desde fuera, desde un Estado burocrático independizado de la vida civil, sino desde dentro: proponiendo, en la tradición de Okham recogida por el republicano Marsiglio de Padua, la reconversión de la Iglesia en asamblea democrática de fieles. Maquiavelo es importante en la tradición republicana moderna, porque está en esa encrucijada histórica, y la refleja y teoriza.

3. Republicanismo post-absolutista

El republicanismo postabsolutista partió de la consolidación del absolutismo como un dato firme de la realidad histórico-política. No discutió ya más el carácter tendencialmente monopólico del poder público moderno. Combatió sobre todo la forma en que ese poder era ejercido por parte de príncipes y monarcas absolutistas. Los programas del republicanismo moderno, pre- y postabsolutista (de Marsiglio de Padua y Maquiavelo a Locke, Rousseau, Tom Payne, Kant y Robespierre), se presentaron sin apenas excepciones como una especie de palingénesis de la libertad republicana de los antiguos (particularmente de Roma y Esparta, y también, algunos la extrema izquierda, de Atenas). Pero en la influyente versión del postabsolutista Locke el punto básico era la insistencia en que el monarca no podía ser sino un agente fiduciario un trustee de la ciudadanía, y como tal, tenía que poder ser depuesto a voluntad de la ciudadanía, si traicionaba su confianza. En la ulterior y más radicalizada versión de Rousseau, el pueblo mismo (el conjunto de ciudadanos) es el soberano, y todos sus representantes no son sino agentes fiduciarios del mismo, deponibles o revocables sin más que la voluntad del pueblo soberano. En el republicanismo incipientemente contemporáneo (y en las dos cristalizaciones institucionales del mismo históricamente más cumplidas: las Revoluciones norteamericana y francesa), se acepta, pues, el carácter monopólico del poder público, y se rechaza a la vez de un modo radical la incareabilidad popular de ese poder,

tan característica de las monarquías y principados absolutistas modernos. Se invierte el ideologema absolutista hobbesiano: *veritas, non auctoritas, facit legem*. El poder no puede ejercerse arbitrariamente, y la única manera de despojar de arbitrariedad a un poder tan enorme, tan concentrado, como el del Estado moderno, es concibiendo institucionalmente a sus detentadores y servidores (magister y minister, magistrado y ministro) como meros agentes fiduciarios, deponibles a voluntad, del conjunto de los ciudadanos libres e iguales, es decir, de la sociedad civil toda.

4. Democracia y sociedad civil

Pero sociedad civil no es, sin más, sociedad o conjunto de la población. Sociedad civil es sólo el conjunto asociado de los ciudadanos. Y la ciudadanía puede ser un bien escaso, y aun muy escaso. En la tradición republicana (tanto antigua como moderna) sólo son ciudadanos, es decir, individuos libres, dotados de igual capacidad para realizar actos y negocios jurídicos (*sui iuris*, individuos de derecho propio), quienes no dependen de otro para vivir. Eso excluía, por supuesto, a los esclavos y a los sujetos a distintos grados de servidumbre, pero también a los asalariados esclavos a tiempo parcial (Aristóteles), a los niños, a las mujeres, y las más veces, también a los extranjeros. Es decir: eso excluía de la sociedad civil (encargada de controlar fiduciariamente el ejercicio del poder político) al grueso de la población. La democracia moderna como la antigua de Ephialtes y Pericles arrancó como un intento de ensanchar la sociedad civil, de incorporar a más y más gentes al ámbito de los libres e iguales. Ese intento tuvo distintos grados de radicalidad: Jefferson se acordó de las poblaciones pobres ya libres, pero ignoró a los esclavos (él mismo tenía esclavos).

5. Democracia fraternal

Robespierre y el ala plebeya de los jacobinos franceses llegaron más lejos que nadie: hasta a los esclavos de las colonias francesas; hasta a los asalariados, esclavos a tiempo parcial, sometidos a un patrón; y al final de sus días, hasta a las mujeres, inveteradamente sujetas a la dominación patriarcal-patrimonial. La famosa fraternité jacobina expresaba precisamente eso: la necesidad de emancipar de la dominación patriarcal-patrimonial al conjunto de las clases domésticas, de incorporar a la sociedad civil, hermanándolas en ella, al grueso de las clases sociales subal-

ternas, sometidas a una inveterada loi de famille subcivil (Montesquieu) que, por lo mismo que las mantenía fuera de la vida civil, las excluía también de cualquier posibilidad remota de control de la vida política supracivil.

En un panfleto contrarrevolucionario anónimo publicado en Alemania en 1799 se recoge perfectamente el significado común y corriente en la Europa de la época de la democracia fraternal:

La vida civil no puede existir sin trabajos manuales bajos, a encargarse de los cuales sólo puede llevar la pobreza y la incapacidad para las cosas superiores. Si las numerosísimas ocupaciones, tan sucias a menudo, no encontraran manos activas, las clases superiores se irían a pique. Hacer a los hombres iguales por arriba, es imposible. Introducir la igualdad entre los hombres, sólo puede hacerse denigrando a los hombres superiores. (...) En el fondo, la fantaseada fraternidad es una bufonada huera, y para el estamento inferior, en modo alguno un medio de promover su bienestar (Wohlfahrt) personal. Quien no alivia mis necesidades, quien no calma mi hambre, ése sólo se burla de mí, y no me hace más feliz. Quien a mi necesidad instila, encima, orgullo, añade a mi pobreza necesidad, y acrece mi sufrimiento. ¿O acaso no subsiste la diferencia entre Amo y Siervo cuando un hombre togado ordena guillotinar a otros, mientras los demás deben conformarse con matar pollos? Padre e hijo no pueden ser hermanos. Con esta cofraternidad civil (bürgerliche Mitbrüderschaft) nadie es verdaderamente socorrido, nada mejora, pero el orden y la subordinación se ven dañados.

Así pues, en resolución, la democracia republicana moderna fue, con distintos grados de radicalidad, un intento de universalizar la libertad republicana, de ensanchar el círculo de los libres e iguales, de principiar la civilización de la sociedad aboliendo la loi politique supracivil del Estado burocrático moderno heredado de las monarquías absolutas europeas; y en su versión más radical la de la fraternidad jacobina, de abolir también toda loi de famille, de disolver, sometiéndolas a la loi civil, todas las zonas sociales de vigencia de cualquier despotismo privado patriarcal-patrimonial.

El anónimo panfleto citado muestra que a esa universalización pancivilizatoria de la libertad republicana reclamada por el cuarto estado europeo infectado de ro-

biesperrismo, los autores reaccionarios sólo podían ya oponer con cierta eficacia un bienestarismo paternalista: siempre habrá Amos y Siervos, padre e hijo nunca podrán ser hermanos, y el hijo (el trabajador dependiente) cubrirá mejor sus necesidades, pondrá mejor remedio a su privación material, si se acoge resignadamente a la autoridad y a la discreción del padre-patrón.

El sueño democrático-republicano por excelencia de finales del XVIII y comienzos del XIX fue, en los dos lados del atlántico, una sociedad basada en la pequeña propiedad agraria más o menos universalmente distribuida (Jefferson, Robespierre). O, en su defecto, una especie de derecho de existencia social públicamente garantizado (Robespierre) o aun de ingreso material incondicionalmente asignado a todos los ciudadanos por el solo hecho de serlo (Tom Payne), lo que ahora llamamos renta básica garantizada.[1] La libertad política o republicana era eso, y nada menos que eso: no tener que pedir cotidianamente permiso a nadie para poder subsistir.[2] La democracia republicana tradicional era, desde tiempos inveterados, la promesa de que tampoco los pobres libres tendrían que pedir permiso a nadie para existir socialmente. Y la democracia fraternal republicana de impronta europea era la promesa, aún más radical, de que también los pobres no-libres esclavos propiamente dichos, y esclavos a tiempo parcial (asalariados), sujetos a una ancestral loi de famille subcivil, se emanciparían, accediendo de pleno derecho a la vida civil de los plenamente libres e iguales (recíprocamente libres).

6. Socialismo

El socialismo del movimiento obrero europeo decimonónico se entendió a sí mismo, desde la constitución de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), o I Internacional, en 1864 como continuación por otros medios, y en condiciones económicas y sociales muy cambiadas, de la tradición revolucionaria de la democracia fraternal.

Después del fracaso de la II República francesa de 1848 la llamada República fraternal, los socialistas políticos consideraron con buenas razones que, en la era de la industrialización, no era ya viable el viejo programa democrático-fraternal revolucionario de una sociedad civil fundada en la universalización de la libertad republicana por la vía de universalizar la propiedad privada; para ellos no se trata-

ba tanto de una inundación democrática de la sociedad civil republicana clásica, cuanto de la creación de una vida civil no fundada ya en la apropiación privada de las bases de existencia, sino, como dijo Marx, basada en un sistema republicano de asociación de productores libres e iguales. Es decir, en un sistema de apropiación en común, libre e igualitaria, de las bases materiales de existencia de los individuos. Marx y Engels y aun Bakunin, que compartió, entusiasta, con ellos el programa inicial de la AIT nunca perdieron de vista la conexión de ese ideal socialista con el viejo ideal republicano-democrático fraternal.

En el programa fundacional del Partido Socialista Obrero francés, redactado por el propio Marx en 1881, se declara: que los productores sólo pueden ser libres, si se hallan en posesión de los medios de producción. Que sólo hay dos formas en que pueden pertenecerles esos medios: la forma individual, que nunca fue una forma universal, y que, por causa del desarrollo industrial, tiende más y más a ser eliminada; y la forma colectiva, cuyos elementos materiales e intelectuales son creados por el mismo desarrollo de la sociedad capitalista.

La base social de la democracia revolucionaria fraternal como movimiento político fue el cuarto estado, un demos relativamente heterogéneo, compuesto por todos quienes vivían por sus manos en los albores de la revolución industrial: artesanos, pequeños comerciantes, aparceros, campesinos acasillados, jornaleros, aprendices, oficiales, población urbana asalariada. Segmentados verticalmente por su ubicación subcivil doméstica en la vida social del Antiguo Régimen, aspiraban a emanciparse del yugo patriarcal tradoseñorial hermanándose horizontalmente como libres, como adultos, en una sociedad civil de libres e iguales fundada en la universalización de la pequeña propiedad privada sostenida en el trabajo personal. Esos estratos se venían sintiendo amenazados por la voraz dinámica desposesora y expropiatoria del capitalismo incipiente, y oponían a la economía política tiránica de éste su propia y ancestral economía política popular (Robespierre).

Pero la base social del socialismo como movimiento político, a partir de la segunda mitad del XIX, fue ya la clase obrera masivamente concentrada en los distritos industriales. En el textito programático de Marx recién citado, que es una declaración explícita de que el socialismo moderno se funda en los tradicionales valo-

res de libertad universal de la democracia fraternal republicana, se ve también que para los socialistas de esa época fueron centrales dos previsiones de tendencia.

Primera previsión. La revolución industrial y el vigoroso desarrollo de la cultura económica capitalista que la siguió trajo consigo la progresiva disolución del antiguo démos preindustrial, y a cambio, el crecimiento exponencial de uno de sus componentes: los trabajadores urbanos asalariados (los esclavos a tiempo parcial). La dinámica capitalista no sólo era acumulativa; era también expropiatoria: tendía a desposeer a millones y millones de personas de sus bases tradicionales de existencia social. Esa tendencia observada iba a continuar en el futuro: el viejo cuarto estado iba camino de una colmada, y sociológicamente homogeneizante, proletarización industrial.

Segunda previsión. Así como el surgimiento del Estado moderno había sido la culminación de un proceso secular de expropiación y monopolización pública de los medios privados de ejercer la violencia (física y espiritual); así también el desarrollo de la cultura económica capitalista era un proceso acelerado de expropiación de los medios privados individuales de producir, y por consecuencia, de creciente concentración y centralización de la propiedad de esos medios. Convicción rectora de los socialistas de finales del XIX era que esa tendencia centralizadora y concentradora de la propiedad de los medios de producir haría técnicamente inmanejable la vida económica productiva moderna, a no ser que cambiaran radicalmente las viejas formas de producir fundadas en la apropiación privada burguesa descentralizada tradicional de los recursos productivos y de las decisiones de inversión. La concentración y la centralización capitalistas tenían que verse también, pues, como tendencias históricas favorecedoras de un nuevo modo social socialista de producir, fundado en la asociación republicana de productores libres e iguales que se apropian en común de los medios de existencia social, resolviendo de un modo democrático y eficaz los innumerables problemas de agencia que plantea una producción crecientemente social.[3]

7. Tres posibilidades socialistas

Con el desarrollo de las monarquías absolutas se fueron centralizando y concentrando los medios de coerción física y espiritual, expropiando de los mismos a las

potencias feudales privadas y socavando así la capacidad de éstas para desafiar a su arbitrio la esfera pública de los intereses civiles comunes. A diferencia del republicanismo preabsolutista, el republicanismo postabsolutista no puso ya en cuestión ese proceso histórico de concentración monopólica, sino que su empeño consistió entonces en socializar, en civilizar hasta disolverlo en la loi civil el burocrático aparato administrador de ese monopolio.

Con el desarrollo del capitalismo parecía estar dándose un proceso, más o menos paralelo, de expropiación de los medios privados de producir. Aceptada la analogía, el movimiento obrero socialista tenía tres posibles caminos de acción:

a) Buscar un paralelo fácil con el republicanismo moderno postabsolutista: esperar más o menos pacientemente a que la situación estuviera industrialmente madura para un socialismo capaz de expropiar a los capitalistas expropiadores; tomar posiciones y preparar y organizar a los trabajadores para ese momento; y apoyar entretanto a toda costa los procesos de concentración y centralización de la economía tiránica del capitalismo, despreocupándose con mejor o peor conciencia de los daños que ese proceso causaba en las bases de existencia social de centenares de millones de personas condenadas a la proletarización en Europa y, más cruelmente aún, en los pueblos sometidos colonialmente. La vía progresista que acabó transitando la socialdemocracia ortodoxamente marxista de la II Internacional obrera.

b) Buscar un paralelo con el republicanismo preabsolutista, resistirse a los procesos de concentración y centralización. Lo que quiere decir: centrar el grueso de la política anticapitalista del movimiento socialista en la lucha contra los procesos de expropiación y desposesión. La vía de muchos anticapitalistas románticos y de algunas variantes del socialismo, sobre todo libertario.

c) Combinar los dos esquemas republicanos de acción política. Y en ese sentido podía entenderse el programa de acción de la I Internacional obrera diseñado por Marx y Engels y aplaudido por Bakunin: no esperar a una hipotética proletarización de las viejas capas populares del cuarto estado europeo, sino convertir a la nueva clase obrera asalariada generada por la industrialización capitalista en el núcleo motor y organizador del conjunto del demos dañado y socavado por los proce-

sos de expropiación y desposesión grancapitalistas en las metrópolis y en las colonias. No sólo en los valores de base; también, en buena medida, en la táctica política era ese socialismo de la I Internacional heredero directo de la democracia fraternal republicana.

8. El futuro del socialismo

Ciento cuarenta años después de la I Internacional muchas cosas han cambiado, ocioso es decirlo. Pero si algún socialismo anticapitalista ha de tener futuro, será el que sea capaz de poner a la altura de los tiempos el programa pancivilizatorio de la democracia revolucionaria fraterna, el que consiga sostener con mayor resolución y realismo los cuatro frentes de la vieja lucha: contra el despotismo de un Estado incontrolable fiduciariamente por la ciudadanía (contra la *loi politique* heredada de las monarquías absolutas); contra el despotismo de unos patronos incontrolables fiduciariamente por los trabajadores, por los consumidores y por el conjunto de la ciudadanía (la empresa capitalista moderna hereda en condiciones modernísimas el viejo despotismo de una ancestral *loi de famille*); contra el despotismo doméstico dentro de lo que ahora entendemos propiamente por familia (la potestad arbitraria del varón sobre la mujer y aun los niños); y, por último, contra la descivilización de la propia sociedad civil que se produce por consecuencia de la aparición, en el contexto de mercados ferozmente oligopolizados, de una economía tiránica alimentada por grandes poderes privados substraídos al orden civil común de los libres e iguales, enfeudados en nuevos privilegios plutocráticos, y por lo mismo, más y más capaces de desafiar a las repúblicas, de socavar la tolerancia moderna y de disputar con éxito a los poderes públicos su derecho inalienable a determinar el interés público.

NOTAS

[1] Ya desde el mismo título, en su útil introducción a la propuesta de una renta básica garantizada para toda la ciudadanía, se acuerda Daniel Raventós de estos ilustres ancestros: *El derecho de existencia*, Ariel, Barcelona, 1999.

[2] La libertad consiste menos en hacer según dicte la propia voluntad, que en no estar sometido a la de otro; y también consiste en no someter la voluntad de otro a la nuestra, dice Rousseau las *Lettres de la Montagne*. Y no era una innova-

ción: en realidad, es la única idea seria de libertad que conoció la cultura europea desde el mediterráneo antiguo. También está en el Quijote: La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos (...) ¡aventuroso aquél a quien el cielo dio un pedazo de pan, sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo!

[3] Para el socialismo como problema de agencia, cfr. A. Domènech, El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista, Barcelona, Crítica, 2004, capítulo V.

04/07/2005



La propuesta de la Renta Básica de Ciudadanía

María Julia Bertomeu, Antoni Domènech, Daniel Raventós

De ella podría decirse, remedando libremente a Bertolt Brecht: Es razonable, para todos comprensible. Es sencilla./ Vos no sos un explotador, la podés entender./ Es buena para vos, informate./ Los necios la llaman necia, y los sucios, sucia./ Va contra la suciedad y la necesidad./ No es una tontería, sino,/ acaso, el final de mucha tontería./ Es lo fácil,/ que siempre es difícil

La propuesta de un Ingreso Ciudadano o Renta Básica de ciudadanía (RB), que comenzó siendo una respetable idea académica, ha salido en los últimos años de las aulas. Y de manera espectacular. Una muchedumbre de partidos políticos, organizaciones sindicales, movimientos y foros sociales han ido, de uno u otro modo, tomándola en consideración (1) . El caso es que la propuesta de la RB está ya expresamente incluida, por ahora sólo retóricamente, en los objetivos programáticos declarados de gobiernos y países tan distintos como el de Lula en Brasil y el del tripartito de izquierda en Cataluña.

Aquí expondremos las características generales de la RB que ayudan a despejar las confusiones más habituales; esbozaremos algún ejemplo de cómo podría ser financiada; y apuntaremos brevemente a su justificación normativa y a su oportunidad política en el mundo actual.

La definición y las confusiones

La propuesta de la RB ha sido definida de formas no exactamente iguales, pero de entre ellas hay una que difícilmente puede ofrecer dudas. Es la siguiente: la RB es un ingreso pagado por el estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad o residente, incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre, o dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quién conviva.

No se trata pues de subvención, subsidio o seguro condicionado alguno. Ni presupone la satisfacción de algún requisito, como, por ejemplo, demostrar un determinado estado de pobreza, estar buscando trabajo remunerado, haber perdido (por la circunstancia que sea) el empleo. Esta característica tan distintiva de la RB, la de no estar condicionada a requisito alguno, sino al de la ciudadanía o residencia acreditada, la distingue de forma neta, por poner solamente algunos ejemplos, del subsidio de paro, de los subsidios agrarios, de los programas como jefes y jefas de familia, etc.

Aunque la definición ofrecida es clara y distinta, no ha logrado evitar que a lo largo de estos últimos años se hayan producido dos tipos de confusiones. El primer tipo de enredo lo ha provocado el hecho de que bajo diferentes denominaciones, diversos autores han querido referirse a lo mismo (2) . El segundo tipo de confusión es precisamente el contrario: que bajo la misma denominación se han querido expresar a menudo conceptos muy diferentes.

Los subsidios condicionados no son la Renta Básica

Algunos piensan que la característica de universalidad de la RB no es justificable y siguen defendiendo los subsidios dirigidos a los que más lo necesitan. Si bien después se entrará en otras razones, véase ahora las ventajas que presenta la RB con respecto a los subsidios condicionados dirigidos a los más pobres.

1) La RB permite, en primer lugar, en la medida en que constituye una asignación incondicional, garantizada, sortear los elevados costes asociados al examen de recursos que cualquier subsidio condicionado exige; la simplificación administrati-

va que con la RB se alcanza puede ser crucial con vistas a una efectiva racionalización de las políticas sociales y de redistribución de la riqueza.

2) El hecho de que la RB se garantice ex-ante, la convierte en una medida esencialmente preventiva de la exclusión.

3) A diferencia de los subsidios condicionados, la RB no constituye un techo, sino que define sólo un nivel básico, a partir del cual las personas pueden acumular cualquier otro ingreso.

4) La RB permite eludir la llamada trampa de la pobreza, la cual aparece cuando la percepción de los beneficios, fiscales o de otro tipo, se halla condicionada a la verificación, por parte de las autoridades, de la suficiencia de los ingresos recibidos dentro del mercado laboral.

5) La incondicionalidad de la RB trae consigo también la promesa de erradicar o mitigar diversos modos asistenciales fundados en el clientelismo, y en los diversos y nocivos efectos conocidos de éste: formación de una burocracia parasitaria, formal o informal; robustecimiento de las relaciones de dependencia; desorganización de la vida política autónoma de los estratos más pobres o necesitados de la población.

6) Y aun hay que decir, finalmente, que la RB permite evitar los daños psicológicos y morales vinculados a la estigmatización social del receptor de un subsidio condicionado.

La financiación

De la implantación de la RB podrían verosímelmente esperarse todas esas bondades, y aun otras más indirectas, como la previsible remodelación del mercado de trabajo a favor de las condiciones de negociación salarial de los trabajadores ocupados en empleos más precarios o menos gratificantes. Pero ¿es financiable? La respuesta a esta pregunta ha ido perfilándose con cada vez mayor precisión, señaladamente en los últimos 2 o 3 años. Si bien ha habido formas muy diferentes de abordar la financiación (redistribución del gasto público, impuestos especiales), la modalidad que por poderosas razones está imponiéndose entre los estudiosos económicos de la RB es la que incluye una reforma de los impuestos sobre la renta. Co-

mo ejemplo mas reciente, expondremos muy resumidamente un estudio realizado a partir de una gran muestra (210.000 declaraciones del impuesto de la renta de las personas físicas) de Cataluña (3) .

Esta base de datos permite un conocimiento exhaustivo de los rendimientos netos, susceptibles de ser grabados fiscalmente. Las principales características de la propuesta son: 1) se trata de una RB universal pagada directamente a cada individuo de forma incondicional; 2) la RB reemplaza cualquier otro tipo de renta o pensión pública de cantidad inferior (en el caso de que la antigua percepción sea más alta, la RB se complementaría hasta llegar a la citada percepción); 3) La cantidad anual es de 5.414,4 euros por adulto y de 2.707,2 euros (4) para los menores de 18 años; 4) Se establece un tipo único del 57,5% para todas aquellas renta superiores a la RB, la cual está completamente exenta de impuestos. Este 57,5% nominal es un tipo real muy distinto según el decil de renta (5) ; 5) se elimina cualquier tipo de desgravación.

Con estas características, el modelo de simulación (que en realidad permite innumerables variaciones, cambiando solamente el tipo único, o introduciendo tramos) llega a los siguientes resultados: 1) La reforma se autofinancia, es decir, que con el tipo único indicado y la reforma especificada, la RB no debería ser financiada por otros impuestos; 2) La redistribución de la renta que resulta es mucho más igualitaria (6) que en la situación de partida. 3) Aproximadamente, el 70% de la población con menos renta saldría beneficiada de la reforma, el 20% más rico perdería y un 10% quedaría indiferente.

Cabe subrayar que, cambiando la base de datos, este estudio de microsimulación es perfectamente aplicable a países con sistemas fiscales parecidos.

Este ejemplo no es exportable sin más a países con medios públicos modestos, como los latinoamericanos. No sólo por la escasez de recursos sino por la menor capacidad y eficacia fiscal y recaudatoria de sus respectivos gobiernos. Por eso en la Argentina, por ejemplo, los partidarios de la RB (7) proponen un programa de cumplimiento por etapas, empezando por los menores de edad.

Y por eso también, se piensa en la posibilidad por mencionar sólo una de financiar una RB para los países con menos recursos a partir de iniciativas internaciona-

les como el establecimiento de un fondo público constituido a partir de la tasa Tobin. En iniciativas como ésta última, la fraternidad internacional entre los pueblos debería venir aquí activamente en socorro de la pericia técnica y del buen sentido económico de las medidas adoptadas.

Una propuesta para aumentar la libertad real de la ciudadanía, y para luchar contra los procesos neoliberales de desposesión

En 1997, los 500 ejecutivos más importantes es decir, mejor remunerados del mundo se reunieron en el Hotel Fairmont de San Francisco. Allí se acuñó por vez primera hasta donde sabemos el nombre de la sociedad hacia la que, según esa esclarecida elite transnacional, nos encaminamos a corto plazo: la sociedad 20/80, esto es, compuesta por un 20% de individuos imprescindibles para el funcionamiento de la maquinaria económica globalizada, y por lo tanto, dotados de trabajos estables, y un 80% restante ocupado, cuando lo esté, en trabajos precarios, inseguros, temporales, informales o irrelevantes, y siempre, azacaneados (8) . Esto es todo un programa político de lucha de clases desde arriba. William Buffet, una de las grandes fortunas del mundo, ha declarado redondamente en marzo de 2004, que si se está librando una guerra de clases en América, mi clase lleva claramente las de ganar (9) .

En ese programa, el 80% largo de la población mundial queda fuera de toda capacidad de control, directo o indirecto, político o vagamente social, de los resortes de decisión de la vida económica. Es un programa en ejecución, que conlleva la concentración del poder estratégico de decisión económica en una exigua cúspide, capaz de desafiar cada vez con más éxito a los estados y gobiernos democráticos. Y es, a la vez, un programa de dispersión y desarticulación, de desorganización, de las fuerzas sociales del trabajo operativo. Tiene, además, por corolario la exclusión de una masa creciente de desheredados sin esperanza, arrojados fuera del sistema. Ya hoy se puede calcular que cerca de 1.000 millones de personas están funcionalmente desconectados del sistema económico mundial, formal o informal: expropiados de sus modos ancestrales de subsistencia por un capitalismo neofinanciero depredador y privatizador, migrados a las ciudades miseria, y allí abandonados a su suerte, en los países del llamado tercer mundo. O, como en muchos países del llamado primer mundo, desposeídos crecientemente de los más o menos

modestos derechos sociales y asistenciales que fueron el timbre de gloria del capitalismo reformado de la segunda postguerra. Aquel capitalismo productivista a ultranza, que atrajo a amplios estratos obreros y populares por su aparente capacidad para dar a las poblaciones trabajadoras bienestar y una especie de *ius in re aliena* en la vida económica industrial; que sedujo a muchos por su disposición a disciplinar regulatoriamente al capital financiero; y que pareció haber puesto fin al semillero de catástrofes que había sido desde el último tercio del XIX el capitalismo de casino tradicional, intentando una resuelta eutanasia del rentista (Keynes).

¿Qué puede esperarse, en un mundo así, de una propuesta modesta como es la de una RB? No mucho, si la RB es concebida solamente como un conjunto de medidas contra la pobreza. Menos aún, si es entendida como una dádiva para los desposeídos del primer mundo; o como un amortiguador de la crisis de los Estados de Bienestar europeos.

Pero la pobreza no es sólo privación y carencia material. Es también dependencia del arbitrio o la codicia de otros, quiebra de la autoestima, aislamiento y encapsulación social de quien la padece; alienación, como se decía antes.

Ahora bien; una buena RB aumentaría la libertad de la ciudadanía; haría a los pobres y a los desposeídos más independientes. Más independientes, y por lo mismo, más prontos también a organizarse. Más capaces de resistir a los procesos de desposesión y de forjar autónomamente las bases materiales de su existencia social: más capaces de librarse del cáncer desorganizador de los punteros, y en general, del parasitismo autoritario de los patronazgos; y más capaces, también materialmente, de fomentar el asociacionismo y el cooperativismo, de llevar a cabo iniciativas como las de la recuperación de fábricas y empresas abandonadas o echadas a perder por la incuria especulativa de sus propietarios. Más capaces de luchar contra las políticas neoliberales, promotoras de la polarizada desigualdad entre los países ricos y los países pobres, y dentro de cada país, entre los ricos y los pobres.

La RB tiene unos rasgos formales de laicidad, incondicionalidad y universalidad exactamente idénticos a los del sufragio universal democrático. Porque, igual que al voto, se tendría derecho a ella por el sólo hecho de existir como ciudadano

o residente acreditado, independientemente del sexo o de la raza a los que se pertenezca, del nivel de ingresos que se tenga, o de la confesión religiosa que se profese.

La lucha por la república, la democracia y el sufragio universal fue el eje central del desarrollo del movimiento obrero socialista en el siglo XIX y primer tercio del XX. Fue una lucha en parte instrumental; se quería la democracia para otra cosa (el socialismo, la justicia redistributiva, la plena libertad económica de los que viven por sus manos, etc.). Pero fue mucho más que una lucha instrumental. A la universalidad y a la incondicionalidad del sufragio se les acabó asignando valor por sí mismas, convertidas en un punto innegociable de justicia y dignidad, fueran cualesquiera las consecuencias que los muy antidemocráticos liberales decimonónicos, partidarios acérrimos del sufragio censitario, vociferaran que traía consigo.

De la presente e incipiente lucha por una RB tal vez se diga lo mismo en el futuro. Tiene, desde luego, un lado instrumental, se quiere para acabar con la pobreza, para poner freno y coto a las políticas neoliberales desposeedoras y esquiladoras, para evitar que el grueso de la población mundial tenga que pedir diariamente permiso a otros para poder subsistir, etc. Pero ¿quién quita que no se convierta en algo más, y que la exigencia de una RB cristalice en los movimientos sociales y en la opinión pública democrática como un punto innegociable de justicia y dignidad, con valor por sí mismo, fueren cualesquiera las consecuencias que los muy antidemocráticos neoliberales del siglo XXI, acérrimos partidarios del paraíso de neocios de una sociedad neocensitaria 20/80, vociferen que trae consigo?

NOTAS

1 Una reciente muestra de esto último sería la cantidad y calidad de ponencias presentadas en el X Congreso de la Basic Income European Network (ahora ya Basic Income Earth Network) realizado en Barcelona en septiembre de 2004. Pueden obtenerse en www.basicincome.org

2 Así, por ejemplo, Ingreso Ciudadano (la forma que ha sido adoptada por los autores que en Argentina han trabajado esta propuesta social, como es principalmente el caso de R. Lo Vuolo y A. Barbeito, el Centro Interdisciplinario para la Investigación de Políticas Públicas CIEPP-, pero también por la Central de Trabaja-

dores Argentinos, CTA), Subsidio Universal Garantizado, Ingreso Mínimo, entre otros

3 Para un mayor detalle véase

www.nodo50.org/redrentabasica/textos/index.php?x=331, en donde se expone casi la totalidad de este estudio realizado por J. Arcarons, À. Boso, J. A. Noguera y D. Raventós.

4 Es decir, de unos 7.000 y 3.500 dólares, respectivamente, al cambio de principios de 2005. Evidentemente se trata de unas cantidades que no tienen que ser las mismas según el país. Así como para Alemania resultarían pequeñas, para Argentina resultarían altísimas y para Ecuador, por último ejemplo, exorbitantes. Para que el lector latinoamericano se haga una idea, el umbral de pobreza para una familia-tipo del Reino de España dos adultos, dos menores es de unos 9.000 euros al año. Con una RB como la propuesta, esa familia tendría unos ingresos anuales, solamente por este concepto, de más de 16.200 euros.

5 Efectivamente, si calculamos el tipo efectivo (el porcentaje que realmente se paga después de haberle transferido la RB) por decilas de renta (es decir, ordenando a la población según renta y dividiéndola en 10 partes iguales), resulta que del 10% al 50% de la población, la mitad más pobre, tiene un tipo negativo (del -269% al -4,70%). En el último tramo, el que agrupa al 10% más rico, el tipo efectivo resultante es del 45%.

6 Los índices de Gini y de Kakwani así lo muestran

7 Buena parte de los cuales están agrupados en la Red Argentina de Ingreso Ciudadano, una de las 11 secciones oficiales que la Basic Income Earth Network tiene en 3 continentes.

8 A. Domènech, La Renta Básica y las amenazas actuales a la democracia. Ponencia presentada en el X Congreso de la Basic Income European Network (Barcelona, septiembre-2004).

9 Citado en La Renta Básica y las amenazas...

08/07/2005



Una izquierda SinPermiso: Intervención en la presentación del N° 1 de SP en Buenos Aires

Antoni Domènech

Muchas gracias, estimados amigos, por vuestra asistencia a este acto de presentación del primer número de SinPermiso semestral. Gracias también a los responsables de este gran y viejo Hotel Bauen por habernos permitido convocaros precisamente aquí, lugar simbólico donde los haya de la capacidad de los trabajadores argentinos para recuperar y gestionar y hacer viables por su cuenta empresas arruinadas y hechas inviables por la incuria de los antiguos propietarios.

Me cumple aquí, como editor general, decir algunas palabras sobre el quién, el por qué y el cómo del proyecto SinPermiso, es decir, sobre quiénes lo echamos a andar, con qué propósitos y en medio de qué circunstancias.

Para describir un elemento previa y comúnmente compartido por quienes decidimos iniciar el proyecto, no se me ocurre nada mejor que citar unas palabras recientes de Tariq Ali por cierto, un miembro del Consejo Editorial de SP con las que creo muchos, si no todos, nos sentiríamos identificados:

"En mi caso, en los ochenta dejé de ser políticamente activo en sentido literal e hice un montón de trabajo cinematográfico, documentales, cine, teatro, escribí obras, guiones, produje un montón de cosas, y escribí mucha ficción y ese viraje creo que fue bastante beneficioso, en el sentido de que me aislé de las tendencias políticas dominantes en ese momento que eran triunfalistas y festivas, todo había terminado y no había nada que hacer. Sencillamente me mantuve a distancia de todo eso. De modo que cuando me reactivé tras el 11S llegué intacto, no me había afectado ninguna de esas corrientes anticomunistas, antipolíticas y pro-capitalistas que barrían el mundo."

Algo parecido nos ocurrió a muchos de nosotros en esa nueva "era de la codicia" que fueron los 90. Por distintas circunstancias: los peninsulares, porque acabábamos de ser derrotados en el proceso de transición por el que unas elites restauracionistas habían logrado imponer y consolidar un sistema político muy distinto de aquél por el que habíamos luchado largos años como antifranquistas; los argentinos, por la profunda derrota moral y político-cultural experimentada por la izquierda en la década ominosa del menemismo; los mexicanos, por consecuencia de una derrota aún más tangible: el golpe de Estado técnico con que le fue escamoteado a la izquierda el triunfo electoral del Ingeniero Cárdenas en las elecciones de 1988, abriendo paso a la no menos ominosa era salinista. Por todas esas circunstancias, digo, también muchos de nosotros nos retiramos al estudio, y nos desvinculamos de la acción política directa. Y lo mismo que Tariq Ali, al regresar a la intervención político-cultural activa, llegamos "intactos". (Lo que no significa, obvio es decirlo, que otros que siguieron en la brega durante esos años de disolución y dispersión de la izquierda no salieran igualmente intactos, y con mas mérito que los que nos alejamos de la primera línea.)

Además de esa circunstancia biográfica común objetiva pero quién sabe si más o menos azarienta que valía la pena mencionar, concurren en nosotros un conjunto de coincidencias de experiencia y de voluntad subjetivas, si así quiere decirse,

sin las cuales nunca nos habríamos resuelto a echar a andar un proyecto como SinPermiso. El grueso de las cuales las descubrimos, para grata sorpresa de todos, en una reunión, va ahora para dos años, en casa de Adolfo Gilly en México.

Espero que varios de los aquí presentes María Julia Bertomeu, Florence Gauthier, Carlos Abel Suárez que participaron en aquella reunión mexicana no me desmentirán ahora, si digo que entre los puntos más destacados de las constatadas convergencias se hallaban estos cuatro:

Cuatro de los puntos de convergencia de los que salió la idea de SinPermiso

1 Un diagnóstico muy parecido sobre el significado de la llamada "globalización". Sin negar lo que de radicalmente nuevo hay en ese fenómeno, todos tendíamos a verlo también por su otro lado, menos nuevo, digamos: como un proceso de remundialización del capitalismo, de contrarreforma capitalista; como un proceso comenzado políticamente en el primer lustro de los 70 de revisión radical del capitalismo conscientemente desmundializado y socialmente reformado que se impuso al acabar la II Guerra Mundial; no sólo, pero también, como una reviviscencia del capitalismo prerreformado, hipermundializado y belicista de la belle époque colonialista anterior a la I Guerra Mundial, ese capitalismo con libertad total de movimientos de capitales, con mercados financieros totalmente internacionalizados y con preeminencia hegemónica de los aventureros, especuladores y "rentistas", a los que, como es harto sabido, trató por todos los medios Keynes de aplicar la "eutanasia" sin éxito en los años 30, y con relativo éxito después de 1946.

La reforma del capitalismo a escala planetaria acontecida después de la II Guerra Mundial, muy lejos desde luego de las aspiraciones de los demócratas socialistas, sí significó al menos, en el contexto del antifascismo militarmente triunfante de entonces, la derrota de una determinada derecha social y política que había gobernado el mundo en el primer tercio del siglo XX, llevándolo al borde de la catástrofe. Y me permitiréis que os de una muestra en forma de cita de cómo era esa derecha. Una muestra que os sorprenderá por dos razones: primero por venir de quien viene (el superministro de economía de Hitler, que había sido ya presidente del Banco Central alemán en los años veinte: Hjalmar Schacht); y luego, por lo actual de la misma: ya veréis que lo que a continuación se reproduce (un paso de sus

Memorias, publicadas en 1953, a modo de autodefensa había sido condenado en primera instancia en los juicios de Nuremberg) suena de lo más moderno y actual, a derecha avanzadísima de nuestros días:

"La idea hedonista-populista del Estado de Bienestar dirigido por funcionarios es una demasía, que lleva derechamente al comunismo, pero que no tiene la menor cosa en común con la libertad autorresponsable del hombre individual. Cuando los primeros ingleses llegaron a América, no encontraron allí apartamentos ni jardines, no encontraron calles y desagües, no encontraron hospitales y estadios deportivos. Tuvieron que construirse. Ellos y sus descendientes, partiendo de un estado salvaje, hicieron el país más poderoso de la tierra, sin preocuparse de antemano por agencias de asistencia social, autoridades sanitarias, etc. El Estado no está para hacer felices a los ciudadanos; eso lo tienen que lograr los ciudadanos mismos. El Estado está para proteger a sus ciudadanos. Los regalos y los actos de beneficencia son pésimos educadores; en la dificultad y la necesidad se templan los hombres."

Tal es la juicio crítico que hace el superministro de economía de Hitler sobre el incipiente Estado de bienestar alemán de los años cincuenta: ¿no os suena mucho? Esa es la derecha fascista o protofascista que fue derrotada en 1945; y ésta es la derecha --¡gran novedad! que ha vuelto en las últimas décadas con el viento de empujada de la globalización neoliberal para imponer un capitalismo contrarreformado política, conscientemente remundializado a su conveniencia.

2 Un segundo punto de convergencia afecta sobre todo a los europeos, y muy particularmente ya me disculparás Florence, que sé que compartes punto por punto todo lo que voy a decir ahora a nosotros los peninsulares y a los amigos alemanes e italianos de SinPermiso: es decir, a quienes hemos padecido la dominación de formas clásicas de fascismo, y a quienes dicho sea de pasada nos molesta sobremanera el uso arbitrario, ahistórico y casi ya sólo como insulto sin núcleo analítico-descriptivo que se hace ahora de la palabra "fascismo". El fascismo europeo fue no sólo una muy particular e históricamente condicionada forma de dominación política despótica, sino también todo un ambiente espiritual y cultural. Quisiera mencionar muy expresamente a Joaquín Miras y a Daniel Raventós, que no están aquí pero que estuvieron el pasado jueves en la mesa de la presentación de SinPer-

miso en Barcelona, así como a Jordi Mundó, uno de los más diligentes, si no el que más, a la hora de poner por obra la idea de SP, y con quienes comparto desde hace mucho tiempo esta preocupación: en el núcleo intelectual del fascismo europeo estuvo la apología del relativismo filosófico; intelectualmente, el fascismo fue el triunfo de la arbitrariedad, el todo vale, el me ne frega mussoliniano, el cínico desprecio de los valores éticos y epistemológicos de la Ilustración y de la herencia política democrático-plebeya de la Revolución Francesa.

Os tengo reservada una sorpresa, si, a riesgo de cargaros pedantemente, me permitís leeros una larga cita "filosófica" del Mussolini de 1923 (poco después de la marcha triunfal de los "camisas negras" sobre Roma). Y veréis que no es menos actual ni menos "moderna" que la cita anterior del ministro de economía de Hitler. Ni menos instructiva:

"En Alemania, el relativismo es una construcción teórica extraordinariamente audaz y destructiva (quizá sea la venganza filosófica de Alemania que anuncia la venganza militar [sic]). En Italia el relativismo no es sino un hecho. El fascismo es un movimiento superrelativista porque nunca ha intentado revestir su complicada y vigorosa actitud mental con un programa concreto, sino que ha triunfado siguiendo los dictados de su intuición individual siempre cambiante. Todo lo que he dicho y hecho en estos últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la 'ciencia', concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo al análisis del socialismo. Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascistas. Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías. Nosotros los fascistas hemos tenido el valor de hacer a un lado todas las teorías políticas tradicionales, y somos aristócratas y demócratas, revolucionarios y reaccionarios, proletarios y antiproletarios, pacifistas y antipacifistas. Basta con tener una mira fija: la nación. Lo demás es evidente. El relativista moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de

que todas las ideologías tienen el mismo valor, que todas las ideologías son simples ficciones."

Yo he hecho la prueba con estudiantes de humanidades: dejad en blanco la palabras "fascismo", "fascistas" y quizá la de "nación", y parece un texto de alguno de esos filosofastros postmodernos que, no sólo, pero sobre todo en Francia y EEUU (que, dicho sea de paso, nunca conocieron el fascismo en sus formas clásicas), pasan hoy como el último grito de la izquierda académica prêt à penser.

Dejadme deciros sin complejos que la crisis y el desprestigio filosóficos de la racionalidad, de la serenidad, de la claridad, de la voluntad de conocer y saber y distinguir, y el paralelo triunfo de la arbitrariedad, de la noche en que todos los gatos son pardos, de las jergas intencionadamente obscuras constituyen para nosotros otro índice del regreso de un tipo de derecha que fue derrotada en el mundo de 1945.

Me permitiréis todavía un ejemplo para zanjar rápidamente esta cuestión. Uno de esos filosofastros apologetas del totum liquet, del todo vale supuestamente de izquierda y antisistema, Steve Fuller, acaba de comparecer para testificar voluntariamente en un tribunal de Dover, Pensilvania, a favor de los padres cristianos fundamentalistas partidarios de que se enseñe en las escuelas la pseudodocctrina neocreationista del Diseño Inteligente avalada por Bush, y ahora también, según parece, por el papa de Roma en pie de igualdad con la teoría de la evolución de estirpe darwiniana: el todo vale, ahora como en la Europa de los años veinte y treinta, sólo beneficia a la derecha más extrema.

SinPermiso ya lo habréis adivinado está firmemente comprometida con los valores de la claridad la cortesía del filósofo, de la razón, de la voluntad desinteresada de conocer, de respeto de los hechos objetivos y de cultivo de la consciencia histórica, y considera esa actitud filosófica de base, no sólo buena en sí misma, sino herramienta imprescindible e irrenunciable en la defensa de la cultura democrática del antifascismo, hoy seriamente amenazada. SinPermiso milita consciente y decididamente contra esa pseudoizquierda académica majadera, compuesta de lo que Marx llamó en su día halbwissende literatti (literatos que saben las cosas a medias), y que, acaso sin saberlo, reproduce en nuestros días y exporta fuera de Euro-

pa la confusión, la obscuridad y el relativismo que fueron el caldo de cultivo espiritual en que creció el fascismo europeo en los años veinte y treinta del siglo pasado. Por eso en este primer número de SP en papel nos hemos esforzado especialmente en marcar esa línea: está la entrevista a Jacques Bouveresse, el gran filósofo francés, de reputación internacional, que desde hace años ha plantado valientemente cara arrojando todas las consecuencias que conlleva el aislamiento académico en su propio país al triunfo de la arbitrariedad y la impostura que ha traído consigo en la vida académica francesa la lamentable cultura filosófica estructuralista y postestructuralista. Por eso también hemos publicado el artículo del filósofo norteamericano Daniel Dennett, un brillante desenmascarador filosófico tanto del relativismo postmoderno pretendidamente de izquierda como del relativismo fundamentalista del obscurantista Diseño Inteligente promovido por Bush. Y por eso también hemos publicado en este primer número el ensayito bibliográfico de María Julia Bertomeu sobre la obra de Terry Eagleton, el inteligente crítico cultural británico desencantado políticamente con y ahora acerbo crítico filosófico de la "Théorie", o el artículo de Noam Chomsky, el gran adalid de la izquierda racionalista y universalista de nuestros días, sobre la universalidad de los derechos humanos, o la nota de Daniel Raventós sobre la promoción obscurantista del Diseño Inteligente.

3 Todavía una tercera serie de convergencias entre los iniciadores del proyecto SinPermiso. A pesar de proceder de tradiciones socialistas bastante distintas, nos sorprendió coincidir en una revisión autocrítica muy parecida de la historia del socialismo y de sus fracasos y éxitos en el siglo XX. Incluido, por supuesto, el papel central que los valores republicano-democráticos han jugado en las mejores tradiciones socialistas del XIX y del XX, y la crítica a lo que Florence Gauthier, María Julia Bertomeu y yo mismo venimos llamando desde hace tiempo el "marxismo de derecha", una visión común al grueso de las socialdemocracias y de las distintas variantes del bolchevismo: a la necia idea, esto es, de que la Revolución Francesa fue un episodio de rebelión burguesa, y no, precisamente, la gran revolución popular democrático-plebeya en la que cristalizaron los valores centrales y más universalizables de la izquierda contemporánea.

De ahí deriva, me parece, el interés, común a todos, en la recuperación de la vieja y genial idea de Rosa Luxemburgo sobre el papel destructor, expoliador y des-

poseedor del capitalismo señaladamente, del capitalismo colonialista y neocolonialista, así como una acentuación, en la que ha insistido sobre todo en los últimos años nuestro compañero Elmar Altvater miembro del Consejo Editorial de SinPermiso del lado destructor, más que del lado creativo del capitalismo como cultura económico-social. Autores en esa línea, que nos interesa de modo muy destacado a todos, o a casi todos, los miembros de SinPermiso, han venido siendo ya repetidamente publicados en el semanario electrónico www.sinpermiso.info: el siempre profundo, estupendo Mike Davis, asimismo miembro del Consejo Editorial de SinPermiso, o el gran geógrafo marxista David Harvey, y otros herederos de la gran tradición del socialismo no incautamente "progresista" de un Walter Benjamin o de la misma Rosa Luxemburgo. Adolfo Gilly es quien más insistentemente ha hecho hincapié entre nosotros en la importancia del carácter destructor de modos de existencia tradicional (de "mundos de vida", según prefiere decir él) del capitalismo remundializado de nuestros días y en sus consecuencias políticas y espirituales, como podréis ver en el artículo suyo cofirmado con dos compañeras del colectivo de SinPermiso en México que aparece en el número 1 de la revista semestral.

4 Y por acabar en algún sitio esta recopilación improvisada de felices coincidencias entre gentes de trayectorias biográficas distintas, nacionalidades distintas y generaciones distintas, se puede decir: nos une un cierto desprecio por lo que Adolfo Gilly ha llamado alguna vez la "política-política-política". Todos nosotros y especialmente los veteranos estamos cansados del consignismo, el tacticismo de coyuntura y la visión meramente institucional de la política, y al revés, estamos interesados en la reflexión seria, analítica, veraz, no en el ademán protréptico, ni menos en los llamados de urgencia y en el maniobrar del día. (Eso lo habréis podido constatar incluso en el semanario electrónico, que por definición ha de ser más "actual". No digamos en el SinPermiso semestral en papel, que busca reflexiones de fondo y relativamente intemporales.) A todos nosotros nos importa al menos tanto como la política institucional, la política de la vida cotidiana y su impacto en las clases subalternas. Todos somos hijos de la derrota de varias y dolorosas derrotas, y queremos ayudar a encontrar el camino para salir de ella sólo en la medida en que modestamente podemos: contribuyendo ya se verá con qué provecho a transi-

tar el humilde, pero imprescindible, trecho de ese camino que hay que recorrer con la cabeza.

Eso explica, sin duda, también el vivo interés que varios redactores y amigos cercanos de SinPermiso sienten por elaboraciones normativas analíticamente, capaces de hacer pensar de una forma articulada en futuros alternativos, y muy señaladamente por la idea de un ingreso ciudadano universal, como le llamáis en la Argentina, o de renta básica incondicional: en eso están María Julia Bertomeu (asesora científica de la revista internacional *Basic Income Journal*), Daniel Raventós (presidente de la sección española del *Basic Income Earth Network*, BIEN) y Carlos Abel Suárez (miembro de la sección argentina del BIEN), los tres redactores de SinPermiso), y David Casassas (actual secretario general del BIEN), Philippe van Parijs (uno de los destacados fundadores del BIEN) y Rubén Lo Vuolo (presidente de la sección argentina del BIEN), los tres miembros del Consejo Editorial de SinPermiso. También nuestros amigos parisinos, Florence Gauthier y Hugo Moreno (miembros del Consejo Editorial de SinPermiso), se han interesado seriamente por la propuesta, que dicho sea de pasada y es importante decirlo aquí, en la Argentina, en donde alguna vez se han oído bromas escurriles sobre el asunto podría significar un correctivo serio, entre otras, a la cansina insistencia de cierta izquierda neonacionalista en políticas sociales y económicas exclusivamente fundadas en un productivismo a ultranza del que, cualesquiera que sean sus otros méritos, lo menos que cabe decir es que es de todo punto anacrónico en la era del *peak oil*. Me permitiréis, pues, que termine este punto recomendando vivamente la reflexión que en el primer número de la revista semestral que hoy presentamos publica sobre "La renta básica como programa socialista" el fino sociólogo marxista norteamericano Erik Olin Wright (asimismo miembro del Consejo Editorial de SinPermiso).

Invitación a colaborar

Con lo poco que va dicho, me parece que queda claro que SinPermiso nació como un proyecto con voluntad de línea política y crítico-cultural bastante definida. Que no quiera ser cajón de sastre, no quiere empero decir que no se proponga una tarea ecuménica entre la izquierda: quien se haya asomado alguna vez al semanario electrónico que tiene ya un año largo de existencia lo habrá podido com-

probar: hay un amaplio abanico que va desde el liberalismo de izquierda serio (Amartya Sen, Martha Nussbaum, Joseph Stiglitz, Philippe van Parijs) hasta el marxismo o el socialismo libertario laicos (Hugo Blanco, Mike Davis, Tariq Ali, Emir Sader, Rossana Rossanda, Luciano Canfora, Noam Chomsky, David Harvey, Michel Albert, Marco Revelli, José Luis Fiori), pasando por la socialdemocracia crítica (Oskar Lafontaine, Javier Diez Canseco) y el catolicismo comprometido con la izquierda, "laico" también, si se permite aquí una broma inocente (Frei Beto es no sólo un colaborador habitual del semanario, sino un miembro del Consejo Editorial de SinPermiso). Así pues, en resolución, SinPermiso está abierto en general al pensamiento laico, enemigo por igual de la obscuridad de las jergas sectarias, académicas o no, y de la infertilidad de las escolásticas dogmáticas. (Se me permitirá recordar aquí que el maestro de muchos de nosotros, Manuel Sacristán, dijo una vez, comentando un gran libro de su amigo el historiador marxista Edward P. Thompson, Miseria de la teoría un libro que debería ser de obligada (re)lectura para cualquiera que se interese hoy en la regeneración del pensamiento de la izquierda, que el marxismo estructuralista francés era escolasticismo sin la única virtud del mismo, a saber, la claridad.)

Eso, en general.

Pero muy en particular, SinPermiso está abierto a quienes piensan, con Rosa, con Mariátegui y con Gramsci, que la verdad es "revolucionaria", lo que era su forma, quizá no tan anticuada, de decir que honrar la verdad está por encima de todo.

Abierto a quienes piensan, con Brecht, que cuando la verdad está demasiado amenazada como para defenderse, debe pasar a la ofensiva

Abierto a quienes piensan, con Benjamin, que ni siquiera nuestros muertos están a salvo de la victoria del enemigo

Abierto a quienes piensan, con Cervantes, que la historia es la madre de la verdad

Abierto a quienes piensan, con Machado, que ni el pasado ha muerto ni está el mañana ni el ayer escrito

Y abierto, por acabar en algún sitio, a quienes piensan, con Brecht tiene derecho a doble cita, ahora es que el 50 aniversario de su muerte, que la filosofía no debe tratar de persuadir a nadie, sino sólo mostrar y dar qué pensar.

A todos quienes así piensan, que son muchos como en este año de existencia en la red hemos tenido ocasión de comprobar con cartas, donaciones, colaboraciones literarias, sugerencias y traducciones enviadas gratis et amore : ¡muchas gracias!, a todos, digo, convocamos fraternalmente a colaborar en la forma que consideréis oportuna con SinPermiso.

01/10/2006



La globalización es la venganza del rentista. Entrevista

Antoni Domènech

El periodista Fernando Valiño entrevistó para Diario de Valladolid a Antoni Domènech, con ocasión de la presentación de SinPermiso en el Ateneo Republicano de Valladolid.

Fernando Valiño.- ¿Por qué hoy una publicación teórica de orientación socialista como SinPermiso?

Antoni Domènech.- Primero, porque un grupo de amigos y compañeros de tres generaciones distintas, de tres continentes distintos y procedentes de distintas tradiciones socialistas y de muy distintos ámbitos profesionales sentimos la necesidad de reflexionar juntos sobre la derrota de esas tradiciones. Segundo, porque a pesar de la nuestra diversidad llegamos a un diagnóstico crítico básicamente común sobre el presente. Y tercero porque el sorprendente éxito de visitas del seminario electrónico www.sinpermiso.info que pusimos en marcha hace más de un año nos dio a entender que era viable hacer una revista semestral en papel, con reflexiones teóricas más de fondo.

¿Hay espacio, entre tanta frivolidad editorial, para una revista político-cultural que se declara socialista?

Lo que llamas frivolidad cultural nace de la creciente conversión de la vida cultural y académica en mercancía y espectáculo venal, y también, en parte, de lo

que parece inexorable subordinación del pensamiento a las dádivas de las elites públicas y privadas en forma de subvenciones, ayudas y premios que premian sobre todo a quienes dan el premio, es decir, de la banalización mercenaria del pensamiento y de la creación artística. (Dicho sea de paso: mercado, mercancía y mercenario comparten origen etimológico con meretriz.) Está por ver qué espacio tiene un proyecto político-cultural y editorial fundado en el trabajo voluntario y organizado de acuerdo con pautas de reciprocidad altruista, que no admite publicidad en sus páginas, que no cabildea por reseñas en los grandes medios de comunicación y que, por el momento, no solicita otra ayuda, pública o privada, que la donación voluntaria. La respuesta en este último año ha sido francamente estimulante. Tal vez porque hay mucha gente en el mundo asqueada con la meretrización del pensamiento. ¡Quién quita, pues, que a comienzos del siglo XXI, y gracias en buena medida al apoyo en ese instrumento radicalmente democratizador que hasta ahora viene siendo internet, no pueda renacer y volver a circular algo parecido a los cuadernos de alcance y las hojas volanderas con que se vertebró publicísticamente en la segunda mitad del siglo XIX el movimiento obrero anarquista y socialista!

¿Cómo definiría la actual fase del capitalismo?

La llamada globalización de las últimas décadas es un proceso de contrarreforma del capitalismo reformado que se impuso al acabar la II Guerra Mundial. Hay, por supuesto, muchas novedades radicales en la globalización. Pero mundialización de la economía, libertad de movimientos de capitales, mercados financieros internacionales desregulados, libertad absoluta del empresario para hacer con sus trabajadores lo que quiera, políticas exteriores descarnadamente belicistas, todas esas cosas las había, y según cómo más (había, p.e., una libertad de movimientos de la fuerza de trabajo que ahora está inhibida por las nuevas murallas que el capital levanta por doquier), en el capitalismo de la Belle Époque (1871-1914). El capitalismo reformado post 45 significó, entre otras cosas, la desmundialización consciente de la economía; el control público de los movimientos de capitales; la eutanasia del rentista (Keynes), es decir, la subordinación del capital financiero especulativo al capital productivo; derechos sociales de los trabajadores, a veces blinda-

dos constitucionalmente, etc. Por seguir con la metáfora de Keynes, se puede decir que la globalización es la venganza del rentista...

¿Qué queda de la izquierda?

El grueso de las corrientes socialistas socialdemocracia clásica (Bernstein, Rosa Luxemburgo, Kautsky, Largo Caballero), anarquismo (Bakunin, Kropotkin, Durruti), comunismos de izquierda (Trotsky, Korsch, Andreu Nin) o de derecha (Paul Levi, Bujárin, el último Gramsci, Joaquín Maurín) no sobrevivieron entre 1930 y 1950 a la máquina trituradora combinada del fascismo, el estalinismo y la guerra fría. Quedaron sólo, con base social importante, una extrema derecha socialdemócrata (los herederos de Noske, vamos: el asesino de Rosa Luxemburgo que vivió tranquilamente como exfuncionario pensionado bajo Hitler), que pretendió con bastante éxito una especie de socialismo dentro del capitalismo; y el comunismo de ascendencia estalinista, que pretendió, también con relativo éxito, una especie de socialismo fuera del capitalismo, aún más estatista que el anterior, y contra todas las tradiciones del movimiento obrero radicalmente negador de la democracia republicana. Pero esas dos variantes bastardas del socialismo decimonónico que lograron sobrevivir a la guadaña del fascismo, del estalinismo y de la guerra fría en la primera mitad del siglo XX, no han sobrevivido tampoco al proceso de remunicipalización y contrarreforma del capitalismo comenzado en el último tercio del siglo pasado.

¿Y qué perspectivas tiene la izquierda seria hoy?

Un capitalismo contrarreformado amenaza a la humanidad no sólo con las catástrofes indecibles que se abatieron ya sobre el mundo en la belle époque del capitalismo belicista y depredador prerreformado (holocaustos en el tercer mundo por el efecto destructor de la penetración de la cultura económica y moral del capitalismo en las economías naturales de los países colonizados, dos guerras mundiales y un rimerero de revoluciones y contrarrevoluciones en las metrópolis), sino que presenta amenazas nuevas, de todo punto inquietantes (cambio climático, destrucción radical de la bio- y la culturodiversidad, crecimiento desapoderado de imperios económicos privados incontrolables e incontrolados, capaces de desafiar con éxito a los gobiernos democráticos, etc.). Razones, pues, para un rebrote de la izquierda

anticapitalista no faltan. Creo que los buenos diagnósticos y el buen pensar los problemas, tampoco escasean. Falta, sobre todo, organización; organización política de la resistencia a la catástrofe; organización de los espacios de deliberación y autoilustración popular; organización de formas alternativas y fraternales de producir y consumir.

Estamos en el 75 Aniversario de la República, ¿qué supuso para España?

El único régimen político que en la larga y atormentada historia de nuestra nación prometió creíblemente al pueblo español el pleno ejercicio de su soberanía. Hacia dentro: como República de trabajadores empeñada en redistribuir equitativamente la propiedad de los medios de existencia y como régimen democrático capaz de rearticular la configuración nacional española reconociendo plenamente su carácter nacional a Cataluña, el país vasco y Galicia. Y hacia fuera: recuperando la autonomía de la política exterior española, renunciando a la guerra como medio de esa política, buscando activamente el hermanamiento con el resto de los pueblos del mundo (empezando por los pueblos hispanoamericanos, a los que ofreció la doble nacionalidad) y librándose de la tutela de las grandes potencias imperiales del momento. Ambas cosas las pagó muy caras, como es harto conocido.

12/11/2006



Izquierda académica, democracia republicana e Ilustración. Diálogo con un estudiante mexicano de filosofía

Antoni Domènech

En el marco de un Simposio sobre Cambio de Siglo realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana en Ciudad de México, organizado por la Dra, Rhina Roux y el Dr. Adolfo Gilly, Antoni Domènech intervino sobre pasado y futuro del socialismo republicano. Lo que a continuación reproducimos es un diálogo de Domènech con un estudiante mexicano, que tuvo lugar en los días siguientes mediante varios intercambios de correo electrónico, rematados con un breve encuentro personal. El estudiante prefiere guardar de momento el anonimato, porque, según dijo con humor tan sombrío como certero, para algunos profesores relativistas, todo se vale menos ponerles en cuestión que todo se valga.

Estudiante.- Usted es un característico representante del pensamiento heredero de la Ilustración: republicano, democrático, universalista, racionalista, amigo de la ciencia moderna. Además, usted es un reconocido y veterano militante de la izquierda socialista española y europea. Ya me perdonará la ingenuidad, pero mi primera pregunta, entonces, como estudiante mexicano de ciencias sociales, es ésta: ¿Cómo pueden hacerse compatibles ambas cosas? ¿Cómo puede haber una izquierda intelectual proilustrada?

Domènech.- Hay una evidente diferencia entre usted y yo que no es tanto de ubicación geográfica Europa, América Latina, como generacional. Nadie, ni en Europa ni en América Latina, ni en parte alguna de la Tierra, ponía en cuestión hasta hace unas pocas décadas que la izquierda política, en particular la socialista en el amplio sentido de la palabra, que abarca desde el viejo laborismo británico hasta el anarcosindicalismo revolucionario catalán, pasando por las distintas socialdemocracias continentales y los diversos comunismos planetarios, era la heredera de los ideales de la Ilustración dieciochesca. El viejo y venerable Eric Hobsbawm, por ejemplo, ha dicho recientemente que el grueso de los intelectuales del mundo no dudaron en los años 30 en tomar partido por la II República española y contra el golpe de Franco, porque, salvo unos cuantos casos más o menos pintorescos (particularmente, aunque no sólo, en Alemania), firmemente educados en y comprometidos con los ideales ilustrados, vieron en la tragedia española una manifestación del conflicto entre esos ideales y sus inveterados enemigos. La novedad radical, pues, valórese ella como se quiera, es la aparición en las últimas décadas de una sedicente izquierda académica más o menos radicalmente hostil a los valores éticos y epistémicos de la Ilustración.

¿Cómo y por qué se produjo, en su opinión, un cambio político-cultural tan importante, cual es la aparición en las últimas décadas de una actitud hostil a la Ilustración en ambientes intelectuales de izquierda?

Hay dos cosas por lo menos que explorar aquí. Una es, digamos, de filiación, es decir, de historia de las ideas y de los conceptos recibidos. Otra es de oportunidad. Quiero decir que una cosa es buscar la ascendencia y filiación de las ideas y de los

conceptos actualmente en boga en la izquierda académica antiilustrada, y otra bien distinta aclarar las razones de coyuntura político-cultural que, a partir de los años 60-70 del siglo pasado, llevaron a que esas ideas y conceptos prosperaran inopinadamente hasta colonizar las mentes de una buena parte de la izquierda académica postsesentaiochesca.

Empecemos por la filiación de las ideas recibidas...

A mí me parece indiscutible el origen alemán del grueso de esas ideas. La Alemania del primer tercio del siglo XX es un laboratorio de ideas antiilustradas modernas. Modernas en el sentido de que no eran mero ancien régime, mera resistencia reaccionaria al ideario democrático, republicano, igualitario y fraternal-universalista de la Revolución francesa. Porque el nazismo alemán como el fascismo europeo en general no fue sólo una tiranía contrarrevolucionaria violenta que destruyó físicamente al movimiento obrero y las bases sociales de la democracia, sino que fue, y se nutrió él mismo, de todo un ambiente cultural y espiritual que penetró capilarmente en amplias capas de la población, incluso en Alemania y en Italia, aunque no en España de población trabajadora. Ahora bien; si de méritos se trata, se puede decir que el primer intelectual de izquierda que se hizo eco de y que creyó poder dar un uso de izquierda a esa nueva crítica romántica procomunitarista, antirracionalista, y sobre todo: esforzadamente empeñada en confundir Ilustración o modernidad con capitalismo de los valores ilustrados fue Max Horkheimer...

¿El mismo que escribió la Dialéctica del Iluminismo con Adorno?

Sí. Ya antes de coescribir ese libro en el exilio norteamericano, Horkheimer había publicado un ensayito en el que, entre otras lindezas, se decía que Hitler era un característico representante de una estirpe de demagogos burgueses de pésimo gusto, en la línea de ... ¡¡Cola di Rienzo el dirigente popular republicano sublevado contra el Papa en la Roma del siglo XIII y Robespierre el padre de la democracia republicana revolucionaria moderna!! Pero lo importante, claro, es el libro que tu citas, coescrito con Adorno casi una década después...

¿Tan mala le parece la Dialéctica del Iluminismo?

Mala lo es, desde luego. Es un libro más ignorante aún que pretencioso. Ignora incluso todas las aportaciones, valiosísimas, que sus propios compañeros de la lla-

mada Escuela de Francfort hicieron en el exilio para aclarar la catástrofe del triunfo de la contrarrevolución en la Europa continental, y muy particularmente la obra, sólida como una roca, y todavía leedera, de los juristas (Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Arkadij Gurland). Pero, sobre todo, lo que me parece es un libro catastrófico por los efectos duraderos que ha tenido en la falsaria divulgación, entre determinada izquierda académica, de una confusión que nunca tuvo el movimiento obrero europeo antes de la II Guerra Mundial: la confusión entre Ilustración, o modernidad ilustrada, si se quiere, y capitalismo. Para todas las tendencias del movimiento obrero, si queremos expresarlo sumariamente, el capitalismo y sus expresiones políticas decimonónicas en las monarquías constitucionales europeas: el conservadurismo y el liberalismo antidemocráticos y antirrepublicanos era una traición a los ideales de la Ilustración. Así como las necesidades de propaganda de los bolcheviques acosados por la Entente a comienzos de los años 20 les llevaron a regalar de barato a la burguesía, al liberalismo y al capitalismo la democracia es decir, el grueso de las luchas obreras europeas hasta 1914, así también, pero sin necesidad perentoria alguna que pudiera venir a justificarlo, Adorno y Horkheimer obsequiaron al capitalismo con la Ilustración con Kant, con Robespierre, con Tom Paine, con toda la ciencia moderna, ¿te imaginas? ¡Menudo regalo! en este necio panfleto filosófico confortablemente escrito desde algún Gran Hotel Abismo californiano.

Puesto así, no parece un buen negocio...

Bueno, para Horkheimer, personalmente, sí lo fue. ¿Sabías, perdóname el tuteo, que terminó sus días en la República Federal de Alemania como asesor de la Fundación Adenauer (el think tank de la democracia cristiana alemana)?

No...

Digamos que Horkheimer inaugura una línea muy recorrida ahora por la izquierda anitilustrada postmoderna: porque cuando uno empieza confundiendo Capitalismo e Ilustración, nunca más se reconcilia con la Ilustración o se reconcilia torticeramente y de boquilla, como algunos izquierdistas pasados al neoliberalismo, hoy, pero lo más frecuente y normal es que acabe reconciliándose con el Capitalismo. No hará falta que te ponga ejemplos. La maligna pero genial broma de

Lukács sobre el Gran Hotel Abismo en que vivían confortablemente instalados estos audaces e ignorantes críticos de la Ilustración capitalista vio eso con perspicua claridad desde el comienzo. Pero lo más importante de todo es otra cosa, que vino luego...

¿En la postguerra?.

Sí, en la estela de los juicios de Nuremberg. Invariablemente, la autodefensa de los nazis más inteligentes acusados de crímenes contra la humanidad fue cargar la culpa a la tecnología moderna, fruto de la Ilustración, presentando al nazismo como un producto de ella. Se puede ver por lo magnífico en las muy interesantes Memorias de Hjalmar Schacht, el ministro de finanzas de Hitler y antiguo presidente del Banco Central alemán durante la República de Weimar (puesto en el cargo por presión, entre otros agentes, de la gran banca anglo-norteamericana). Su autodefensa es ésta: Hitler es un producto de la ciencia-técnica y de la democracia plebeya moderna; yo hice lo que pude, como ministro suyo, para mitigar el desastre. La misma línea, con argumentos metafísicos más o menos superferolíticos, puedes verla en el segundo Heidegger, quien no fue procesado en Nuremberg, pero fue sometido, como todos los profesores nazis, a procedimientos de desnazificación, por tribunales aliados, a fin de recuperar la venia docendi en la Alemania de postguerra. El gran culpable de lo que pasó es la técnica moderna: ni política, ni economía, ni vida social, ni capitalismo, ni nada de eso; la ciencia-técnica, y nos quedamos tan anchos. Claro, para estas gentes, completamente ignorantes, cualesquiera que fueran sus otros méritos intelectuales que en Heidegger son muchos, dicho sea de paso, de la realidad de la ciencia empírica, natural o social, y de las matemáticas, para esas gentes, digo, ciencia y técnica es lo mismo. Investigación científica básica y uso industrial (capitalista) del conocimiento, son lo mismo. Si quieres: son lo mismo Einstein, el gran científico socialista y pacifista, y Siemens, el financiador de Hitler y creador y fabricante de los demoledores cañones Bertha (en honor de su hija Bertha Siemmens).

¿Y no lo son?

Cualquiera, no ya que esté mínimamente familiarizado, sino que se haya asomado al mundo de la ciencia realmente existente, sabe que una cosa es la ciencia

básica y otra la tecnología. El grueso de la ciencia básica no tiene aplicación tecnológica o instrumental alguna, y por lo mismo, no es financiable a través del mercado o de la empresa capitalista. Por ejemplo, la teoría científica más famosa del siglo XX, la Teoría General de la Relatividad, no tiene ninguna aplicación tecnológica o industrial (las naves que se mandan al espacio, se manejan todavía con tecnología derivada de la mecánica clásica newtoniana de partículas). Lo que ocurre es que cuando puedes fundar una tecnología en algún hallazgo importante hecho en ciencia básica, entonces esa tecnología resulta muy potente y eficaz (y puede ser, claro, terriblemente dañina, precisamente por basarse en conocimiento verdadero y profundo). Pero eso es más bien infrecuente. Lo normal, cuando se hace investigación básica, es no tener la menor idea de para qué va a servir eso, y normalmente, aunque el resultado sea excelente desde el punto de vista teórico-contemplativo, digamos, no sirve para nada. Cuando Watson y Crick obtuvieron el Premio Nóbel en los años 50 por su descubrimiento de las bases químicas de la vida, nadie podía pensar que eso iba a tener algún día una aplicación tecnológica e industrial muy importante (y muy preocupante): no fue sino hasta muchos años más tarde en 1969, cuando por casualidad se descubrió en un laboratorio norteamericano el famoso bisturí enzimático (capaz de cortar las secuencias de ADN por sus articulaciones informativas), que pudo concebirse la idea de un bricolage genético, y así, surgir la rama entera de la biotecnología actual. Pero la investigación en ciencia básica no se mueve nunca, como cree la crítica epistemológica romántica, por motivos instrumentales: eso lo sabía ya Aristóteles, quien dejó famosamente sentada para siempre la verdad de Pero Grullo de que la única motivación de la inquisición científica teórica es la curiosidad, verdad repetida 23 siglos después, y a su modo, por Kant al acuñar la maravillosa divisa ilustrada *sapere aude!*, ¡atrévete a saber! La confusión, la ignorancia, la resuelta negativa a distinguir y a saber, han sido patrimonio tradicional de la reacción y la conservación. Desde hace unas cuantas décadas, lo son también de una izquierda académica derrotada, que no se atreve a saber, porque no se atreve tampoco a cambiar el mundo, fiada, hasta ahora, en la rutina de que, mes tras mes, sigue al menos cobrando su nómina en alguna universidad pública o privada a trueque de enseñar a los estudiantes que nada se puede saber objetivamente y que pretenderlo es, más aún que ocioso, peligroso...

Siguiendo con la filiación de ideas, ¿cómo pasó a la izquierda, digamos, postmoderna actual todo ese mundo intelectual alemán de los años 20 y 30 de crítica a la Ilustración?

En filosofía eso se dio, por vía rodeada, a través de Francia, en general, y en el caso particular de la filosofía política, también de Italia. Heidegger recuperó su venia docendi en la República Federal, pero ni de lejos recobró allí su prestigio intelectual. De hecho, quien fue en la postguerra su discípulo más inteligente y promotor, Ernst Tugendhat publicó en los 60 una crítica filosófica devastadora y definitiva de la filosofía de Heidegger desde un punto de vista analítico (pasado por Wittgenstein). Fueron los franceses quienes, dicho sea de paso: sin comprender mucho las profundidades abisales del talento de la Selva Negra, rehabilitaron a Heidegger, y así hasta ese horror apologético de la banalidad voluntariamente enrevesada que son el estructuralismo y el postestructuralismo actuales (el antihumanista Althusser, Foucault, Lacan, Deleuze, Derrida, etc.; Sartre y Merleau Ponty fueron otra cosa, pero no vamos a entrar en ello). Se puede decir sumariamente: la cultura filosófica y política francesa de entreguerras no conoció ni por asomo el mundo espiritual, relativista y expresamente anitilustrado del fascismo europeo, sobre todo alemán; y compró el producto en la segunda postguerra como una novedad, como un artículo chic y prêt à porter o prêt à penser, y luego, mal asimilado y peor traducido a la lengua de Rabelais y de Descartes, lo vendió al mundo entero como cosa propia, como un Beaujolais más (otro horror, este pésimo vino cosechero, por cierto, pero que también vende mucho, y ese sí es propio...). Claro, eso tiene que ver también con la crisis de la filosofía francesa desde Bergson: baste pensar en Bachelard y en todas esas parodias galicanas de la buena epistemología anglosajona o vienesa del siglo XX. Pero, en fin, eso nos llevaría a otra cosa muy distinta...

¿E Italia? Porque Italia sí supo lo que fue el fascismo europeo... Y usted ha hablado aquí en México del peligro de tratar de recuperar para la izquierda, al modo del italiano Agamben, una teoría política normativa como la de Carl Schmitt expresamente concebida como ataque a la democracia.

Hay muchas cosas que decir de la apropiación italiana de pensamiento nazi de los años 20 y 30 y de su reexportación al mundo. Me limitaré a una. La filosofía

política y jurídica del fascismo italiano digamos, Gentile nunca tuvo a un teórico moderno, nada *ancien régime*, a la altura del Kronjurist del nacionalsocialismo, Carl Schmitt. Los españoles tampoco, claro, pero, en cambio, tuvimos a Carl Schmitt en persona, porque, después de salir de la cárcel en la Alemania postnacionalsocialista, se refugió en la España de Franco, y formó a toda una generación de juristas franquistas; de competentes juristas fascistas modernos, puedo decirlo, porque algunos fueron profesores míos. Tenía que ser un tipo como el italiano Agamben editor italiano de Heidegger, dicho sea de pasada, que carece de la más elemental formación técnica como jurista y no digamos, específicamente, como constitucionalista, quien redescubriera a Carl Schmitt para la izquierda académica postmoderna actual. Lo que yo dije aquí el otro día es que este pobre Agamben parece creer que una teoría política normativa es como un guante que, vuelto convenientemente del revés, puede enfundarlo indistintamente la mano derecha o la mano izquierda. No es así. Pero lo interesante es esto: Carl Schmitt tuvo en los años veinte discípulos, o al menos, alumnos, que fueron a parar a las filas del socialismo y del marxismo, entre ellos algunos de los más eminentes juristas del siglo XX, como antes los mencioné en el entorno de la Escuela de Francfort Neumann, Kirchheimer o Arcadij Gurland. Hicieron críticas devastadoras de la teoría política antidemocrática del profesor Schmitt. Críticas, repito, sólidas, no sólo leederas hoy con provecho, sino muy actuales y pertinentes en el debate de nuestros días. ¿Por qué nadie se acuerda de ellas? El libro Behemoz de Neumann todavía se puede comprar, excelentemente traducido aquí, en la librería del FCE en México. ¿Y por qué, en cambio, se leen con delectación los incompetentes mariposeos de Agamben con el estado de excepción permanente, una idea de Schmitt expresamente concebida para que se saque la conclusión de que no hay diferencias importantes, en lo esencial, entre el III Reich de Hitler y la República de Weimar, o como decían mis profesores, sus discípulos, entre la España del Caudillo y la II República española? Si rastreáramos un poco, seguramente veríamos que son razones parecidas a las que hacen que para el común de los académicos Horkheimer y Adorno sean miembros distinguidos de la Escuela de Francfort y Kirchheimer, Neumann o Gurland los técnicamente sólidos, los firmemente comprometidos con la democracia republicana, con la Ilustración y con el anticapitalismo político, en cambio, unos perfec-

tos desconocidos, salvo para especialistas en historia intelectual de los años 20 o en derecho constitucional.

¿Conspiración?

Conspiración de silencio, desde luego. Más allá de eso, no creo en teorías conspirativas como herramientas explicativas de hechos sociales y culturales. Digamos que es una verdadera coyuntura hermenéutica la que ha favorecido de consuno todo eso: una izquierda académica derrotada y desnortada después del 68, la destrucción de la cultura democrática antifascista europea de los años 30 y el (semi)olvido interesado, después de la II Guerra Mundial, de ese gran debate democrático de los años 30 sobre la contrarrevolución fascista y la criminal degeneración estalinista...

¿Por qué interesado?

Los ejemplos se vengan, pero a veces valen más que mil disertaciones. Te doy uno. Piensa en la leyenda del Hitler triunfante en unas elecciones democráticas, del Hitler, digamos, criatura de la democracia moderna. Es una leyenda falsa, como casi todas las leyendas. Pero ahí está: salvo los especialistas, todo el mundo terminó creyéndola. Hitler fue proclamado canciller por el Presidente Hindenburg en enero de 1933: se trató de un golpe de Estado técnico, en el que el viejo mariscal Guillermino abusó manifiestamente del artículo 48 de la Constitución de Weimar. Hitler no llegaba al 32% de los votos, y estaba en minoría parlamentaria (socialdemócratas y comunistas, juntos, tenían más de un millón de votos más que Hitler, y bastantes más parlamentarios la ley electoral era estrictamente proporcional en Weimar: 50.000 votos = 1 diputado, y además, el gran partido católico de centro era todavía una fuerza parlamentaria más o menos lealmente republicana). Ahora bien; la leyenda de que la democracia republicana puede engendrar a un Hitler sirvió durante la Guerra Fría, técnico-jurídicamente, para promover en Europa particularmente en Alemania y en Austria Constituciones mucho menos democráticas (mucho menos parlamentarias) que las de entreguerra; e ideológicamente, para desacreditar a las repúblicas radicalmente democráticas europeas de los años 20 y 30 (entre ellas, a la II República española). Una coyuntura hermenéutica es una situación en la que intereses muy diversos confluyen espontáneamente

en interpretar la realidad de un determinado modo, y aquí lo puedes ver: a los guerreros fríos norteamericanos les convenía restaurar el capitalismo en Europa con regímenes políticos desparlamentarizados; a los estalinistas les convenía desacreditar a la democracia burguesa (un oximorón, dicho sea de paso, que no hallarás una sola vez en Marx, quien se cuidó muy bien en 1848 de presentar al comunismo como un ala de la democracia sin más); a los liberales monárquicos los viejos honorarios de la política europea hasta 1918, que se habían doblegado galanamente al fascismo, y a los mismos fascistas, ex-fascistas y cripto-fascistas de toda la y a les convenía cargar la culpa de Hitler al pueblo, a la plebe alemana que lo habría votado masivamente (sic!), cuando no a la ciencia.técnica moderna, ese supuesto otro hijo maldito de la Ilustración. Etc., etc. Todavía hace unos pocos meses, Rumsfeld repetía la leyenda para atacar a Chávez (ganó las elecciones democráticamente, sí, pero Hitler también...), sin que el Embajador alemán en Washington moviera la más mínima protesta, que quedó reducida a un puñado de académicos, sin apenas trascendencia en los medios de comunicación...Y, con ser éste seguramente uno de los más importantes, no es el más espectacular de los ejemplos que podrían ponerse...

¿Puede haber otro más espectacular?

Hay tantos que, sin ser demasiado importantes, son espectaculares... Bueno, uno reciente, que no se si es el más espectacular, pero que desde luego es espectacular es el de Slavoj iek. No sé si es muy conocido en México; en Argentina lo es mucho, y en España, bastante (lo miman y promocionan desde las páginas culturales de El País, el diario del establishment cultural liberal español). Este filósofo, creo que eslovaco, que alguna vez por ejemplo, en una entrevista reciente en el País ha aceptado para sí con cierto donaire el calificativo de estalinista postmoderno lacaniano, tiene un esquema mental que se puede caricaturizar así: da por valederas todas las aberraciones que la derecha liberal o conservadora pueda imputar falsariamente a la izquierda en su conjunto antidemocrática, enemiga de los derechos humanos, totalitaria y las reivindica y hace suyas, con un lenguaje rayano en el delirio, como cosas interesantes y valiosas. Es decir, que lo suyo es la Umwertung nietscheana, la inversión de valores (en su caso, con desprecio añadido de los juicios de hecho). Publicó hace unos pocos años un ignorante libro sobre Lenin como

se conoce que todo vale, vale también publicar un libro sobre Lenin sin haberlo leído, ni conocer el contexto histórico en ese estilo, pour épater le bourgeois... Me han dicho que este astuto mentecato ha editado y prologado ahora para Verso, en Londres, un libro con discursos de Robespierre. ¡Pobre Robespierre! Robespierre, el padre de la democracia revolucionaria y del anticolonialismo contemporáneos, el Incorruptible ininterrumpidamente difamado por la derecha conservadora, por la derecha liberal y por la derecha fascista de los siglos XIX y XX, reivindicado a comienzos del XXI, ¡pero por los falsos vicios con que se le calumnió! Eso es otro ejemplo de coyuntura hermenéutica, no importante, pero no me negarás que bien espectacular.

Para terminar, ¿qué piensas de la influencia postmoderna antiilustrada en los movimientos sociales de impronta indigenista en América Latina?

Bueno, yo no conozco muy bien esos movimientos. Pero para empezar, diría que esa influencia, cuando se da, se da siempre a través de académicos, normalmente de académicos formados en Francia o en EEUU. No sé si tú estabas ese día del Simposio, pero yo tuve ocasión de escuchar a Francisco Bárcenas, el dirigente indigenista de Oaxaca, en una ponencia no sólo excelente, sino política e intelectualmente ejemplar. Si la palabra no estuviera justamente desacreditada, podría decirse que Bárcenas hizo una especie de autocrítica: se lamentaba de haber sucumbido, diez años atrás, a los cantos de sirena multiculturales procedentes de EEUU, y notaba como, en los últimos años, en México, la cantilena de la autodeterminación y la autonomía de las etnias andaba en boca hasta del entorno del presidente panista Fox. Bárcenas abogó, en substancia por dos ideas: que los pueblos indígenas no están solos, ni deben aislarse, una, y la otra, que no pueden regalar la República al enemigo. Me pareció, el suyo, un discurso de gran lucidez política y de mucho coraje intelectual (se conoce que no es académico el hombre, ni debe querer serlo...). En el fondo, creo que lo que quería decir es que lo que Mariátegui llamó las falsas Repúblicas iberoamericanas, Estados neocoloniales fundados en la exclusión de la inmensa mayoría de la población indoamericana, deben refundarse como Repúblicas democráticas, y que esa refundación sólo es posible con hegemonía de las poblaciones inveteradamente excluidas. Pero para ir al núcleo de tu pregun-

ta: lo patético de los discursos que, en nombre de tal o cual tradición indígena particular, discursen y lacanean contra la razón o la ciencia occidental, o directamente contra la Ilustración, ignorantemente presentada como la otra cara del colonialismo, no es que olviden exactamente igual que los más vetustos ideólogos victorianos del colonialismo europeo decimonónico que la llamada ciencia occidental no es occidental, sino patrimonio común de la humanidad toda (el derecho romano republicano ha civilizado literalmente al mundo entero, pero los números que usamos son árabes, y no romanos; y el importantísimo número cero, lo trajeron los árabes de la India). Lo verdaderamente patético, digo, es que, para oponerse a la supuesta razón o ciencia occidental, siempre invocan invariablemente a algún majadero precisamente occidental: rechazan, o ponen sordina, o matizan, a Kant, a Marx, a Weber o a Chomsky, pongamos por caso es decir, a los grandes de verdad con una oportuna cita, declamada siempre en invariable tono catequético, de Foucault o de Lacan (o de cretinos peores que éstos, que seguramente debe haberlos...).

11/06/2007



Público y privado: Republicanism y Feminismo académico

María Julia Bertomeu, Antoni Domènech

El feminismo académico contemporáneo es un movimiento amplio y heterogéneo, con grandes aciertos, obvio es decirlo, y algunos desaciertos, a veces, grandes también. Una parte muy importante de sus aciertos tiene que ver con la recuperación de la centralidad institucional de la "familia" para la reflexión política.

Familia y filosofía política

La filosofía política como disciplina académica se ha interesado en el último siglo sobre todo por cuestiones relacionadas con el Estado y las relaciones del Estado con la Sociedad Civil (ciudadanía, partidos políticos, justicia distributiva, etc.). Lo que resulta un tanto sorprendente, habida cuenta de la importancia de la Familia en toda la tradición filosófico-política occidental. El primer libro de la Política de Aristóteles está dedicado al oikos; y una de las consecuencias más perversas, según Aristóteles, de la democracia plebeya atica sería su subversión de la institución familiar, dando el mando a las mujeres (gyneycokratía): un tema recuperado por el contrarrevolucionario Bonald a comienzos del siglo XIX para ajustar cuentas con la democracia plebeya robespierrreana:

"Así como la democracia permite al pueblo, la parte débil de la sociedad, insurgirse contra el poder establecido, así también el divorcio, verdadera democracia

doméstica, permite a la mujer, la parte débil, rebelarse contra la autoridad marital."

También para Platón había una conexión directa entre democracia radical en el orden político-civil y licenciosidad de mujeres y esclavos en el oikos. Para entender la filosofía política de Montesquieu es crucial la distinción entre loi civil y loi de famille. Locke hace preceder su Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil de un Primer Tratado en el que discute a fondo las relaciones entre la estructura familiar y la vida civil y política. No puede entenderse la noción de ciudadanía, y su alcance político, en Kant, sin entender su concepción de la estructura institucional de la Familia. Es esencial en la filosofía política y en la filosofía del derecho de Hegel la tripartición Familia/Sociedad Civil/Estado. Y Marx fue acaso más lejos que todos sus predecesores al declarar a la Familia el nudo institucional básico que hacía inteligibles a la Sociedad Civil y al Estado:

"La familia [de la Edad] moderna contiene en miniatura todos los antagonismos que luego habrán de desarrollarse en la sociedad [civil contemporánea] y en su Estado."

La desaparición de la Familia como objeto en la filosofía política contemporánea puede verse, por ejemplo, en las interminables y a veces, interesantes disputas a que ha dado lugar la discusión sobre si la "familia" formaba o no parte de la "estructura básica" en la Teoría de la justicia de John Rawls, la obra más influyente de la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX.

El feminismo académico actual y la tradición republicana

En el crédito de la filosofía política académica feminista hay que cargar, pues, su insistencia en la importancia de la institución familiar en la reflexión política, y en buena medida, el hecho de que esa institución se haya vuelto de nuevo visible para la filosofía política. Un siglo y arreo de descuido, sin embargo, no se repara tan fácilmente. Ello es que buena parte de la discusión feminista académica de los últimas décadas ha insistido más en la novedad de su descubrimiento de la familia que en el hecho de que se trataba también de un redescubrimiento, cosa que ha tenido perniciosas consecuencias a la hora de entender cabalmente no sólo la tradición filosófica histórica republicana (que sí consideró central en la reflexión políti-

ca el problema de la familia), sino también el importante problema (histórico, pero también filosófico) de por qué se le hizo invisible a la filosofía política académica del siglo XX la institución familiar.

Lo cierto es que una buena parte de las razones para celebrar que la "familia", es decir, la inveterada opresión patriarcal-patrimonial, vuelva a estar en el centro del debate filosófico-político contemporáneo se encuentran en obras de autores de indiscutible filiación republicana, pero precisamente cuestionados por una buena parte del feminismo académico actual. Aristóteles, Locke y Kant, por supuesto; pero incluso Engels, Marx o el mismo J.S. Mill, quienes, a pesar de sus buenas intenciones, habrían sido también víctimas de un viejo prejuicio patriarcalista, como sostiene la muy competente feminista Carol Pateman.

No es imposible que al feminismo académico acabe ocurriéndole algo parecido a lo que le ha pasado en los últimos lustros a la parte menos ignara y discrásica (ese "marxismo" de cartón piedra para el que "liberalismo" y "republicanismo" son la misma mala cosa burguesa, etc., etc.) del pensamiento filosófico-político socialista de nuestros días, a saber: que el paulatino redescubrimiento de la tradición republicana hecha invisible por el triunfo del liberalismo en el primer tercio del siglo XIX le haga tomar consciencia de muchas de sus raíces histórico-axiológicas y acabe revigorizándolo intelectualmente y abriéndole perspectivas políticas a la altura de los tiempos./1 Signos claros de eso, los hay. Es posible que la incipiente alianza entre el feminismo actual y la recuperación también actual de la tradición política republicana/2 pueda aclarar algunos malentendidos e incluso aportar algunas herramientas conceptuales más potentes que la ubicua, superficial, ahistórica, y por eso mismo, infértil dicotomía entre lo "público" y lo "privado", que permea la casi totalidad del pensamiento académico feminista actual.

Uno de los lemas aglutinantes del feminismo de los últimos años ha sido "Lo personal es político," consigna, ésta, que ha servido de estandarte para mostrar que las así llamadas diferencias y desigualdades "naturales" de las mujeres son políticas y convencionales, como bien lo dijo en su momento la pensadora republicana Mary Wollstonecraft. (*The Vindication of the Rights of Women*, 1792). Este lema fue muy útil para llamar la atención sobre la indiscutible ligazón entre la vida privado-doméstica y civil de las mujeres, aunque también ha sido llevado al absurdo por

ciertas feministas, como Judith Butler, que se conforma y hasta regodea imaginando resistencia ante la opresión de las mujeres "como algo personal, más o menos privado, que nada tiene que ver con una acción pública, que aspire a lograr un cambio institucional y legal", según dejó estupendamente dicho Marta Nussbaum en una devastadora reseña crítica de la obra de Butler./3

La diferenciación entre lo "público" y lo "privado" parece haberse convertido en un recurso conceptual ubicuo en muchas teorías políticas del feminismo académico. A veces, se diría incluso que de mera criba conceptual (más o menos bien trazada: ya veremos), pasa derechamente a interpretarse como síntoma, y aun como causa, de un sistema de división sexual y social del trabajo opresor y antigualitario. Sin embargo, la idea de las esferas separadas, de una esfera pública propia de los hombres y de una esfera privada reservada para mujeres pero también controlada por hombres, pierde potencia explicativa en la medida en que no acierta a caracterizar adecuadamente qué sea "público" y qué "privado", al trabajar filosóficamente de un modo a-histórico y a-institucional, o a lo sumo, con una visión histórica completamente errada del origen y evolución de tal dicotomía.

La dicotomía público/privado y su evolución histórica

Nos ceñiremos aquí a sólo dos ejemplos aunque muy representativos de caracterización feminista académica de lo "público" y lo "privado", sin pretender por ello haber agotado la inmensa bibliografía sobre la cuestión.

Susan Moller Okin, la reputada feminista liberal buena conocedora y excelente crítica de la teoría de justicia rawlsiana, ha dicho lo siguiente:

"... en las teorías de justicia ha dominado hasta hace bien poco una notable falta de atención a los aspectos de género y especialmente a las desigualdades sistemáticas entre los sexos porque se consideró válida la dicotomía entre lo público (lo político y lo económico) y lo privado (lo doméstico y lo personal) y únicamente se tuvo en cuenta lo público como la esfera idónea a la que debían prestar atención las teorías de justicia."/4

Según Okin, esta dicotomía tiene consecuencias funestas para las mujeres, entre otras cosas, porque el trabajo que se realiza en la esfera doméstica no cuenta, y el único trabajo significativo para las teorías de la justicia distributiva corrientes (li-

berales) sería el "público" y remunerado. Huelga decir que esta protesta feminista está bien fundada y se ve avalada por estudios y estadísticas sociales y económicas serias. Sin embargo, es sorprendente que Okin piense que cualquier trabajo que se realice fuera del ámbito doméstico es necesariamente "público" (lo que implicaría, por ejemplo, que quien trabaja para la Coca Cola está desempeñando un trabajo "público").

Una empresa privada es tan "privada" como la familia, y en punto al trabajo femenino, lo que importa no es esa arbitraria distinción entre "público" y "privado", sino, por lo pronto, que un trabajo sea remunerado, y el otro, no. Importa, enseguida, que el trabajo doméstico recaiga mayoritariamente sobre las espaldas de las mujeres. E importa mucho, luego, que las mujeres trabajadoras que cargan también con un trabajo remunerado fuera del ámbito doméstico, trabajan no de cualquier forma, sino, por general, de forma asalariada en instituciones igualmente "privadas", y bajo el poder "privado" de empresarios que no por casualidad siguen recibiendo el nombre de "patronos": un recuerdo léxico, éste último, del hecho histórico-evolutivo crucial de que la empresa capitalista moderna nació de la disociación de los ámbitos productivo y reproductivo que, antes de la revolución industrial, estaban unidos en la institución familiar ("familia" viene de famuli: "esclavos", "siervos")./5

La familia nuclear contemporánea y la empresa capitalista posterior a la revolución industrial son herederas institucionales de la familia agnaticia (del oikos, de la domus o del señorío), y comparten todavía hoy muchos de los estigmas de opresión, arbitrariedad y despotismo patriarcal-patrimonial del despotés, o del pater familias (o del "patrón") de la antigua loi de famille que Montesquieu opusiera famosamente a la loi civil de la libertad y la igualdad (como reciprocidad en la libertad) republicanas./6

Dado que el universo normativo en que se mueve Okin es el de la teoría rawlsiana de la justicia distributiva, conviene recordar qué impedimentos tiene la teoría para lidiar con el tema de la familia y las mujeres. Es bien sabido que Rawls afirmó de manera enfática en su Teoría de Justicia y en el Liberalismo Político que la familia es una de las instituciones que forman parte de la estructura básica de la

sociedad como bien sabe Okin, pero cuando trata de explicar cómo se aplican a ella los principios de justicia Rawls dice lo siguiente:

"Los principios de justicia política han de aplicarse directamente a esa estructura [básica], pero no se pueden aplicar directamente a la vida interna de las muchas asociaciones de que se compone, la familia entre ellas. (...) Obsérvese que una cuestión de todo punto análoga surge en relación con todas las asociaciones, ya se trate de iglesias o de universidades, de asociaciones científicas o profesionales, de empresas privadas o de sindicatos."/7

Ahora bien; instituciones como la "empresa privada" capitalista o la familia son de todo punto determinantes causalmente en la configuración y dinámica (productiva y reproductiva) de un entero régimen económico-social, mientras que las asociaciones científicas o las iglesias, generalmente, no. Entonces, es legítimo criticar a Rawls, como hace Okin, porque su teoría de la justicia no se ocupa de la dinámica interna de la familia, pero no por las razones que ella esgrime esto es, a partir de la criba entre "público" y "privado", sino porque las distintas instituciones, asociaciones y subcomunidades sociales quedan descriptas sin apenas visos de articulación o de jerarquía causal en la determinación de la dinámica social, económica y política, lo que impide a la teoría rawlsiana, cualesquiera que sean sus otros méritos que no son pocos, enfocar los problemas distributivos reales desde el punto de vista de las instituciones sociales históricamente contingentes y de las consiguientes relaciones sociales y políticas entre las clases y sexos./8

Venimos ahora a nuestro segundo ejemplo. No se trata ahora de una feminista liberal (de izquierda), sino más bien de intención republicana (de izquierda). A diferencia de Okin, Carol Pateman no se mueve en el puro ámbito de las teorías de la justicia distributiva, e incluso realiza una crítica feroz de las teorías políticas contractualistas de Locke en adelante, que a su entender habrían silenciado sistemáticamente la subordinación de las mujeres y de los trabajadores asalariados, porque suponen que todos los contratos son libremente consentidos por personas con iguales capacidades y derechos, desconociendo todo lo que cae fuera de los individuos propietarios y varones. Pateman piensa, con razón, que la dicotomía significa mucho más que una mera distinción entre dos tipos de actividades sociales, y lo importante para ella es que el liberalismo, desde siempre, habría visto el ámbito públi-

co y los principios que lo gobiernan como una esfera separada e independiente de las relaciones privadas. Considera que:

"las desigualdades sociales del ámbito privado son irrelevantes para las cuestiones relativas a la igualdad política, al sufragio universal y a las libertades civiles asociadas con la esfera pública."/9

Ésta y muchas otras ideas de Pateman son bien interesantes, e incluso están en sintonía con algunas convicciones básicas de la tradición histórica republicana que se remonta a Aristóteles, al propio Locke y Kant, cosa que a Pateman le costaría de admitir, por razones que quedan aquí fuera de nuestro foco principal de atención. El argumento de Pateman, en efecto, es muy similar al viejo argumento republicano, según el cual la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación. En esas relaciones, los propietarios ricos tienen dominium (es decir, "propiedad y disponibilidad en exclusiva de lo poseído"), y lo ejercen sobre aquellos que, por no ser completamente libres por no tener capacidad jurídica para realizar actos y negocios jurídicos, como firmar contratos son sujetos de "derecho ajeno" (*alieni iuris*). Los "familiares" alienados mujer, hijos, clientes, criados y esclavos están, pues, sujetos a todo tipo de interferencias por parte de quien es señor de derecho propio (*sui iuris*), ya sea en el ámbito de la vida doméstica y especialmente, en el contrato matrimonial, o en el de las relaciones jurídicas propias de la vida, como en los contratos de trabajo asalariado y las organizaciones despóticas de la producción capitalista./10

Tanto más sorprendente es que la caracterización de lo público y lo privado que propone Pateman no sea menos confusa y desconcertante que la de Okin. Según Pateman, en efecto, lo público es también el ámbito de la sociedad civil, "de lo social y lo económico", y lo privado, el de la vida doméstica./11 Pateman busca las raíces históricas de esta separación, y las encuentra igual que Engels en su memorable texto sobre el Origen del Estado, la propiedad privada y la familia, aunque sin citarlo en la separación de la producción del ámbito del hogar y la emergencia de la familia como paradigma de privacidad y domesticidad. Lo curioso es que al mismo tiempo que acusa infundadamente a Locke de haber sido el padre del invento, reconoce que cuando Locke atacó el patriarcalismo de Filmer en la esfera política, los maridos eran cabezas de familia pero sus mujeres desempeñaban

un papel activo e independiente en numerosas áreas de la producción, y que a medida que se desarrolló el capitalismo y su forma específica de división sexual, laboral y de clases-, las mujeres se vieron confinadas a unas cuantas tareas de bajo estatus o apartadas de la vida económica, fueron relegadas a su lugar natural, la esfera privada, y en la actualidad parece natural que estén subordinadas sólo porque dependen de sus maridos para la subsistencia, hasta el punto que se da por supuesto que la vida social liberal se puede entender sin referencia alguna a la esfera de la subordinación.

A juzgar por la cita de la misma Pateman, el problema central para ella no parece ser la división entre lo "público" y lo "privado", sino la incorporación o no de las mujeres a la vida productiva pública o privada y la evitación del confinamiento de las mujeres a la esfera doméstica-reproductiva no salarialmente remunerada, confinamiento que parece, entonces, ser causa primordial de su subordinación y dependencia. También en la interesante Pateman, la hiperdomestización de lo "privado" parece dejar fuera de consideración y crítica normativa el otro complejo institucional causante de la opresión patrimonial-privada de las mujeres de nuestra época: su subordinación y dependencia, en forma de trabajo asalariado en la vida productiva, de patronos y capitanes de industria no menos privados.

NOTAS

1 Véase, Joaquín Miras, *Repensar la política, refundar la izquierda. Historia y desarrollo posible de la tradición de la Democracia*, Barcelona, Viejo Topo, 2002, y Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.

2 Véase, por ejemplo: Susan Dissan, *The family on Trial in Revolutionary France*, Berkeley, University of California Press, 2004; Judith Vega, "Feminist Republicanism. Etta Palm-Aelders on justice, virtue and men", *History of European Ideas*, 10,3,1989.

3 Martha Nussbaum, "El feminismo exige más y las mujeres merecen algo mejor", en: *Sinpermiso* N° 2, junio 2007, págs. 151-174.

4 Susan Moller Okin, "Desigualdad de género y diferencias culturales", en Castells, C (edit) *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 191. El subrayado es nuestro.

5 En el *Tesoro de la Lengua Castellana de Covarrubias* (1611), "Familia" se definía así: "En común significación vale la gente que un señor sustenta dentro de su casa, de donde tomó el nombre de padre de familias; díxose del nombre latino familia. Cerca de los antiguos se escribía con E, famelia; y se entendía sólo los siervos (...). Y debajo de esta palabra familia se entiende el señor y su muger, y los demás que tiene de su mando, como hijos, criados, esclavos...". En el primer diccionario de la real Academia de la Lengua Castellana (1732), "familia" se definía así: "la gente que vive en una casa debajo del mando del señor de ella". En 1970, todavía se conservaba una definición no muy distinta en lo atinente a potestad (aunque se precisaba, en cambio, como no podía ser de otra manera la necesidad de parentesco): "grupo de personas emparentadas entre sí, que viven juntas bajo la autoridad de una de ellas."

6 Cfr. Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, op. cit., especialmente el Cap. III.

7 John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Harvard University Press 2001. Págs. 163-4.

8 M.J. Bertomeu y A. Domènech., "El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y substancia normativa en el debate republicano)", *Isegoría*, diciembre 2005.

9 Carol Pateman, "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, op.cit. pp. 33.

10 Para este tema, Carol Pateman, "Women and Consent", *Political Theory*, Vol 8, N° 2 (1980) págs.149-168.

11 Carol Pateman, "Críticas feministas op.cit. pág. 37.

01/07/2007



Prólogo a Las condiciones materiales de la libertad de Daniel Raventós

Antoni Domènech

Quien por vez primera habló de derecho a la existencia fue Robespierre, en un discurso celeberrimo uno de los últimos de 1794, para expresar la idea de que la sociedad debe garantizar a todos sus miembros, como primer derecho, el de existir material y socialmente. Thomas Paine habló un poco después, en un escrito no menos afamado *Agrarian Justice* (1796), de la necesidad y la justicia de crear un fondo nacional mediante impuestos a la propiedad privada de las tierras, a fin de introducir una pensión vitalicia para toda persona actualmente viva (mayor de cincuenta años) de 10 libras esterlinas anuales.

Más aún que la propuesta concreta en sí, era interesante el estilo de su argumentación normativa. Paine comenzaba distinguiendo entre la propiedad de la tierra, que debía ser común, y la apropiación privada de los frutos del esfuerzo en su cultivo, al que debía hacerse también justicia. Pero luego pasaba a mostrar los

enormes daños causados a más de la mitad de la población por la propiedad privada agraria, preparando el terreno para justificar la necesidad de compensarlos:

El cultivo de la tierra es una de las mayores mejoras naturales jamás hecha por la invención humana. Ha decuplicado el valor de la tierra. Pero el monopolio de la propiedad agraria que empezó con el cultivo ha generado también el mayor daño. Ha desposeído a más de la mitad de los habitantes de todas las naciones de su herencia natural, sin ofrecerles a trueque, como debería haberse hecho, indemnización alguna por esa pérdida, lo que ha generado una suerte de pobreza y de desdicha que no existían antes. Al abogar a favor de los así desposeídos litigo por un derecho, no predico caridad.

Así pues, la introducción de una pensión vitalicia universal se justificaba como medida de justicia conmutativa severamente correctora del ingente proceso de desposesión masiva que había sido la introducción de la propiedad privada agraria, detentada en régimen de monopolio por una minoría.

La forma relativamente atemporal, que no a-histórica, de argüir de Paine como si el proceso de desposesión se hubiera dado de forma continuada y gradual desde el descubrimiento mismo del arte del cultivo no debe inducir a confusión. Es evidente que Paine registraba el tremendo impacto de lo que Marx habría de calificar, más de medio siglo después, como voraz proceso expropiador de la acumulación capitalista originaria, o de lo que, ya en pleno siglo XX, Karl Polanyi llamó el molino de Satán, es decir: la destrucción de las ancestrales economías naturales y de intercambio simple en Europa por el avance acelerado del mercado y de la cultura económica capitalistas en la segunda mitad del XVIII. Robespierre, que se había percatado de eso con mayor concreción, sagacidad política y consciencia histórica del tiempo que le había tocado vivir, se refirió genialmente al avance de una economía política tiránica desposesora, a la que opuso un programa democrático de economía política popular, capaz de garantizar el derecho de existencia de los desposeídos.

Se puede observar el origen europeo de estas ideas republicano-democráticas de Paine y de Robespierre. Nada parecido se halla en el ala republicano-democrática de los revolucionarios del otro lado del Atlántico septentrional. Claro que Jeffer-

son compartía con Paine y con Robespierre la idea republicana de libertad (ser libre es por lo pronto no tener que pedir permiso a nadie para vivir, gozar de una base material independiente de existencia), así como menos radicalmente la idea democrática de universalizar esa libertad por incorporación de los pobres a la República. Pero, ajeno por completo a los acelerados procesos de desposesión en curso en Europa (e insensible a la desposesión de los indígenas americanos), Jefferson siguió buscando la base social de la democracia republicana norteamericana exclusivamente en la universalización de la pequeña propiedad agraria individual.

Este origen republicano-democrático específicamente europeo de la idea de garantizar públicamente de un modo universal e incondicional las bases de existencia material de las personas como un derecho históricamente derivado de la desposesión a que han sido sometidas por el desarrollo de una vida económica tiránica y expropiadora había sido largamente olvidado, salvo como objeto de curiosidad erudita.

No es casual que la vieja idea haya reaparecido con fuerza en las tres últimas décadas, coincidiendo con el avance arrollador de la llamada globalización, eufemismo con el que se conoce a una verdadera contrarreforma de todo punto política del capitalismo, y que es también un nuevo proceso gigantesco y acelerado de desposesión a escala mundial: de desposesión de los derechos sociales conquistados por 6 generaciones de trabajadores en el mundo entero, y particularmente en Europa y EEUU; de desposesión y puesta en almoneda por doquier de los bienes y los servicios públicos acumulados merced al sacrificio y al ahorro de varias generaciones de poblaciones trabajadoras; de desposesión neocolonial y apropiación privada del agua, de los combustibles fósiles, de los bosques y del conjunto del patrimonio natural (incluidos los códigos genéticos de especies vegetales y animales) de los pueblos del Sur; de desposesión y aun capitalización, en fin, de formas y mundos de vida social ancestrales o simplemente tradicionales. Todo ello acompañado, como no puede escapar ya a nadie que tenga los ojos medianamente abiertos, del recrudecimiento de las guerras de pillaje y expropiación y del regreso de una mentalidad expresa y descarnadamente belicista como no se conocía desde el final de la II Guerra Mundial.

Philippe van Parijs, que es sin duda quien, como filósofo y como activista político, más ha hecho en nuestro tiempo por revigorizar, defender con buenos argumentos y divulgar la idea de una renta básica de ciudadanía incondicional y universal, presentó su propuesta en su gran libro seminal *Libertad real para todos* [Paidós, Barcelona, 1996] como un componente central de lo que urgentemente se precisa para salvar el modelo europeo avanzando un paso más. Es decir, con cabal consciencia de que se trataba de defender algo que estaba sometido a intenso fuego cruzado enemigo la ciudadanía social y con la esperanza de contribuir a la reorganización de una contraofensiva.

Han pasado más de 10 años desde que van Parijs escribiera ese libro y más de 20 desde que publicara su primer alegato a favor de la renta básica (un artículo coescrito con el economista holandés Robert van der Veen con el sorprendente subtítulo de *Una vía capitalista al comunismo*). Lo menos que se puede decir es que en este tiempo las cosas han ido a peor. Para empezar, el capitalismo ya no es lo que era (el de ahora es mucho más parecido al capitalismo depredador y desatado anterior a la I Guerra Mundial que al socialmente reformado y políticamente embridado de la segunda postguerra). Y no sólo la izquierda europea no ha conseguido pasar a la ofensiva como era la esperanza de nuestro amigo, sino que ha seguido retrocediendo ella y avanzando con botas de siete leguas el programa neoliberal de destrucción de la ciudadanía social en Europa: después de los acuerdos de Maastricht (1993), vino la llamada estrategia de Lisboa (2000); y luego, la ampliación de la UE a los países del antiguo Este europeo que, víctimas ellos mismos de un atroz y despiadado despojo expropiador en los 90 sin apenas precedentes históricos, son usados ahora como demoledor ariete de un dumping social en el seno de la propia Unión. Y como culminación, el intento, fracasado por el momento gracias al pueblo francés y holandés, de blindar las políticas económicas neoliberales a escala europea mediante una pseudoconstitución confeccionada por una elite tecnoburocrática espectacularmente horra de careo popular, y no demasiado inteligente, encabezada por el véteroliberal Giscard d'Estaing (vástago de los fundadores de la Banca colonial de Indochina).

No sólo en Europa las cosas han ido a peor, huelga decirlo, y es lo cierto que la única zona del planeta que de verdad se ha sublevado hasta ahora frente a la con-

trarreforma re-mundializadora y re-desposesora del capitalismo es la América latina. El alarmado desencanto con la llamada globalización se ha extendido con rapidez, según deja presumir el hecho de que liberales de izquierda más que moderada tan optimistas en los 90 como Joseph Stiglitz o Paul Krugman, ambos en el entorno del muy globalizador Presidente Clinton, o el propio ex-vicepresidente Al Gore, se hayan convertido en apenas un lustro en críticos radicales, y aun radicalísimos, de la misma.

Análogo signo de alarmado cambio entre las gentes sensibles y de inteligencia despierta puede detectarse en el campo de la filosofía política. Nadie puede operar ya filosóficamente a estas alturas con el transfondo tácito de la imagen congelada de la vida social y política del capitalismo reformado y relativamente apacible de los años 60 y 70. Se ha hecho imperiosa la necesidad de comprender los mecanismos y la dinámica causal del desastre desposesor de la mundialización contrarreformadora, si quiere oponérsele normativamente algo más que buenos propósitos y bonísimas palabras. Y de la mano de esa necesidad va, por lo pronto, la percepción más o menos clara de las limitaciones de las teorías políticas normativas ideales (voluntariamente abstraídas del problema de la capacidad de los ciudadanos para observar normas, y por ende, de los problemas de diseño institucional), a-institucionales (voluntariamente abstraídas de la configuración institucional de la vida social, y muy señaladamente, de la dinámica causal de las instituciones reguladoras de la propiedad) y a-históricas (voluntariamente abstraídas, entre otros, del problema de la reparación acumulada en el tiempo de daños injustos) que han dominado la filosofía política académica de las últimas décadas. Porque, como dijo ya ya para tres cuartos de siglo, en momentos de parecido desjarretamiento político, social y espiritual, un agudo crítico de la epoché husserliana, tú puedes muy bien encerrarte en ella totalmente abstraído del mundo, que cuando, tarde o temprano, vuelvas a él, tendrás al diablo en persona esperándote.

El que tienes en las manos, lector(a), es un libro intelectualmente honrado, y no es ni política ni académicamente innecesario. Que ya es mucho decir de un libro, en los tiempos que corren y en las latitudes que habitamos. Pero el breve y enjundioso texto de mi amigo, colega académico y compañero de luchas políticas Daniel Raventós, además de ser excelentemente breve y enjundioso, es sobre todo

muy oportuno. Precisamente por eso: porque propone una defensa de la Renta Básica que, acaso por recordar por vez primera con primorosa justicia el origen de la propuesta en las preocupaciones del republicanismo democrático-revolucionario europeo de fines del XVIII, consigue revivir el estilo filosófico-normativo del mismo, que tan dichosamente heredó el socialismo marxista del XIX y tan desdichadamente olvidaron los liberalismos y el grueso de los socialismos del siglo XX. Ojalá que esta defensa republicana no-ideal, institucional e histórica de la Renta Básica provoque saludables discusiones que hagan avanzar, con la de la propia Renta Básica, las causas de la democracia republicana y de un socialismo a la altura de los tiempos.

16/09/2007



125 aniversario de la muerte de Marx

Antoni Domènech, Carlos Abel Suárez

Carlos Abel Suárez entrevistó a Antoni Domènech en el programa La memoria del puente de Radio Reporter de Buenos Aires con motivo del 125 aniversario de la muerte de Karl Marx.

Carlos Abel Suárez: Hoy, 14 de marzo de 2008 se cumplen 125 años de la muerte de Marx. Y tenemos la fortuna de contar en este programa con el profesor Antoni Domènech, catedrático de Filosofía de las Ciencias Morales y Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona, un verdadero especialista en la materia. El profesor Domènech participó activamente, hace ahora 25 años, en el Congreso del centenario de Marx en Berlín (occidental) en 1983, y colaboró asimismo en su juventud en el proyecto luego frustrado por razones comerciales de traducción al castellano de las Obras Completas de Marx y Engels dirigido por el fallecido filósofo español Manuel Sacristán en los años 70 del siglo pasado.

Hace sólo 10 años, muchos daban a Marx por perro definitivamente muerto: por la caída del muro y de un "socialismo real" acaso injustamente asociado a su nombre, por lo que parecía un triunfo definitivo de la cultura material y espiritual de un capitalismo remundializado más eufórico que nunca el llamado "fin de la historia", por el giro a la derecha del mundo académico y el transformismo de muchos intelectuales, mediáticos o no; en fin, por tantas cosas... Sin embargo,

ahora parece evidente un regreso de Marx. Semanarios importantes como el Spiegel alemán le dedican portadas. Una encuesta de opinión de la revista Times, repetida luego con idéntico resultado por la BBC británica, lo declaraba el "mayor filósofo de todos los tiempos", seguido, a considerable distancia, por Hume. Economistas conservadores serios como Lord Desai lo elevan a la categoría de "profeta de la globalización". Y lo que acaso sea más significativo, auténticas veletas que se mueven con el menor soplo de los vientos, como el incombustible banquero y antiguo asesor de Mitterrand Jacques Attali, le dedican libros enteros. El propio papa Ratzinger, en su última Encíclica [Spe salvi], se declara impresionado por la capacidad analítica y el genio diagnosticador de Marx. A siglo y cuarto de su muerte, ¿puede decirse que vuelve Marx?

Antoni Domènech: Aunque sólo sea para que nuestros oyentes se ubiquen un poco, Carlos, déjame empezar diciendo que, si yo hubiera sido uno de los encuestados de la BBC, no habría votado por Marx como el "mayor filósofo de todos los tiempos". Si hablamos de filosofía en sentido estricto, Aristóteles o Kant, pongamos por caso, quedarían muy por encima en ese hipotético ranking. Dicho esto, una cosa es objetivamente innegable en 2008: ningún pensador ha logrado, ni por mucho, imprimir en el siglo XX la colosal huella dejada por Marx en el XIX. Para ignorar eso, hacen falta o la ofuscación del fanático o la premeditación del demagogo o la estéril labilidad de juicio del transformista. Sea lo que fuere el veleidoso Attali, no es ninguna de esas cosas. No lo son, por supuesto, tampoco Lord Desai ni el papa Ratzinger.

¿Qué factores crees tú que pesan más en este progresivo regreso de Marx?

Uno muy importante, presente en casi todos los autores que has mencionado, es la enorme vitalidad que a largo plazo han mostrado los diagnósticos de Marx, vitalidad verosímilmente derivada de una comprensión muy profunda de la dinámica económica e institucional del capitalismo como complejo fenómeno histórico. El desarrollo de la teoría económica académica del siglo XX ha superado ampliamente a Marx, si así quiere decirse, en lo que hace al análisis reductivo, estáti-

co y estático-comparativo, de la vida económica; pero nadie, ni siquiera Schumpeter el conservador que tan hondamente admiró y entendió al Marx economista, ha conseguido igualar su penetración analítica y su imponente amplitud de miras científicas en el estudio de las fuerzas dinámicas del capitalismo.

Ello es que el capitalismo contrarreformado y remundializado de nuestro tiempo se parece bastante al capitalismo prerreformado y mundializado de la belle époque del último tercio del siglo XIX, tan bien estudiado por Marx (y Engels) en su dinámica innovadora y, a la vez, depredadora, expropiadora, colonizadora y belicista. Vistas las cosas desde ahora, las tres o cuatro décadas de capitalismo socialmente reformado y conscientemente desmundializado que siguieron a la derrota militar y política del fascismo en la II Guerra Mundial, parecen un período excepcional. Con la llamada "globalización" volvió, si me permites la exageración inevitable en una entrevista corta, la "normalidad" capitalista. Y con la vuelta de la "normalidad" capitalista, era en cierto modo inevitable alguna vuelta a Marx. El proyecto keynesiano de someter políticamente el capital financiero especulativo a un capital productivo dispuesto en serio a hacer concesiones a los trabajadores asalariados, es decir, el proyecto de lo que Keynes llamó con su habitual gracia literaria la "eutanasia del rentista", tuvo su éxito: el capitalismo era socialmente reformable hasta cierto punto, los salarios mostraban elasticidad al alza, etc. El precio a pagar por ese éxito era, entre otras cosas, la desmundialización del capitalismo, la regulación de los mercados financieros internacionales y el control político nacional de los movimientos internacionales de capitales. A la postre, el éxito resultó relativamente efímero: la llamada "globalización", comenzada a mediados de los 70, es la venganza política del rentista. Se puede decir así. El inteligente economista conservador que antes mencionabas Lord Desai prefiere otra fórmula: la venganza (analítica) de Marx frente a Keynes. En su exageración pensar es siempre exagerar, las dos fórmulas vienen a decir algo parecido.

Luego está, claro, otro factor, que tiene que ver más con el lado de profeta moral de Marx que con su faceta analítica y de estudioso. Su veta de crítico moral de la cultura material e intelectual capitalista, su vigorosa crítica política de lo existente, sus recomendaciones de cambio social radical. Es el lado de Marx que más directamente interesará hoy a los oprimidos y explotados del mundo, a los rebeldes,

a los inconformistas, a los hastiados de pensamiento único. Y es el lado, claro, que más preocupa a Ratzinger, que no está para contemplaciones en la denuncia de los "errores morales" de quien, por otro lado, no duda en considerar un genio analítico sin par.

Se dice a veces que ahora podemos comprender a Marx mejor que hace unas décadas. ¿Fue mal comprendido Marx, lo sigue siendo, en tu opinión?

Yo creo que sí. Por varios motivos. El más evidente, el que está en la cabeza de todo el mundo, el primero, es su falsificación e instrumentalización con fines políticos espurios, que nada tenían que ver con su ideario. Hay que recordar que una de las más aberrantes tiranías del siglo XX el estalinismo se construyó pretendidamente en nombre de Marx. Marx, que era un filósofo de la libertad, se debió de retorcer en su tumba. Pues bien; ahora que, si no llevo mal la cuenta, se van a cumplir 55 años de la muerte de un Stalin que, salvo unos pequeños grupúsculos totalmente irrelevantes, se ha quedado sin defensores ni justificadores, se puede decir que Marx ha sobrevivido incluso a eso, que ya es sobrevivir.

¿Fue sólo el estalinismo?

No. Ese es el aspecto más evidente, más superficial (intelectualmente hablando), sobre todo ahora, porque a estas alturas parece muy elemental, piénsese lo que se quiera de él, que Marx fue groseramente falsificado. Como se podría decir, acaso, que el Sermón de la Montaña fue falsificado por los inquisidores medievales, o el mensaje racionalista y pacifista de Buda, por el emperador Açoka. Un motivo intelectualmente más interesante, aunque sólo sea porque es menos obvio, ha sido el cambio léxico. Puede que sea deformación profesional mía, pero yo doy cierta importancia a esto: Marx tuvo la mala suerte de morir en un momento de cambio o de intenso desplazamiento semántico en el significado de varias palabras clave para la comprensión tanto de algunas de sus hipótesis científicas como de buena parte de su programa político...

¿Por ejemplo?

Te voy a dar dos ejemplos de palabras fundamentales en su ideario político-programático: "democracia" y "dictadura". "Democracia" significó aproximadamente

lo mismo desde los tiempos de Pericles y Aristóteles hasta 1848 en Europa (y hasta 1915 en EEUU), a saber: gobierno o dominio de los pobres libres. Por eso la "democracia" les resultaba monstruosa a los "padres fundadores" de la República Norteamericana, porque todos con la parcial excepción de Jefferson la veían como los conservadores en el mediterráneo clásico vieron a la democracia plebeya ateniense, es decir, como tiranía de los pobres: de hecho, todavía hoy, no hay ningún documento oficial con valor constitucional que diga que los EEUU son una "democracia"... "Demos" no refiere en griego clásico al conjunto de la ciudadanía, sino que identifica al subconjunto de la (ampliamente mayoritaria) población pobre libre que vive por sus manos: en la Política, Aristóteles describe con toda precisión las cuatro clases sociales que componen el demos ático: campesinos, artesanos, pequeños comerciantes y trabajadores asalariados (a los que califica genialmente, anticipándose a Adam Smith y a Marx, como "esclavos a tiempo parcial"); y Cicerón espejo de traductores no vertió al latín demos por populus, por "pueblo", sino, significativamente, por plebs, por "plebe". Cuando Marx y Engels dicen en el Manifiesto comunista que el comunismo no es sino "un ala de la democracia", lo que dicen es que los socialistas o comunistas representan al movimiento político-social de una clase obrera industrial llamada históricamente a crecer esa era la previsión dentro de un movimiento más amplio del pueblo trabajador (el "cuarto estado"; el demos decimonónico europeo): el movimiento de la democracia revolucionaria heredera de Robespierre. Jamás hablaron Marx y Engels de "democracia burguesa" (una contradicción en los términos, como hierro de madera o círculo cuadrado), y mucho menos entendiéndola, no como un movimiento social de la población trabajadora, sino como un régimen jurídico-político epocal característico de (o funcional a) la cultura material y espiritual capitalista y traído por la Revolución (¡"burguesa"!) francesa: hubo que esperar a la malhadada propaganda bolchevique contra el terrible acoso de las potencias de la Entente "democracias burguesas" para que se consolidara ese nuevo uso. Pero ése es el sentido que tiene ahora la palabra, y el que se ha impuesto entre los propios marxistas (vulgares y menos vulgares), y a punto tal, que "democracia burguesa" parece un concepto específicamente marxista, y en esa medida, vitando: se prefiere el término "democracia liberal". Pero a Marx y a Engels (y a cualquier persona culta antes de 1914) les habría asombrado también el uso de este concepto de "democracia liberal", tan co-

mún hoy. Pues los partidos liberales de las monarquías europeas no ha habido jamás partidos sedicentemente "liberales" en Repúblicas importantes, como la francesa, la norteamericana o la argentina, que dominaron la escena política del continente europeo durante toda la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, fueron partidos enemigos del sufragio universal y (salvo en Inglaterra) hostiles también al control parlamentario de los gobiernos (una monarquía meramente constitucional, aunque tenga parlamento, no es un régimen parlamentario: el gobierno responde sólo ante el rey constitucional, como, todavía, en la monarquía alauhita de nuestros días). Paradójicamente, cuando el movimiento obrero socialista conquistó la democracia parlamentaria en Europa y el continente conoció por vez primera lo que ahora se llama comúnmente "democracia liberal", o sea, tras el desplome del grueso de las monarquías puramente constitucionales luego del final de la I Guerra Mundial, los viejos partidos liberales europeos de honorarios desaparecieron del mapa político, o se encogieron a punto tal, que nunca más han vuelto a ser partidos con capacidad de ganar unas elecciones y gobernar: lo mismo en Austria, que en Inglaterra, lo mismo en Alemania, que en España.

¿Y en cuanto al término "dictadura"?

Cuando hoy hablamos de "dictaduras", nos referimos normalmente a dictaduras soberanas estereotípicamente representadas por algunas de las más monstruosas tiranías del siglo XX: las de Mussolini, Hitler, Stalin, Franco... Pero antes del siglo XX el término "dictadura" respondía todavía al concepto romano republicano de dictadura comisaria: la dictadura era una institución republicana por la cual el "pueblo romano" es decir, el Senado, en calidad de fideicomitente, y en condiciones extremas de guerra civil, encargaba a un dictator, en calidad de fideicomisario, el gobierno en solitario de la República por un período limitado de tiempo (6 meses), transcurrido el cual debía dar cuenta y responder como cualquier fideicomisario de todos sus actos políticos ante el fideicomitente, ante el Senado. Ese sentido "comisario" es el que tenía la palabra "dictadura" para Marat, por ejemplo, cuando le propuso a Robespierre encabezar una dictadura democrática (propuesta, dicho sea de paso, que el Incorruptible rechazó), y es también el sentido que se conservaba todavía en la España de junio de 1936 cuando el sólido jurista republicano Felipe Sánchez Román le propuso a Azaña encabezar una dictadura republicana.

na democrática capaz de prevenir una guerra civil en ciernes (propuesta, dicho sea de paso, que don Manuel rechazó también). Y es, desde luego, el sentido que tenía en la noción de "dictadura del proletariado" de Marx y Engels, o el sentido nada oximorónico, si se entiende en su acepción comitente republicana tradicional que guardaba en el concepto de "dictadura democrática". Yo creo que el grueso de los marxistas, ortodoxos y heterodoxos, ignora eso; no digamos los no marxistas... Los desplazamientos semánticos juegan esas malas pasadas, y tornan incomprensibles o confundentes con el tiempo las formulaciones más diáfanas.

Con eso no hemos tocado, claro, sino aspectos, aun si importantes, muy periféricos de las dificultades que pueda encontrar hoy quien quiera entender el pensamiento político de Marx y Engels. Los he traído a colación, más que por su importancia, porque no resultan obvios: de lo último que nos percatamos es del cambio de significado de los conceptos, el cual abre siempre un campo potencial inmenso a la manipulación de las ideas. No digamos en un autor tan político y tan controvertido como Marx, que se ha prestado a las más groseras instrumentalizaciones y a las más bellacas difamaciones, con o sin "desplazamientos semánticos" de por medio...

Otro día tenemos que hablar, Toni, de esa instrumentalización en la que colaboraron intensamente tantos sedicentes marxistas del siglo XX, una instrumentalización de la que, como tú has observado alguna vez, llegó a percatarse ya el viejo Marx, hasta el punto de verse forzado a declarar alguna vez que "si esto es 'marxismo', yo no soy marxista". Desgraciadamente se nos está acabando el tiempo, aunque quedas emplazado a seguir hablando de Marx en otro programa. Pero yo no quisiera acabar el de hoy sin preguntarte por la influencia del pensamiento de Marx en la vida académica. ¿Hay también en las universidades un regreso de Marx?

Depende de los sitios. En América latina, es evidente que sí. Es mucho menos evidente en Europa o en EEUU. Lo que yo he podido observar en Europa son algunos resultados del reencuentro de los estudiantes de hoy no con el habitual Marx premasticado de manual, sino con algunos de sus textos importantes, sobre

todo si las lecturas están bien dirigidas. Y lo que te puedo asegurar es que despiertan, si más no, gran curiosidad: no se esperaban eso; digámoslo así.

Las facultades de ciencias sociales, como las de filosofía, están en Europa y en EEUU sometidas a una especie de alianza impía tácita entre la verborrea relativista postmoderna y postestructuralista, anticientífica y antirracionalista, y una retórica autocomplaciente, pretendidamente muy "científica", dominada, sobre todo en las facultades de ciencias políticas, por la teoría de la elección racional: mientras los postmodernos huyen de la realidad social y política con delirantes imposturas ("todo es texto" y majaderías parecidas), los otros, los sedicentemente "científicos", huyen de la realidad social y política construyendo triviales pseudomodelitos dizque-matemáticos que no son a menudo sino grotescas parodias de la teoría microeconómica neoclásica neciamente aplicadas con calzador a procesos políticos o sociales, y a todo eso, encima, no sólo horros de cualquier escrutinio empírico mínimamente serio, sino carentes de la menor autoconsciencia respecto de los hondos problemas filosóficos (y aun propiamente matemáticos) que entraña cualquier teoría de la acción intencional humana, y en particular, la teoría de la racionalidad.

En las facultades de filosofía, los relativistas postmodernos contrastan a veces con algunos pretendidos "analíticos" o (en filosofía política) con "teóricos ideales de la justicia", cuyos bizantinos distingos y disputas recuerdan a veces más a las cuestiones quodlibetales de la peor escolástica tardomedieval que a cualquier texto de Frege, de Neurath, de Wittgenstein, de Anscombe, de Gilbert Ryle o del mejor Rawls. Creo que los estudiantes de ahora, al menos los más inteligentes y sensibles, están hartos de eso. Yo detecto cierta avidez de conocimiento entre ellos o esa ilusión me hago; cierto hastío con las poses anticientíficas de una izquierda académica postmoderna cocida en el jugo de su propio narcisismo, y cierto desprecio, en el otro extremo, hacia los que se llenan la boca con la palabra "ciencia" (o con la palabra "análisis") sin pretender aparentemente otra cosa que una rápida promoción académica a cuenta de estériles piruetas con conceptos y esquemas analíticos, cuyo significado profundo ni siquiera tienen cabalmente entendido. En ese páramo cognitivamente hostil a la realidad que son muchas facultades de filosofía y de ciencias sociales hoy, la vuelta a Marx como científico social total historiador, econo-

mista, politólogo, sociólogo, jurista, filósofo moral y amante de las ciencias naturales, todo de consuno creo yo que a algunos les viene como agua de mayo.

16/03/2008



Adam Smith y Karl Marx dialogan sobre el desplome del actual capitalismo financiero

Antoni Domènech

Karl.- ¿Viste, viejo, que este chico, Joseph Stiglitz, anda diciendo por ahí que el colapso de Wall Street equivale al desplome del muro de Berlín y del socialismo real?

Adam.- No es para estar contentos, ni tú ni yo. Y tú, menos aún que yo, Carlitos.

Karl.- Hombre, a cuenta del suicidio del capitalismo financiero, mi nombre vuelve a estar en boga, mis libros, según informa The Guardian, se agotan. Hasta los más conservadores, como el ministro de finanzas alemán, reconocen que en mi teoría económica hay algo que aún merece la pena tener en cuenta

Adam.- no me vengas ahora con mezquinas vanidades académicas post mortem, Carlitos, que en vida jamás te abandonaste a ellas. Yo hablo en un sentido más fundamental, más político. Ninguno de los dos puede estar contento, y, te repito, tú menos todavía que yo.

Karl.- ¿Y eso?

Adam.- El socialismo real que se construyó en tu nombre no tenía nada que ver contigo. Pero al menos, tú sí que te llamaste socialista. Yo, en cambio, ¡ni siquiera me llamé nunca a mí mismo liberal! Eso del liberalismo es una cosa del siglo XIX (la palabra, como sabes, la inventaron los españoles en 1812), y van y me lo endosan a mí, un tipo que murió oportunamente en 1793. ¡Es ridículo! ¿Cómo va a afectarme eso?

Karl.- Ya veo por dónde vas. Quieres decir que ni el desplome del muro de Berlín ni el colapso del capitalismo financiero en 2008 tienen mucho que ver ni contigo ni conmigo, pero que, aun así, nos cargan el muerto.

Adam.- Exactamente. Pero en tu caso es peor, Carlitos: porque tú sí te dijiste socialista, y el socialismo real, quieras que no, contaminó al ideario socialista. A mí me importa un higo que fracase el liberalismo, cualquier liberalismo. No tendré que explicarte a ti, precisamente, uno de mis discípulos más inteligentes, que ni mi teoría económica ni mi filosofía moral tenían nada que ver con el tipo de ciencia económica, positiva y normativa, que empezó a imponerse en tus últimos años de vida, eso que tú aún alcanzaste a llamar economía vulgar y que tanto gustó a los liberales de impronta decimonónica.

Karl.- Desde luego; tú y yo fuimos aún clásicos. Luego vino esa caterva vulgar de neoclásicos, incapaces de distinguir nada.

Adam.- Por ejemplo, entre actividades productivas e improductivas, entre actividades que generan valor y riqueza tangible y actividades económicas que se limitan a recoger rentas no ganadas (rentas derivadas de la propiedad de bienes raíces, rentas derivadas de los patrimonios financieros, rentas resultantes de operar en mercados no-libres, monopólicos u oligopólicos). Nunca ha dejado de impresionarme la agudeza con que elaboraste críticamente algunas de estas distinciones mías, por ejemplo, en las Teorías de la plusvalía.

Karl.- Es evidente. Tú hablaste repetidas veces de la necesidad imperiosa de intervenir públicamente en favor de la actividad económica productiva. Eso es lo que para ti significaba mercado libre; nada que ver con el imperativo de parálisis pública de los liberales y de los economistas vulgares, incapaces de distinguir entre

actividad económica generadora de riqueza y actividad parasitaria buscadora de rentas.

Adam.- En mi mercado libre los beneficios de las empresas de verdad competitivas y productivas y los salarios de los trabajadores de esas empresas ni siquiera tendrían que tributar. En cambio, para mantener un mercado libre en mi sentido, los gobiernos tendrían que matar a impuestos a las ganancias inmobiliarias, a las ganancias financieras y a todas las rentas monopólicas

Karl.- es decir, a todo lo que, después de darme a mí por perro muerto, y en tu nombre, Adam, ¡en tu nombre!, se ha hecho que dejara prácticamente de pagar impuestos en los últimos 25 años. ¡Hay que joderse!

Adam.- ¡Hay que joderse, Carlitos! Porque lo que yo dije es que una economía verdaderamente libre, al tiempo que estimulaba la producción de riqueza tangible, podía generar, gracias entre otras cosas a un tratamiento fiscalmente agresivo del parasitismo rentista y de su pseudoriqueza intangible, amplios caudales públicos que podrían ser destinados a servicios sociales, a la promoción del arte y de la ciencia básica que es, como el arte, incompatible con el lucro privado, a establecer una renta básica universal e incondicional de ciudadanía, como quería mi coetáneo Tom Paine, etc. Ya ves, Carlitos, yo, que no pasé de ser un modesto republicano whig de mi tiempo, ahora, si no me falsificaran cuatro profesorcillos más perezosos aún que ignorantes, y si se me leyera con conocimiento histórico de causa, hasta podría pasar por un peligrosísimo socialista de los tuyos. Y te diré, si ha de quedar entre nosotros, que, visto lo visto, la vuestra me resulta una compañía bastante grata

Karl.- En realidad, toda tu ciencia, como la de tantos republicanos atlánticos de tu generación, estaba puesta al servicio del principio enunciado por el gran florentino malfamado, a saber: que no puede florecer la libertad republicana en ningún pueblo que consienta la aparición de magnates y gentilhuomini, capaces de desafiar a la república. Y si lo ves así, la falsificación en tu caso es aún peor que en el mío: el socialismo real abusó aberrantemente de la palabra socialismo, dando pie a la refocilación general de todos mis enemigos; ¡pero es que tú ni siquiera llegaste a enterarte de qué era eso del liberalismo!

Adam.- Quien no se consuela es porque no quiere, Carlitos. Lo cierto es que lo que ha pasado en los 30 últimos años en el mundo va en contra de todo lo que tú y yo, como economistas y como filósofos morales, queríamos. Mira a estos pobres españoles, inventores del término liberalismo. A ti y a mí nos importaba, sobre todo, la distribución funcional del producto social (eso que ahora tratan de medir con el PIB): pues bien, la proporción de la masa salarial en relación al PIB no ha dejado de bajar en España, y ha seguido bajando incluso después de que volviera a asumir el gobierno en 2004 un partido sedicentemente marxista hasta hace muy poco.

Karl.- Sí, sí, un horror. Pero el caso es que cuando estos chicos, supuestamente, me dejaron a mí por ti, y pasaron a llamarse social-liberales a comienzos de los 80, lo que hicieron fue una cosa que te habría puesto a ti también los pelos de punta. Fíjate que no sólo retrocedió la proporción de la masa salarial en relación con el PIB, sino que, en la España del pelotazo y el enrichisez-vous de Felipe González, lo mismo que en la Argentina de la pizza y el champán de Menem y en casi todo el mundo, los beneficios empresariales propiamente dichos empezaron a retroceder también en relación con la parte que en el PIB desempeñaban las rentas inmobiliarias, las rentas financieras y las rentas monopolísticas

Adam.- ¡Cómo nos han jodido, Carlitos!

Karl.- No desesperes, Adam. La historia es caprichosa, y ¿quién sabe?, a lo mejor, ahora, hasta empiezan a tomarnos en serio. Fíjate que le acaban de dar el Premio Nobel a un chico bastante espabilado que desde hace años estudia la competición monopolística y rescata a Chamberlain y a Keynes, esos muchachos que al menos se esforzaron por entendernos, a ti y a mí, en los años 30 del siglo XX y que querían proceder a la eutanasia del rentista

Adam.- Yo fui un republicano whig bastante escéptico, Carlitos. No viví el movimiento obrero del XIX y del XX y la epopeya de su lucha por la democracia. No puedo entregarme tan fácilmente al Principio Esperanza de aquel famoso discípulo tuyo, ahora, por cierto, casi olvidado.

26/10/2008



¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)

Antoni Domènech

El pasado 5 de agosto murió el filósofo oxoniense Gerald A. Cohen (Montreal, 1941), el animador principal del llamado “Grupo de Septiembre”, compuesto por intelectuales de distintas disciplinas (filosofía, politología, teoría económica e historia) que se reunían anualmente en Oxford en los 80 y los 90, dando lugar a una corriente académica conocida como “marxismo analítico”.

El significado de “analítica” predicado de la filosofía ha ido desdibujándose cada vez más desde sus orígenes (cuando lo que se pretendía era el análisis lógico del lenguaje, científico o cotidiano), al punto de convertirse paradójicamente en un término vagaroso y polisémico, capaz, en el mejor de los casos, de identificar cierto estilo de escribir y enseñar filosofía propio de una tradición histórica dominante en el mundo académico angloparlante de la segunda mitad del siglo XX. Es lo más probable que si Wittgenstein o Neurath o Reichenbach o Carnap o Russell (o Ryle) levantarán la cabeza, apenas reconocerían a la “filosofía analítica” como tradición vividera ni en el realismo modal extremista de David Lewis (1941-2001) ni en la metafísica teoría causal de la referencia de Saul Kripke, (1940-) por limitarnos a los nombres de dos de sus grandes e indiscutibles representantes en nuestros días.

Parte importante en el calificativo de “analítico” aplicado al marxismo del Grupo de Septiembre fue el primer libro publicado por Gerald A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, que recibió en 1978 el premio Issac Deutscher, acaso el más prestigioso de la izquierda intelectual británica. Cohen había nacido en el seno de una familia de emigrantes judíos comunistas en Canadá, se había penetrado en su infancia y primera juventud —como él mismo gustaba de contar con cierto donaire no exento de autoironía— de la versión más esquemática del marxismo doctrinalmente normalizado por el estalinismo, y, luego, los avatares de la vida le habían llevado a estudiar filosofía en Oxford con uno de los representantes más caracterizados de la filosofía analítica británica de posguerra, Gilbert Ryle. Pues bien; su defensa de la “teoría de la historia” de Karl Marx venía a juntar ambas cosas. Porque *La teoría de la historia de Karl Marx* puede leerse como un intento de reconstruir y defender una versión supuestamente ortodoxa del “materialismo histórico” —el determinismo tecnológico—(1) con instrumentos conceptuales sacados del arsenal de la filosofía analítica de la época, señaladamente el análisis lógico de los conceptos disposicionales funcionales y de las explicaciones funcionalistas a través de “leyes de consecuencia”.

En contra de lo que a veces se sugiere, el cruce de la filosofía de tradición analítica con el marxismo no era una novedad; mucho menos, una novedad radical. Por dar algunos ejemplos:

Otto Neurath (1882-1945), a justo título considerado uno de los fundadores de la tradición analítica, fue un marxista convencido, además de un activista político de primera magnitud en la Viena y en el Munich revolucionarios de los años 20. Karl Korsch (1886-1961), el gran teórico y dirigente de la extrema izquierda comunista antibolchevique en la primera posguerra, se carteó y llegó a apreciar en el exilio norteamericano el trabajo filosófico de Carnap (1892-1970), el “profesor rojo”, y de Reichenbach (1891-1953), otro socialista convencido (2). El secretario de Trotsky, Jean van Heijenoort (1912-1986), fue el autor de uno de los hitos clásicos de la filosofía de estirpe analítica, el manual *From Frege to Gödel* (Harvard Univ Press, Cambridge, Mass., 1967). Y por terminar en algún sitio, los que acaso hayan sido los dos mayores filósofos en lengua castellana de la segunda mitad del siglo XX, Mario Bunge (1919-) y Manuel Sacristán (1925-1985), fueron, cada uno a

su modo, filósofos marxistas o de convicciones profundamente socialistas formados en la tradición analítica.

La reconstrucción funcionalista de la pretendida “teoría de la historia” de Karl Marx

La novedad venía más bien de otro sitio. Porque, por lo pronto, ninguno de los filósofos que se acaban de mencionar se habría allanado tan fácilmente a pretender que en Marx hubiera una “teoría de la historia” —el propio Marx, se calla por sabido, no—; ni siquiera a suponer que fuera posible construir, y no digamos “reconstruir”, cosa semejante a una “teoría de la historia”. Porque *theorêin* e *historêin*, teorizar e historiar, tareas intelectualmente respetables ambas, son, como bien enseñó Aristóteles, de naturaleza cognitiva hartamente distinta. Lo cierto es que cuando inquirimos en las realidades históricas podemos hacer muchas cosas, pero no, desde luego, limitarnos a “pasar de lo necesario a lo necesario a través de lo necesario”, por seguir con Aristóteles. Sin “teoría”, Aristóteles no habría conseguido ordenar el material para escribir su fabulosa historia de la constitución de Atenas (la única que se conserva de las cerca de 150 historias constitucionales que llegó a escribir de otras tantas póleis mediterráneas). Pero la investigación histórica de la trayectoria única seguida por la vida política de Atenas no era una empresa propiamente “teórica”. Una filosofía de la historia que no entienda eso, que trate de arrebatarse a la investigación historiográfica —estudio de trayectorias únicas— toda tangencia con lo contingente —con lo necesariamente contingente, si se quiere así— está condenada al fracaso. O al ridículo. Nadie ha expresado esto mejor que el historiador marxista británico Edward P. Thompson (1924-1993) en su demoledor libro *La miseria de la teoría* (trad. castellana en la editorial Crítica, Barcelona 1981), precisamente publicado en Gran Bretaña en el mismo año (1978) que el de Gerald Cohen.

El lúcido y mordaz ensayo de Thompson era una crítica inmisericorde de la “*théorie*” francesa, particularmente del marxismo estructuralista de ascendencia althusseriana, empeñado en esquemáticas reconstrucciones “teóricas” escolásticas del materialismo histórico (“es escolástica sin la única virtud de los escolásticos, a saber: la claridad”, dijo una vez el filósofo Manuel Sacristán, amigo político de Thompson y también editor suyo en castellano). Ese marxismo tartarinesco a la

moda parisina había hecho estragos en la izquierda británica a partir de la reconversión gálica de la revista *New Left Review*, tras la marcha del propio Thompson y de toda una generación de historiadores e intelectuales marxistas tan sólidos como brillantes que la habían fundado luego de romper con el Partido Comunista británico a finales de los 50. El juicio de Thompson no era sólo científico: en el transfondo de la *Théorie* y de la “práctica teórica” de impronta althusseriana supo ver con gran penetración y sagacidad políticas secuelas del doctrinarismo cerrado de la normalización estalinista del marxismo.

“... no sois una ‘generación postestalinista’. Sois una generación en cuyo seno las razones y legitimaciones del estalinismo, mediante la ‘práctica teórica’, vienen siendo reproducidas día tras día.” (3)

La idea de reconstruir conceptualmente una pretendida “teoría de la historia” de Marx estaba en el aire en esa “generación postestalinista” que, según Thompson, no acababa de serlo. Althusser (1918-1990) y sus seguidores acometieron la tarea con los parvos instrumentos de la lamentable epistemología francesa de posguerra y con una hermenéutica marxiana por lo menos tan “creativa” como la contabilidad financiera de los actuales hedge funds. (4) Jürgen Habermas, quien, aunque fuera por la ósmosis de su ambiente, conocía un poquito mejor a Marx, acometió también por esa época la tarea de “reconstruir el materialismo histórico” (5); el instrumental venía aquí de muy variados y encajonados sitios, pero señaladamente de la psicología ontogenética de Kohlberg: el desarrollo de la historia humana podía entenderse —obscuramente, hay que apresurarse a añadir— como el desarrollo de un programa ontogenético.

Habían sido necesarias décadas de “normalización” y falsificación del pensamiento de Marx (un proceso que arrancó en la propia socialdemocracia de comienzos de siglo y culminó en el estalinismo) para dar por sentado que en Marx había una “teoría de la historia” conceptualmente “reconstruible”. Algo que el propio Marx, y por motivos filosóficos bastante interesantes, había negado mil veces *expressis verbis*. Un solo ejemplo (de 1877), pero tan elocuente, que vale la pena citar generosamente:

“...mi crítico (se) siente obligarlo a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en la Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino impondría a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar arribando a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del ser humano. Que me disculpe, pero me honra y me avergüenza demasiado. Daré un ejemplo:

En diversos pasos de *El Capital* aludo al destino que les cupo a los plebeyos de la antigua Roma. En su origen habían sido campesinos libres que cultivaban por su cuenta su propia parcela de tierra. En el curso de la historia romana, fueron expropiados. El mismo movimiento que los divorció de sus medios de producción y subsistencia trajo consigo no sólo la formación de la gran propiedad agraria, sino también la del gran capital financiero. Así que, una buena mañana, lo que había eran, de un lado, hombres libres despojados de todo menos de su fuerza de trabajo, y del otro, prestos a explotar ese trabajo, quienes se habían apropiado de toda la riqueza. ¿Qué pasó? Los proletarios romanos se convirtieron, no en asalariados, sino en una chusma ociosa, más abyecta aún que los antiguos ‘blancos pobres’ del Sur de los Estados Unidos, y con eso lo que se desarrolló fue un modo de producción que, lejos de ser capitalista, dependía de la esclavitud. Así pues, acontecimientos asombrosamente análogos pero que se dan en ambientes históricos diferentes llevan a resultados totalmente diferentes. Estudiando cada una de estas formas de evolución por separado y luego comparándolas podrá acaso descubrirse fácilmente la clave del fenómeno, pero nunca se llegará a eso mediante el pasaporte universal de una teoría general histórico-filosófica, la virtud suprema de la cual consiste en ser suprahistórica.” [6]

En general, ninguno de esos intentos reconstructivos suprahistóricos de Marx que se pusieron de moda en los 70 escapó a la regla de que los llamados filósofos o epistemólogos de la historia suelen ser grandes ignorantes de la historia —también de la historia de las ideas: por lo pronto, como se ve, de las de Marx—, y no digamos de la labor de los historiadores. El Cohen de 1978 no escapaba a esa regla. Pe-

ro, a diferencia de otros intentos, su instrumental conceptual era más sólido, y desde luego, más claro, porque procedía del arsenal de la tradición analítica.

Podría decirse: la construcción del edificio estaba condenada de antemano a la ruina, porque el plan de obra era absurdo (filosóficamente absurdo); pero los materiales empleados eran, en general, nobles. En no menos de 400 páginas trataba de probarse la cogencia conceptual de las dos siguientes afirmaciones: primero, que las fuerzas productivas tienen una tendencia a desarrollarse, y segundo, que todas las manifestaciones de la vida social, política y cultural son funcionales al grado de desarrollo de la tecnología y las fuerzas productivas. Esa noción de función quedaba recogida en una “ley de consecuencia” (que trata de explicar algo por sus consecuencias), con la forma $[(A \rightarrow B) \rightarrow A]$ (si es el caso que A es condición suficiente de B, entonces eso es suficiente para que A sea el caso).

Supongamos que la tesis central de la visión de la historia humana de Marx y Engels fuera esta; que todas las manifestaciones importantes de la vida social, política, jurídica y económica, en todos los tiempos y en todos los lugares, pueden explicarse, en principio, porque son más o menos mediatamente funcionales al respectivo grado de desarrollo de las fuerzas productivas, tecnológicamente determinado. Todavía quedaría por hacer lo más importante.

Y a eso que habría sido lo más importante ni se asomaba el libro de Cohen: 1) identificar conceptualmente las fuerzas histórico-dinámicas capaces de seleccionar unas u otras instituciones, según su funcionalidad o capacidad adaptativa (el papel que cumplen en la biología evolutiva la selección natural y la deriva genética); 2) identificar conceptualmente la o las unidades de selección cultural o institucional (los “memes”, como dicen algunos, es decir, el equivalente de los genes en la biología evolutiva); y 3) identificar las restricciones de la evolución histórico-cultural (no sólo las geográficas y físicas; también, por ejemplo, las restricciones puestas por la arquitectura cognitiva humana). El “funcionalismo” como programa de investigación en las ciencias sociales se dio por definitivamente muerto (en los años 60 del siglo pasado) cuando algunos científicos sociales con cierta autoconsciencia metodológica (como Robert Merton) cayeron en la cuenta de que era vana tarea buscar en la evolución socio-cultural algún equivalente mínimamente plausible del papel desempeñado en la biología evolutiva por los algoritmos darwinianos de maximiza-

ción local o aun parcial de la adaptación ecológica. Y sin ese equivalente, las “explicaciones funcionales” de los hechos y de los procesos culturales y sociales no son, por decirlo con el giro de Goethe que tanto gustaba a Marx, sino eco y humo; a lo sumo, metáforas poco fértiles (como la de los “memes” del biólogo Dawkins para explicar la evolución cultural).

El éxito cosechado en su día por el libro de Cohen no se explica, en mi opinión, por su valor filosófico, o no sólo por ese valor, sino por el contexto político-intelectual de su aparición. Precisamente en el momento en que, en el Continente, los filosofastros *prêt-à-penser* de tres al cuarto, poltrones aupados a la ola de la moda y convertidos en los 60 en estrellas académico-mediáticas a cuenta de sus especulaciones gratuitas y arbitrarias sobre Marx y el “marxismo”, querían, apagados ya todos los fuegos del 68, seguir acaparando la atención del respetable con el anuncio *urbi et orbe* de una “crisis del marxismo”; precisamente en ese momento, hete aquí que en la pérfida Albión aparecía un filósofo intelectualmente respetable, con las mejores y más venerandas señas de identidad académicas y un pedigree de raza, defendiendo a Karl Marx, y nada menos que una versión *old-fashioned* y supuesta y —más importante aún— expresamente ultraortodoxa de la “teoría de la historia” del barbudo de Tréveris. El libro de Cohen, huelga decirlo, fue ignorado en París —ya por entonces “capital intelectual de la contrarrevolución mundial”, como, burla burlando, dijera Perry Anderson—, pero en los países, si no más serios filosóficamente, sí menos parroquianos, recibió críticas extremadamente favorables desde prácticamente todos los lados del espectro político-académico: desde el guerrero frío y antiguo agente de la CIA Isaiah Berlin (1909-1997) (irónicamente, según se ha sabido luego, implacable inquisidor académico —en la sombra— de Isaac Deutscher (1907-1967)), hasta el venerable decano de la historiografía comunista británica Eric Hobsbawm (1917-) y el filósofo trotskista Alex Callinicos (1950-). El propio Edward P. Thompson le dijo al autor de estas líneas en 1985 que el libro de Cohen, con todos sus defectos (“una cultura marxista extremadamente primitiva, sean cuales fueren sus aclamados méritos filosóficos, que tú juzgarás mejor que yo”), podía servir de saludable antídoto a la catastrófica penetración del estructuralismo y el posestructuralismo francés en la izquierda académica anglosajona. (7)

Nunca un libro tan alabado dejó, sin embargo, rastro tan poco perdurable.

Actitud ante la llamada “ciencia social burguesa”

Porque lo cierto es que el propio Cohen se desinteresó pronto de su proyecto de reconstrucción conceptual funcionalista de la pretendida “teoría de la historia” de Marx, y más en general, de las explicaciones funcionalistas en las ciencias sociales. Los escritos de dos de los entonces miembros del Grupo de Septiembre, el economista californiano John Roemer y, sobre todo, el filósofo noruego Jon Elster (1940-), ardiente crítico —no siempre con los mejores argumentos filosóficos— de las explicaciones funcionalistas en ciencias sociales y decidido partidario de una versión del individualismo metodológico rígidamente maridada con la interpretación estándar de la teoría formal de la racionalidad, despertaron el interés de Cohen por esa teoría y por los instrumentos conceptuales usaderos en la teoría económica neoclásica, o por lo que entre bromas y veras terminaron varios de ellos llamando la “ciencia social burguesa”.

Empecemos por notar ingenuamente que la expresión “ciencia social burguesa” (o, alternativamente, “proletaria” o aun “marxista”) habría asombrado a Marx. La idea misma de que la investigación científico-social estuviera inevitablemente polarizada conforme a barreras de clase (o de género, o de etnia) era completamente ajena a este estupendo hijo de la Ilustración, a quien no se le ocurrió crítica más despiadada del clérigo reaccionario que fue Malthus que la de acusarle de deshonorar la ciencia:

“Pero a la persona que busca acomodar la ciencia a un punto de vista que no deriva de la ciencia misma (por errado que pueda ser), sino de fuera de ella, de intereses que le son extraños, ajenos, a esa persona la llamo yo canalla.” (8)

Marx sólo distinguió entre ciencia buena y ciencia mala. (9) Criticó premonitoriamente a otros socialistas —y aun “marxistas”— por construirse lo que él llamaba una “ciencia privada”. (10) Separó estrictamente su condición de “hombre de partido” de su condición de “hombre de ciencia”, (11) entendiendo siempre su propia obra científica como una aportación libremente debatible al foro público de la razón, a la república universal de la ciencia. (12) No se privó en su mocedad, por ejemplo, de hacer suyos conceptos e ideas de quien, ministro del interior en la

Francia orleanista, había firmado personalmente el decreto que lo expulsaba de París en 1844, el historiador François Guizot (1787-1874). (13) Ni en en el otoño de su vida, por otro ejemplo, dejó de colaborar científicamente, y aun de mantener una buena amistad personal, con jóvenes “hombres de ciencia” valiosos y completamente alejados de sus puntos de vista políticos, como, por ejemplo, el historiador, jurista, economista y destacado político liberal ruso Maxim Maximovich Kovalevsky (1851-1916). (14)

En suma, y a despecho de lo que luego fueran el “marxismo” o buena parte de los “marxistas” académicos normalizados del siglo XX, lo cierto es que la producción intelectual de Marx estuvo gobernada por normas epistémicas deontológicas que excluían toda perspectiva consecuencialista en la que la ciencia, la obtención de conocimiento, o más en general, la vida intelectual tuviera un valor puramente instrumental, o como ancilla polittiae, como esclava o fámula de la política, o como preambula fides, como proemio al dogma de fe.

La broma de la “ciencia social burguesa” podía tener, desde luego, un lado refrescantemente valioso, si lo de lo que se trataba era de violar transgresoramente las pretensiones del “marxismo” académico y pseudoacadémico del que el propio Cohen venía. (15) Un “marxismo” tartarinescamente autoproclamado “ciencia”, encastillado en sí mismo y substraído pro domo sua al foro de la razón pública, es decir, por volver al présago sarcasmo de Marx, “ciencia privada”. Ahora bien:

“Ciencia social burguesa” quería decir en este contexto la ciencia social main stream en las instituciones universitarias de los países desarrollados, particularmente en los EEUU. Y aquí podía esperarse alguna cautela en scholars de cierta experiencia y, sobre todo, en gentes procedentes de la cultura política socialista. Porque lo cierto es que la evolución de la vida académica durante la Guerra Fría había llevado, a su vez, a una intensa politización “burguesa” –sigamos con la broma— de las ciencias sociales en la enseñanza superior. Bastará recordar que, en los EEUU, comoquiera que a los oídos macartistas lo de “ciencias sociales” sonara demasiado a “socialismo”, se favoreció oficialmente durante años el neologismo de “ciencias del comportamiento” (behavioural sciences). Y de mucho antes de la Guerra Fría venía algo que, para lo que aquí interesa, tiene todavía mayor importancia: el viejo y venerando nombre de “economía política” aplicado a la disciplina que habían

cultivado y profesado Adam Smith, David Ricardo o el propio padre de Keynes (John Neville), fue substituido en todas las universidades del mundo desde comienzos del siglo XX por el neologismo “economics”, normalmente traducido por “teoría económica”. (En España y en la mayoría de países hispánicos el nombre de “economía política” se mantiene ya sólo en las Facultades de Derecho.) La autonomía de la vida universitaria – la “muy celebrada libertad académica”, tan despreciada por el nazi Heidegger— ha conocido en el siglo XX ataques lo suficientemente devastadores y notorios, señaladamente en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, como para que resulte cuando menos ingenuo creer que proporciona un contexto intelectual impoluto para la investigación científica proba y sin compromisos. Y en cualquier caso, y ya que en Marx estamos, puede recordarse de pasada que el propio Marx tenía una opinión nada benévola sobre la “naturaleza del académico profesoral”:

“Conforme a su naturaleza, [es] incapaz de ir más allá de aprender y enseñar lo aprendido, sin llegar jamás a instruirse a sí propio, [como el] Wagner [del Fausto], (16) [...] En la esencia de la naturaleza del académico profesoral está [...] que él mismo no entienda las preguntas; de aquí el errático olisqueo ecléctico que llega hasta la cosecha de sus respuestas; pero tampoco aquí honradamente, ¡sino siempre con un ojo puesto en los prejuicios y los intereses de quienes le pagan! Cualquier picapedrero es respetable comparado con semejante canalla.” (17)

Pues bien; cuando tratamos de estimar retrospectivamente las aportaciones realizadas por el “marxismo analítico”, una de las cosas que más llama la atención es que en el grueso de los componentes del Grupo de Septiembre predominara una actitud acrítica –científica, filosófica y políticamente acrítica—frente al main stream académico de la llamada “ciencia social burguesa”. (Dos excepciones notables son el historiador Robert Brenner y, en cierto sentido, el sociólogo Eric Olin Wright, pero ambos han sido muy periféricos al núcleo inicial del grupo.)

Esa actitud acrítica puede verse sobre todo en tres puntos. Primero: la incapacidad para someter a una crítica filosófica (si se quiere, filosófico-analítica) consecuente la teoría de la elección racional (rational choice). Segundo: la incapacidad (en parte dimanante de la primera) para comprender las limitaciones de la teoría económica neoclásica. Y tercero: la incapacidad para sacar provecho filosófico-po-

lítico de la crisis generalizada del utilitarismo académico que desató la aparición en 1971 del gran libro de John Rawls (1921-2002) sobre la justicia como equidad.

El individualismo metodológico y las limitaciones de la teoría de la elección racional

La crítica de los filósofos analíticos de la ciencia a la interpretación estándar de la teoría de la elección racional, y a cualquier individualismo metodológico que trate de anclarse en ella, tiene un largo historial: desde Otto Neurath y sus sarcásticas y devastadoras críticas del marginalismo de los economistas ultraliberales vieneses de los años 20, hasta, en nuestros días, John Searle (1932-) y su teoría filosófica sobre los “hechos institucionales”, o Philip Pettit (1945-) y su crítica del “atomismo metodológico” (la variante del individualismo metodológico rígidamente maridada con la teoría estándar de la elección racional).

Sorprendentemente, nada de esa larga tradición crítica de la filosofía analítica de las ciencias sociales puede encontrarse en el “marxismo analítico” de Cohen, Elster o Roemer. Enseguida volveremos sobre eso. Pero no estará de más observar antes que, haciendo bueno una vez más el aforismo de Marx, según el cual “el descubridor de una idea puede exagerarla honorablemente, pero el plagiario que la exagera lo que hace es un negocio”, (18) para algunos profesorcillos de ciencia política, de derecho y de sociología, ajenos a la filosofía profesional, y a los que, a través del “marxismo analítico”, se les reveló —como “negocio”— la teoría estándar de la racionalidad, esa teoría y una cosa para ellos enigmática y misteriosa llamada “filosofía analítica” serían, literalmente, términos coextensivos.

Como resultado del debate, no exento de interés, que Cohen tuvo con Elster a comienzos de los 80, al tiempo que quedaban prácticamente liquidadas las explicaciones funcionales que tanto interesaban al Cohen de 1978, se abrió, expedito, el camino a considerar que las únicas explicaciones posibles en ciencias sociales eran las explicaciones intencionales, que afirmar eso equivalía abrazar el individualismo metodológico, y que abrazar el individualismo metodológico traía inexorablemente consigo la aceptación, acaso con pequeños retoques, de la teoría de la racionalidad estándar. Porque el libro más influyente del “marxismo analítico”, después del Cohen de 1978, fue el intento de Elster de “reconstruir” a Marx —¡qué empina-

miento, el de esta generación de académicos!— de modo estrictamente “antifuncionalista” con ayuda de la versión más o menos estándar de la teoría de la elección racional. (19) Lejos de la buena recepción de que gozó el libro de Cohen en prácticamente todas las franjas del espectro político-académico, el de Elster recibió críticas durísimas de marxistas tan sofisticados y comprometidos políticamente como Ernest Mandel o Andrew Levine (20), y en general, fue más apreciado por la derecha académica como una especie de demolición teórica del marxismo aupada a la moda “micro” que se iba imponiendo ideológicamente, a la par que el neoliberalismo, en las facultades de economía y de ciencias sociales: cuando empezó a ser chic decir cosas como que la macroeconomía de Keynes no tenía “microfundamentos”, era incompatible con la teoría de la racionalidad y, por lo mismo, no era científicamente mejor que la astrología. (21)

Si la tesis del individualismo metodológico consiste en sostener que nunca podrá eliminarse sin resto de las explicaciones científico-sociales el lenguaje intencional con que se describe habitualmente la acción humana individual (deseos, creencias, preferencias, expectativas, etc.), la tesis es una gedeonada más o menos trivialmente verdadera, que sólo negarán los aferrados dogmas científicos en buena hora desacreditados (el positivismo sociológico más chato) o filosóficos (conductismo metodológico) hoy completamente superados y sin apenas defensores.

Cosa harto distinta es: 1) si la teoría matemática de la elección racional, aplicada a las ciencias sociales, es compatible con el individualismo metodológico, y más en general, con la “intencionalidad” (en el sentido técnico-filosófico del término); y 2) si esa teoría, caso de serlo, tiene modelos empíricos en la vida social. Y la discusión de estas dos cuestiones nos lleva directamente al status positivo y normativo de la teoría económica neoclásica (la que vino a substituir en la vida académica a la economía política).

Teoría económica, economía política y socialismo

Una de las influencias más decisivas en las discusiones del Grupo de Septiembre vino del economista californiano John Roemer. A través de él, principalmente, los instrumentos de la teoría económica neoclásica —y en su centro, la teoría estándar de la racionalidad— entraron a formar parte de la caja de herramientas con-

ceptuales de los “marxistas analíticos”. Se podría decir, incluso, que no es ajeno a eso el que muchos de ellos —Cohen y Roemer, por lo pronto— siguieran considerándose socialistas aun después de dejar de considerarse marxistas.

En su libro sobre socialismo de mercado, (22) Roemer observó correctamente no sólo que cierto neoliberalismo europeo duro (el de Hayek o el de Schumpeter, por ejemplo) ha sido implacablemente hostil a la teoría económica neoclásica y a su concepción del equilibrio general y de los mercados perfectamente competitivos, sino que muchos economistas neoclásicos de la primera y de la segunda generación eran explícitamente socialistas, “socialistas de mercado”. Pero asombrosamente, no sacó mayores consecuencias de eso, sino que, de una u otra forma, vino a sumarse a la corriente académica general que, interesadamente, terminó por ver en Walras, no a un teórico normativo de la justicia social y de un socialismo “científico” fundado en el “derecho natural” revolucionario heredero de la I República francesa de 1792 —“je ne suis pas un économiste”; je suis un socialiste” (“no soy un economista; soy un socialista”)—, sino a un teórico positivo imbuido de la pretensión de describir y aun de explicar el funcionamiento de los mercados capitalistas histórico-realmente existentes. Vale la pena detenerse un momento en este asunto, no sólo por su interés intrínseco, sino también porque ilustra de manera muy clara la radical solución de continuidad en que se hallaba esta nueva generación de marxistas “normalizados” con las grandes (y libres) discusiones científicas y políticas socialistas del período de entreguerras: también aquí, por volver al terrible diagnóstico de Edward Thompson, puede verse que no fueron una generación verdaderamente “postestalinista”.

León Walras (1834-1910), el economista, moralista y matemático francés que logró la primera formulación matemática seria del equilibrio general en mercados perfectamente competitivos era un socialista convencido. Y es perfectamente conocido que ese lado político radical de Walras fue conscientemente dejado de lado, y aun escondido, por su sucesor en la cátedra de Lausana, el ultraliberal italiano Vilfredo Pareto, luego senador de Mussolini. Lo que es menos conocido es que el lado político del socialista Walras no podía separarse de su condición de teórico de los mercados perfectamente competitivos y del equilibrio general, sin perder el sentido mismo de su empresa teórica.

Los mercados perfectamente competitivos que aspiraban al equilibrio general eran una construcción normativa, no positiva. Por lo pronto sólo eran teóricamente posibles luego de medidas políticas radicalmente socialistas, como la nacionalización de la tierra (y de la banca). Además, esos mercados sólo podían mantenerse a través de una intervención estatal a gran escala que garantizara políticamente lo que Walras llamó la “organización de los mercados”, a fin de impedir, por ejemplo, la formación de monopolios u oligopolios que, derivados de las economías de escala, perturbaran la libre competencia. Y la intervención estatal era también obligada para producir la miríada de “bienes públicos” (en el sentido técnico de la palabra) que, por definición, no puede producir ningún mecanismo de mercado.

Una forma interesante de ver hoy a Walras es entender sus preocupaciones analíticas y políticas en línea de continuidad con las de la vieja economía política. El “mercado libre” de Walras sigue siendo en buena medida “libre” en el sentido normativo de Smith o de Ricardo, porque: 1) las rentas “no ganadas” de la propiedad privada de la tierra desaparecen; 2) las rentas financieras “no ganadas” desaparecen; 3) las rentas monopólicas u oligopólicas “no ganadas”, dimanantes de economías de escala, desaparecen; y finalmente 4) los beneficios empresariales bien ganados quedan reducidos a prácticamente nada, porque en un mercado perfectamente competitivo los márgenes de beneficio se evaporan (sin este último punto no se entendería la simpatía activa de Walras hacia las empresas formadas por cooperativas de trabajadores). El socialismo sería eso, una sociedad en la que se realizan plenamente la justicia conmutativa y la justicia distributiva. Nacionalizada la tierra y organizado políticamente el mercado para garantizar la competencia perfecta, el Estado podría prescindir de impuestos sobre salarios y beneficios y mantener un generoso presupuesto fundado en la renta de la tierra (y en el gravamen fiscal impuesto a las posibles rentas monopólicas u oligopólicas subsistentes o incipientes):

“Gracias a la justicia conmutativa y a la igualdad de oportunidades, el Estado subsistiría gracias a [los recursos aportados por] la renta de la tierra, y, gracias a la justicia distributiva y a la desigualdad de posiciones, el individuo quedaría en plena y completa posesión de los frutos de su trabajo” (23)

El socialismo, que para Walras era justicia social colmada, se distinguía entonces netamente del activismo fiscal reformista del “radicalismo” de la izquierda burguesa:

“Lo que distingue (...) el socialismo del radicalismo es que el primero, reconociendo la injusticia social, pretende erradicarla para que impere la justicia, mientras que el segundo la deja subsistir, esforzándose en compensarla con una injusticia de signo contrario [la exacción fiscal sobre salarios y beneficios ganados en buena lid].” (24)

Lo dicho hasta ahora basta para justificar una respuesta negativa a nuestra segunda pregunta (si la teoría de los mercados perfectamente competitivos de estirpe walrasiana tiene modelos empíricos reales). Podemos entrar ahora a discutir brevemente la primera cuestión, la de si la teoría de la racionalidad económica es compatible con el individualismo metodológico, y en general, con la “intencionalidad” en el sentido técnico-filosófico de la palabra.

También aquí la respuesta es negativa. En los mercados walrasianos, la racionalidad de los agentes económicos individuales, lejos de ser la pieza constructiva básica de la arquitectura de los mercados de competición perfecta, es, al revés, una propiedad dimanante de la estructura global de esos mercados (y de su organización política). La racionalidad bayesiana maximizadora de los agentes económicos se enfrenta siempre al problema de la información. Porque la información es un bien muy particular; el único bien al que no puede aplicarse un análisis coste/beneficio: no puedo saber el beneficio que me reportará la información X hasta que no la poseo, y para poseerla, necesito incurrir en unos costes que no puedo carear analíticamente con los posibles beneficios de obtenerla. Los agentes bayesianos pueden maximizar sus funciones de utilidad sólo bajo dos condiciones: o bien se conforman con el nivel de información de que disponen, sea el que fuere, o bien pueden obtener toda la información ulterior que necesiten a coste cero (lo que equivale a decir que son omniscientes).

La primera opción trae consigo complicaciones muy importantes: porque, caso de transitar por el camino que ella abre, necesitaríamos disponer de otra teoría distinta de la de la racionalidad bayesiana para saber por qué los individuos se confor-

man con un determinado nivel de información, y no con cualquier otro; y, más complicado aún, necesitaríamos averiguar —de manera conceptualmente independiente de la teoría bayesiana de la racionalidad— qué tipos de información (subjetiva) tienen los agentes económicos. (25)

La teoría walrasiana de los mercados de competición perfecta optó, como es harto sabido, por la segunda opción, por la de la omnisciencia de los agentes económicos. Pero, y eso es lo decisivo, sólo pudo hacerlo porque: 1) en un mercado walrasiano perfectamente competitivo toda la información que necesitan los agentes económicos para actuar maximizadamente está contenida en los precios de equilibrio; y 2) la información sobre los precios de equilibrio en esos mercados “transparentes” resulta, por definición, accesible a coste cero para todos los agentes económicos. La capacidad de omnisciencia que hace posible la racionalidad bayesiana maximizadora individual no es, pues, una propiedad de los individuos, sino una propiedad estructural e institucional de los mercados perfectamente competitivos. (26)

Dado que el supuesto de omnisciencia hace coincidir exactamente las creencias subjetivas de los agentes económicos con la realidad objetiva (de los mercados), una de las patas de la intencionalidad (entendida como capacidad subjetiva falible de representación del mundo objetivo) desaparecería eo ipso de esta construcción teórica: las “creencias” o “expectativas” de los agentes económicos que actúan omniscientemente en un mercado walrasiano no son “intencionales” en el sentido técnico-filosófico del término. (La otra pata, la de los “deseos” o preferencias”, desapareció también, dicho sea de paso, de la teoría neoclásica de ascendencia pretendidamente walrasiana, víctima del impacto de la psicología conductista imperante en la franja central del siglo XX en las facultades de ciencias económicas de todo el mundo: las preferencias de los agentes nos serían meramente “reveladas” por su comportamiento en el mercado.)

Así pues, el uso de la teoría de la racionalidad en la economía neoclásica de ascendiente walrasiano no sólo es incompatible con el individualismo metodológico en el sentido más habitual del término (id est: un “atomismo metodológico” que exige explicar cualquier estructura o agregado macrosocial a partir de sus componentes individuales, “atómicos”, micro), sino que sería incompatible incluso con el

individualismo metodológico que a mí me parece más o menos trivialmente verdadero: pues, caso de que hubiera algún modelo empírico real para esa teoría, nos hallaríamos entonces ante un rarísimo ejemplo de estructura social o institucional explicable sin restos de intencionalidad, es decir, sin necesidad alguna de apelar a la capacidad cognitiva representacional de los individuos. (27)

En suma: es difícil resistirse a la idea de que la fascinación, no siempre moderada, experimentada a trechos por Cohen, Elster o Roemer con la teoría estándar de la racionalidad y con el instrumentarium conceptual de la teoría económica neoclásica es tan hija del “marxismo” académico imaginario e intelectualmente desvalido del que generacionalmente procedían (y del que, no sin buenas razones, consiguieron ser críticos implacables), como de su acrítica y parroquiana apertura de parvenus a una “ciencia social burguesa” que se hallaba ya plenamente inmersa en el inconcebible proceso de degradación intelectual que habría de abrir puertas y ventanas a lo que Paul Krugman ha llamado recientemente “la era oscura” de la macroeconomía. (28)

El “marxismo analítico” y la filosofía política postutilitarista

Mirando retrospectivamente la historia de la ciencia económica y de la filosofía social y política normativas del siglo XX, puede observarse que una de las razones más claras y profundas de la mala inteligencia y aun de la increíble tergiversación sufridas por el pensamiento de Walras es la asimilación del mismo al formato utilitarista de la llamada revolución marginalista del último tercio del XIX, la que dio lugar a que la ciencia económica académica terminara perdiendo el predicado de “política”.

En ese formato utilitarista desaparecen como por un sumidero los derechos y el lenguaje de los derechos (Bentham: “los derechos son un sinsentido, y los derechos humanos, un sinsentido mayúsculo”), y se evaporan asimismo las clases sociales y sus dinámicas pugnaces: la vida social tiende a verse como una colección de depósitos individuales de utilidades, equipotentes y posiblemente intercomparables. Los individuos con derechos, las personas con existencias separadas, tienden a desaparecer de esa perspectiva, (29) y paralelamente, se evapora también la compleja y dinámica regimentación institucional de los individuos en clases sociales. En la ver-

sión más tradicional del formato intelectual utilitarista, queda, como ya sugerido, una colección de maximizadores de depósitos individuales de utilidades, de un lado, y, del otro, un misterioso unicum sui generis de ignota urdimbre institucional llamado “gobierno” o “Estado”. En el límite, la vida social queda reducida, en su categorización descriptiva, a una colección de sacos de utilidades que compiten en un espacio mítico pero pretendidamente real llamado “mercado” (no en los virtuales mercados libres y perfectamente competitivos de Walras, sino en los histórico-reales mercados capitalistas, también pretendidamente “libres”), de un lado; y del otro, a un complejo no menos mítico: un “Estado” normativamente conminado a interferir lo menos posible en el mercado “libre”.

Walras fue un enemigo implacable de esa ideología de los “economistas” (como se les llamaba en el XIX), tan afín al liberalismo político antidemocrático y antirrepublicano dominante en las monarquías constitucionales europeas hasta la I Guerra Mundial. (Su boutade más célebre: “no soy un economista; soy un socialista”.)

Su “economía pura”, como todavía era capaz de recordar en los 70 el gran economista matemático marxista Morishima era una “crítica de los mercados capitalistas” realmente existentes, y no una descripción de ellos, (30) y resulta incomprensible si no se la entiende, primero, como derivada de su teoría de la justicia (su “moral pura”), que enlaza explícitamente con el “derecho natural” revolucionario de la República francesa,(31) y segundo, como realizable político-institucionalmente conforme a su “teoría económica aplicada”.

Sea ello como fuere, lo cierto es que el formato utilitarista se impuso en la vida académica del siglo XX, tanto en las facultades de economía como —en el mundo anglosajón, señaladamente— en los departamentos de filosofía política, moral y del derecho. Y no sólo en la vida académica: contra una opinión hoy tan vulgarmente común como históricamente ignorante, el lenguaje de los derechos humanos —forjado por el derecho natural republicano-revolucionario moderno— desapareció del derecho constitucional mundial durante la friolera de 150 años: exactamente, entre la contrarrevolución de Termidor (1794) y la derrota político-militar del nazismo con que concluyó la II Guerra Mundial en 1945. (32)

NOTAS

(1) O, como él mismo dejó dicho, una versión old-fashioned, pasada de moda, del materialismo histórico.

(2) En el curriculum preparado por el propio Karl Korsch en 1940 para acceder a alguna plaza en las universidades norteamericanas podemos leer: “Mi conocimiento del cálculo lógico y materias conexas deriva principalmente de la obra de B. Russell y A.N. Whitehead, que estudié bajo la guía del profesor W. Dubislav en Berlín. Participé activamente en la “Sociedad para la filosofía empírica” en Berlín [bajo Hans Reichenbach, miembro destacado del Círculo de Viena], y hace poco leí un paper sobre “Mathematical Constructs in Psychology and Sociology” en el Primer Congreso Internacional para la Unidad de la Ciencia, celebrado en Cambridge, Mass.” (Karl Korsch, Gesamtausgabe, Vol. IX: Briefe (1940-1958), Amsterdam(Hanover, Stichting beheer IISG/Offizin, 2001, pág. 911). En la carta de Korsch a Hans Reichenbach, su viejo camarada del movimiento estudiantil revolucionario alemán posterior a 1918, y una de las principales cabezas del movimiento filosófico neopositivista, puede leerse: “Podría hablarle de una discusión habida anteaer en el Instituto de Investigación Social [de la Escuela de Francfort en el primer exilio neoyorquino] a propósito de una ponencia de Frank y una co-ponencia mía sobre la aplicación a las ciencias sociales del empirismo lógico. No dejó de tener su interés. Mi propia posición era difícil, habida cuenta de que no podía coincidir ni con la línea ortodoxa del positivismo (representado por Frank, Zilsel y algunos otros, entre ellos, algo menos rígido, Hempel), ni con el craso idealismo filosófico que las gentes del Instituto dan en llamar ‘marxismo’ y ‘materialismo’. (...) ¡Habría sido bueno tenerle a usted allí!” (Karl Korsch, Gesamtausgabe, Vol. VIII: Briefe (1908-1939), Amsterdam(Hanover, Stichting beheer IISG/Offizin, 2001, pág. 811-2.)

(3) La parte de su ensayo específicamente dedicada al estalinismo concluye de manera aún más rotunda y brutal: “la he escrito por compasión hacia la inocencia de una ‘generación postestalinista’. Un día u otro alguien tenía que contarles las cosas”.

(4) En sus impresionantes confesiones publicadas in articulo mortis pueden leerse pasos tan iluminadores como el que sigue: “Je venais dans l'euphorie de publier Pour Marx et Lire «Le Capital», parus en octobre. Je fus alors saisi d'une incroyable terreur, à l'idée que ces textes allaient me montrer tout nu à la face du plus large public : tout nu, c'est-à-dire tel que j'étais, un être tout d'artifices et d'impostures, et rien d'autre, un philosophe ne connaissant presque rien à l'histoire de la philosophie et presque rien à Marx (dont j'avais certes étudié les œuvres de jeunesse de près, mais dont j'avais seulement sérieusement étudié le Livre I du Capital, dans cette année 1964 ou je tins ce séminaire qui devait déboucher sur Lire « Le Capital»). Je me sentais un « philosophe » lancé dans une construction arbitraire, bien étrangère à Marx même”.

(5) Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Francfort, Suhrkamp, 1976.

(6) Carta de Marx al director del periódico ruso Otyecestvenniye Zapisky (El Memorial de la Patria), escrita en francés a finales de noviembre de 1877. [No está recogida en la MEW. Una mediocre versión castellana de la misma puede encontrarse en Marx, Engels: “El Capital” visto por su autor, México, Grijalbo (Colección 70, No. 84), 1970, pp. 146 – 150].

(7) Thompson fue muy activo en su apoyo a la campaña que se desarrollaba en España contra la entrada del país en la OTAN. La conversación tuvo lugar en una cena organizada por un grupo de amigos tras una de sus participaciones en Barcelona, cena a la que no pudo asistir Manuel Sacristán por hallarse enfermo, pero a la que pidió permiso para asistir alguien que estaba en la otra orilla de la campaña, nada menos que el entonces alcalde socialista de Barcelona, Pasqual Maragall, quien se comportó, me complace decirlo, como un contertulio más, humilde, intelectualmente curioso, políticamente abierto al debate, incluso charmant. Pues bien; ¡hasta el alcalde de Barcelona sabía “de qué iba“ el libro de Gerald Cohen. ¡Qué tiempos aquellos!

(8) Theorien über den Mehrwert, MEW, 26.2, pág. 112. Los subrayados son del propio Marx.

(9) Valgan como pequeña muestra de su interesante deontología epistémica estas palabras dedicadas a David Ricardo: “los dos primeros capítulos producen un gran gozo teórico... [por] su originalidad, unidad en la visión de base, simplicidad, concentración, profundidad, novedad y amplitud de espectro” (MEW, 26.2, pág. 166).

(10) Por ejemplo: “lo que se ve son intentos de poner en armonía ideas socialistas, superficialmente hechas propias, con los más dispares puntos de vista teóricos que los señores de la Universidad o de cualquier otros sitio han traído consigo, y a cuál más errado, merced al proceso de putrefacción en que se hallan hoy los restos de la filosofía alemana. En vez de empezar a estudiar concienzudamente (...), [cada quién] se ha construido sin más ni más una ciencia privada propia, y se ha avilantado sin dilación a entrar en escena con la pretensión de enseñarla”. (Carta de Marx y Engels a la dirección del Partido Socialdemócrata alemán, 17-18 de septiembre de 1879, en: MEW 34, págs.. 407-408. El subrayado es mío.)

(11) “Me permitirá usted la observación marginal de que yo, como hombre de partido, tengo una posición de todo punto hostil al comtismo, y como hombre de ciencia, tengo de Comte una opinión muy modesta” (Carta a Spencer Beesly, 12 de junio de 1871, en: MEW 33, pág. 228).

(12) “Lo deseable ahora es un torrente de críticas sólidas y concienzudas, vengan de amigos o de enemigos...”. Marx a Kugelmann, 11 octubre de 1867, MEW 31, pág. 562.

(13) Por ejemplo, el concepto de “lucha de clases” como elemento de central dinamismo en la historia política y social lo tomó Marx del muy antidemocrático ministro de la monarquía orleanista y padre del llamado “liberalismo doctrinario”.

(14) El testimonio del viejo Kovalevsky sobre su relación personal y científica con Marx es, en mi opinión, uno de los más interesantes y conmovedores de todos los prestados por quienes le trataron en vida. Está recogido en el volumen de recuerdos sobre Marx recopilado por Vladimir Victorov Andoratskij, *Karl Marx, eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen* (Zurich, Ring-Verlag, 1934), desgraciadamente, y hasta donde se me alcanza, nunca más reeditado.

(15) En varias ocasiones proclamó Cohen su cercanía al althusserismo en los 60, y en el libro del 78 no se recató de confesar la influencia de Althusser en la formación de su propio interés por la reconstrucción filosófica del materialismo histórico.

(16) En este fámulo del Doctor Fausto presenta Goethe al seco escolástico que halla la sabiduría página por página, librescamente, como personificación del pensamiento medieval.

(17) Carta de Marx a Lassalle, 16 de junio de 1862 (MEW, 30, pág. 628).

(18) MEW, 26.2, pág. 113.

(19) Jon Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Camb. Univ. Press, 1985.

(20) Cfr. Andrew Levine, “Review of ‘Making Sense of Marx’”, *Journal of Philosophy* (1986), 721-2; y, sobre todo, la devastadora crítica de Ernest Mandel, “How to Make No Sense of Marx”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 15 (1989), págs. 105-132.

(21) Nada ejemplifica mejor el carácter cargadamente ideológico de esa pulsión micro que iba abatiéndose sobre las facultades de economía que el asombro y el disgusto que causaron en economistas para nada alejados políticamente del neoliberalismo, pero que, precisamente por su condición de hombres políticamente activos, se veían obligados a lidiar con el capitalismo realmente existente. Oigamos a uno de esos economistas, el famoso Larry Summers, en 1986, antes, pues, de convertirse en el factótum económico de la administración Clinton: esas nuevas teorías “modelan la economía como un equilibrio walrasiano flotante perturbado por shocks de productividad (...) niegan afirmaciones consideradas evidentes por muchos macroeconomistas académicos y por todos quienes trabajan en labores de predicción de la economía día a día. (...) Si esas teorías son correctas, lo que implican es que la macroeconomía desarrollada en la estela de la revolución keynesiana está confinada en el basurero de la historia. Y sugieren que el grueso del trabajo desarrollado por los macroeconomistas contemporáneos apenas tiene más valor que el de los astrólogos.” Summers se asombraba de que el fundamentalismo de esos teóricos les lleve a extremos metodológicamente inconcebibles, como el de afirmar lo que sigue: “Una parte importante de estas desviaciones e incongruen-

cias [entre la teoría y las observaciones empíricas] muy podría desaparecer, si las variables económicas se midieran de manera más conforme a la teoría. De aquí que (...) la teoría de los ciclos económicos deba ir por delante de las medidas empíricas de esos ciclos.” (Larry Summers, “Some Skeptical Observations on Real Business Cycle Theory”, *Federal Reserve Bank of Minneapolis Quarterly Review*, Vol. 10, No. 4 , (primavera de 1986), pp. 23-27.

(22) John Roemer, *Un futuro para el socialismo*, trad. A.Domènech, Barcelona, Crítica, 1999.

(23) L. Walras, *Eléments d'économie politique pure*. (Théorie de la richesse sociale). Lausanne/ Paris:

Rouge/ Pichon, 1990 (edición original de 1896), pág. 404.

(24) *Ibid.*, pág. 402.

(25) Simon, *satisficing*. Ptolomismo metodológico, propio de los retoques y retoques a la racionalidad bayesiana...

(26) Arrow. Marx, Walras y Morishima (Roemer y Elster, parvenus)

(27) Domènech, sobre Chomsky

(28) No Brenner: Mandel

(29) Rawls.

(30) Michio Morishima, *Walras's Economics. A Pure Theory of Capital and Money*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

(31) “El derecho natural del Estado [entendido como el conjunto de personas que tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones] tiene el mismo valor que el derecho natural del individuo”. (*Eléments...*, op. cit, pág. 137.)

(32) Bertomeu, Gauthier (1925-1985), fueron, cada uno a su modo, filósofos marxistas o de convicciones profundamente socialistas formados en la tradición analítica.

06/09/2009



Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (Un ejercicio de historia de los conceptos)

Antoni Domènech

Me siento honrado y contento de participar en este Coloquio internacional — Miradas sobre la Historia— organizado para homenajear intelectualmente al historiador y querido amigo Adolfo Gilly. El tema sobre el que me propuso disertar la persona que me reclutó para esta “conspiración” —Rhina Roux— es: “Dominación, derecho, propiedad y economía política popular”. Yo supongo que la invitación es a cuenta de mi afición juvenil al mundo mediterráneo clásico y a mi formación profesional como filósofo del derecho, de la política y de la economía. Y tratándose de un simposio evidentemente inspirado por Clío —porque sólo la musa de la historia y de la poesía heroica podría haber dictado el subtítulo del Coloquio: Historiadores, narradores y troveros—, es fácil adivinar que lo que de mí se espera

es que, sin ser un historiador profesional, hable de todo eso desde un punto de vista histórico.

Como yo no creo en las grandes filosofías de la historia al uso, es decir en esas grandes generalizaciones, la mayor virtud de las cuales, como dijo Marx en ocasión tan memorable como olvidada por muchos marxistas, es que son suprahistóricas; como descreo de esas generalizaciones, más o menos brillantes pero casi siempre desapoderadas, me ha parecido bueno desarrollar modestamente esta intervención con unas breves observaciones sobre la historia de esos mismos conceptos: “dominación”, “derecho”, “economía política”, “economía política popular”.

Los conceptos de “dominación” y de “derecho” tienen una larga historia, y en varios sentidos interesantes, andan inextricablemente unidos; el concepto de “economía política”, que irrumpió como un oxímoron en el XVIII y murió académicamente a comienzos del XX, una historia mucho más breve; y el concepto de “economía política popular”, todavía más efímera: apenas las tres décadas finales del XVIII.

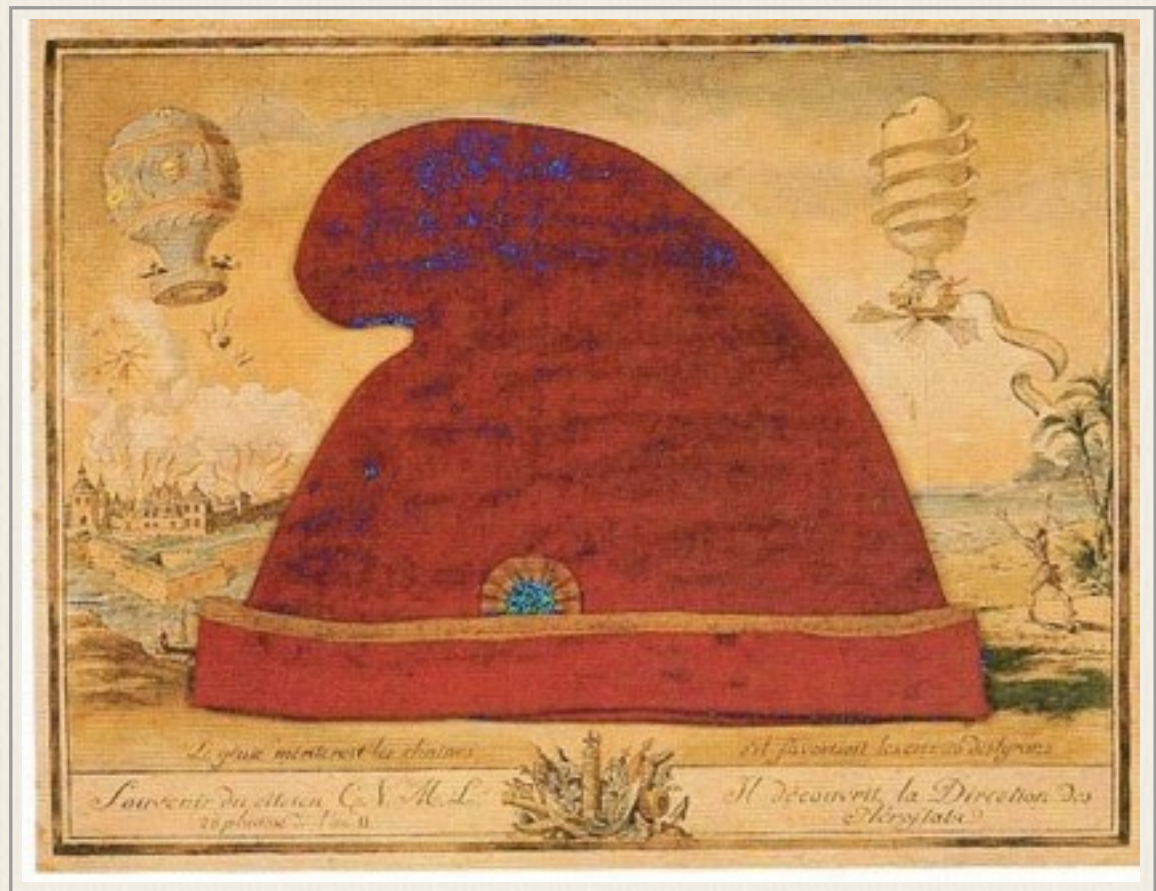
Dominación

“Dominación” viene de dominus, que en latín quiere decir señor o amo. Y el amo era tal, porque tenía propiedad privada —dominium quiere decir en latín propiedad privada, exclusiva y excluyente—; propiedad privada de la tierra, por supuesto, pero también de bienes muebles, de instrumenta. De instrumentos yertos y de instrumentos vivos; entre estos últimos, la principal distinción del derecho romano era entre el instrumentum semivocale —cabaña y ganado merchantiego: vacas, cerdos, ovejas, gallinas, etc.— y el instrumentum vocale, el instrumento capaz de habla y de razonamiento que son los esclavos, mercancía humana. El dominus era pater familias: tenía poder de decisión y capacidad de interferencia arbitraria sobre los esclavos, obviamente, sobre los criados, sobre la mujer y sobre los hijos y aun sobre su clientela (una más o menos extensa legión de individuos dependientes, muchos de ellos antiguos esclavos manumitidos).

Es verdad que Aristóteles diferenció esas distintas clases de poder, diciendo que el buen despotés —la palabra griega para dominus— tenía poder propiamente despótico sobre los esclavos, tenía poder “monárquico” sobre los hijos, y sólo poder

político o republicano —es decir, no arbitrario— sobre la mujer. Pero eso no era probablemente sino el reflejo involuntario de las décadas de intensa liberación política e intelectual que vivieron las mujeres bajo la democracia plebeya radical postefiática (a partir del 561 antes de n. E), acontecimiento fundamental que llevó al propio Aristóteles a calificar despectivamente a la democracia de Efiates, Pericles y la hetaira Aspasia —la personalidad femenina intelectual y políticamente más destacada del Mediterráneo clásico— como gynaicokratía (gobierno de las mujeres); Platón, más exagerado, aunque sin faltar del todo a la verdad, se avilantó a hablar incluso de la democracia radical de los pobres libres —de los thetes— como de una verdadera doulokratía (gobierno de los esclavos).

Pero lo cierto es que en la Roma republicana —que nunca conoció la experiencia de la democracia plebeya—, el pater familias tenía un poder casi despótico sobre todos los elementos de su propiedad: no por casualidad, “familia” viene de famulus, esclavo. Sólo el pater familias era sui iuris, es decir, sólo él tenía personalidad jurídica (capacidad para realizar actos y negocios jurídicos, y particularmente, para cerrar contratos). Los alieni iuris, los individuos de derecho ajeno carentes de personalidad jurídica propia (es decir, los “alienados”: Kant, Hegel y Marx sacaron ese concepto del derecho civil romano), componían, ni que decir tiene, la inmensa mayoría de la población: esclavos, mujeres, niños y extranjeros estaban excluidos de la ciudadanía republicana romana.



Derecho y libertad republicana

Lo dicho hasta ahora nos invita ya a hablar de “derecho”, de *ius*. Capaz de derecho es sólo el *sui iuris*. La tradición *iusrepublicana* romana construye dos tipos de derechos: los que podríamos llamar constitutivos y los que podríamos llamar instrumentales. La mayoría de derechos son instrumentales: se pueden alienar (vender, comprar, regalar: así el derecho de propiedad sobre un esclavo, o sobre una vaca, o sobre una casa). Pero hay un núcleo duro de derechos que no se pueden alienar porque, en algún sentido de la palabra sobre el que más adelante tal vez volvamos, son constitutivos. Por lo pronto, la libertad del ciudadano —el derecho de ciudadanía— es inalienable: un contrato voluntario de esclavitud entre libres sería de naturaleza jurídica írrita, y por lo mismo, nulo de pleno derecho; ningún ciudadano libre puede regalar o vender su libertad; la ciudadanía republicana no es una mercancía.

Hay que observar que esa cláusula de inalienabilidad de la ciudadanía —llamémosla así— escindía drásticamente y radicalmente el mundo de la libertad del mundo de la ilibertad, la ciudadanía de la esclavitud o la extranjería. Para los juristas *iusrepublicanos* romanos habría resultado ciertamente incomprensible el edicto imperial de Caracalla (a.d. 212) que extendió —ya desleída— la “ciudadanía romana” a todos los habitantes del Imperio: si Pablo hubiera vivido en esa época, y no en la republicana, su famosa protesta —*ego civis romanus sum*—, en vez de amedrentar a la *soldadesca*, la habría seguramente invitado al abuso físico del fundador del cristianismo: pues en el siglo III, las fronteras entre libertad y falta de ella se habían hecho borrosas, y ser ciudadano romano era tan poca cosa como ser ciudadano libre bajo la monarquía constitucional liberal orleanista francesa de 1830, en la que los obreros y los desposeídos eran “libres” para firmar contratos de venta de su fuerza de trabajo —una mercancía más—, pero habían perdido ya la libertad política de sufragio que les habían dado Robespierre y la I República revolucionaria francesa en 1793.

Pero más se habrían aún asombrado los juristas republicanos romanos si hubieran podido observar el movimiento de *servidumbre voluntaria*, tan bien estudiado por Marc Bloch, que se produjo en la Europa de los siglos IX-XI: campesinos libres, no sujetos a esclavitud, que, hambrientos y amedrentados por la inseguridad

reinante, se ofrecían como siervos voluntarios mediante el acto más o menos procesalmente regulado de la donation de soi même en servage (donación de sí propio como siervo), en Francia (1), o de la Selbstergebung (entrega de sí propio) en Alemania (2), a cambio de protección armada, cobijo y subsistencia garantizados.

Con –digámoslo así— la complicación de la frontera normativa entre libertad e ilibertad, entre dominación total y servidumbre total, iba también una complicación en la forma de categorizar y entender las instituciones sociales básicas de la dominación: las que configuran la propiedad, el dominium. (Se puede razonablemente argüir que la servidumbre voluntaria, tan ajena a las nociones básicas del derecho civil romano republicano, fue posibilitada por tradiciones jurídicas germánicas, en las que la frontera entre libertad y servidumbre fue siempre más borrosa. Pero de lo que no se puede dudar es de que, también en la tradición germánica, la relación entre propiedad y dominación estaba bien establecida: Reich, “poder”, “imperio”, significa también, en las lenguas germánicas, “rico”; Reichtum, “riqueza”.)

Propiedad

Aristóteles distinguía tres clases de propiedad: 1) propiedad común con uso privado; 2) propiedad privada con uso común; y 3) propiedad común con uso común. Como es sabido, y por interesantes razones filosóficas que no nos pueden entretener aquí, Aristóteles desdeñó la cuarta posibilidad lógica de una propiedad privada con uso privado (3). Pero no la desdeñó el derecho romano; al contrario: la propiedad privada con uso exclusivo y excluyente es una de las nociones más importantes del derecho civil romano, y desde luego, es la noción de propiedad que hizo primordialmente suya el mundo capitalista moderno (4). Conviene observar que el derecho republicano romano, lo mismo que Aristóteles, reconocía normativamente no sólo la realidad de los bienes comúnmente poseídos o comúnmente usados, sino que llegó al extremo de reconocer algunos de ellos como bienes comunes y de uso común por derecho natural. En el segundo libro de las Institutiones de Gayo, por ejemplo, se definía los bienes naturalmente comunes de una manera que todavía resuena hoy en el derecho contemporáneo: *Naturali iure communia sunt omnium haec: aer et aqua profluens et mare et per hoc litora maris* (“confor-

me al derecho natural, el aire y el agua corriente y el mar y sus costas son bienes comunes para todos”).

Es interesante percatarse de que el derecho natural romano (que era previo al derecho civil republicano: su fundamento moral, por así decirlo) no reconocía la esclavitud: para el derecho natural romano, todos los hombres nacían libres. Tampoco la reconocía el derecho civil republicano: por eso no eran válidos los contratos de esclavitud voluntaria; los esclavos estaban simplemente fuera del derecho civil (su relación con el derecho civil era la misma que la de cualquier instrumento poseído por su dueño: eran propiedad, civilmente reconocida, del amo). La esclavitud era una institución del *ius gentium*, del derecho de gentes (5): los esclavos eran botín de guerra; en una guerra, el vencedor tiene derecho de vida o muerte sobre el vencido; por eso puede esclavizarlo y convertirlo en un muerto civil, porque, a todos los efectos, era como un muerto en el campo de batalla.

El feudalismo europeo complicó indeciblemente estas claras y distintas nociones romanas sobre dominación, libertad y propiedad. Marc Bloch lo resumió así:

“A diferencia de la concepción romana, o moderna, de la propiedad de la tierra, el derecho medieval consideraba el suelo como un bien sometido a un gran número de derechos reales, distintos y superpuestos. Cada uno tenía el valor de una posesión protegida por la costumbre (*saisine*, *seisin*, *Gewehr*); ninguno revestía ese carácter absoluto que implica la palabra propiedad.” (6)

Sólo las propiedades alodiales conservaron en la Edad Media el característico sello romano de propiedad privada exclusiva y excluyente, no sujeta a servidumbres ni cargas, ni siquiera a tributos por parte de reyes o emperadores. La propiedad inmueble privada típicamente feudal —el señorío— era, particularmente en Inglaterra, un derecho de uso sobre una tierra real o imperial, un derecho de uso subrogable de distintas formas a distintas clases de terceros (vasallos, aparceros, villanos, siervos, esclavos). Cuando, a resultas de los grandes movimientos campesinos y urbanos emancipadores desarrollados en lo que Peter Linebaugh ha llamado “el largo siglo XII” (que culminó en 1215-17 con la Carta Magna y la Carta Forestal para los *commoners*) (7), los vínculos de subordinación y servidumbre fueron decisivamente aflojados, puede decirse que las clases bajas ensancharon enorme-

mente sus derechos de uso sobre bienes comunes (bosques, pastos, prados, ríos, lagos) señoriales y eclesiásticos. Si quisiéramos caracterizar la situación jurídicamente, la cosa podría resumirse así: las propiedades señoriales se fundaban en una especie de derecho de uso privado, potencialmente excluyente, de una propiedad real o imperial pública; y sobre una buena parte de esos derechos de uso y jurisdicción privados señoriales y eclesiásticos (el manor, en Inglaterra, la seigneurie, en Francia, el señorío en España) de una propiedad pública, las clases bajas consolidaron y ensancharon una especie de *ius in re aliena*, unos derechos de uso y disfrute en común de la tierra y de los recursos naturales: son los commons en Inglaterra, los communaux en Francia, la Allmende o la Mark —tan bien estudiada por Engels en un texto que pasó injustamente desapercibido— en los territorios germánicos o los ejidos en España.

A finales del siglo XIV y comienzos del siglo XV —a decir de Marx, la “era dorada del proletariado europeo”— (8), el nivel de vida, la fuerza de negociación y los derechos conquistados por las clases subalternas que vivían por sus manos (mujeres, campesinos y trabajadores urbanos) llegaron a un punto sin precedentes conocidos desde la época de la democracia plebeya ateniense (9). En particular, el poder de las mujeres (grandes beneficiarias del movimiento de recuperación de tierras comunales), creció hasta extremos insospechados:

“En el siglo XIV, las mujeres llegaron a ser profesoras, así como médicas y cirujanas, y comenzaban a competir con hombres formados en universidades, alcanzando a veces gran reputación. La municipalidad de Francfort, que, al igual que otras administraciones urbanas, ofrecía a su población un sistema público de asistencia sanitaria, contrató a 16 médicas, entre ellas, varias judías especializadas en cirugía y oftalmología.”(10)

Y aunque es verdad que esa intensa fase de guerra de clases rural y urbana prácticamente permanente que fueron los siglos XII, XIII y XIV (11) apeló con frecuencia a argumentos teológicos y se revistió con harta frecuencia de ropajes heréticos y aun cristiano-escatológicos, no es menos cierto que se recuperó también, con las nuevas ciudades-Estado, el lenguaje de la libertad republicana antigua y algunos de sus símbolos más emblemáticos, como el gorro frigio (12).



FIGURA 1: De izquierda a derecha: a) una imagen del siglo II antes de n. E de la colonia griega de Ampurias (a 20 kilómetros de mi casa); b) la moneda acuñada con el símbolo de la libertad romana (perdida) en el siglo III de nuestra Era; c) de comienzos del XIV, retrato del filósofo Ramón Llull con barretina (el gorro frigio catalán que lucirían orgullosos más de tres siglos después, en 1686, los campesinos revolucionarios levantados contra Carlos II), en el centro; d) a la derecha, también del XIV, el Dante de Boticelli, con barretina.

Esa recuperación del lenguaje político y jurídico republicano del mediterráneo antiguo tuvo dos dimensiones, una popular y revolucionaria, y otra contrarrevolucionaria.

La contrarrevolucionaria pasó por la recuperación de la idea romana de propiedad privada exclusiva y excluyente para usarla como ariete en la reacción expropiadora contra commoners, Allmendere y ejidatarios que empezó a librarse en serio en Europa occidental a finales del siglo XV por parte de las clases dominantes (nobleza, alto clero y burguesía urbana). La hiperbólica e influyente definición de propiedad privada excluyente del jurista británico dieciochesco Blackstone, antes mencionada, es expresión de eso.

La dimensión revolucionaria pasó por la recuperación de la idea romana, según la cual la institución de la esclavitud es contra natura, ajena al derecho natural, y propia sólo del ius gentium. Esa idea iba a contrapelo de toda la tradición intelectual cristiana (forjada en los tres siglos que median entre San Pablo y San Agustín), que hacía de la esclavitud (y de la dominación toda, y de la propiedad privada exclusiva y excluyente) una institución de derecho natural, dimanante de la Caída de la humanidad en el pecado original (13). El derecho natural revolucionario nació, por una parte, en España, como reacción intelectual de la Escuela de Salamanca (Vitoria, De Soto, Las Casas) a la “destrucción de las Yndias” y a la esclavización de sus pueblos (14). Y brotó paralela e independientemente, por la misma época (primer tercio del XVI) y bajo el mismo Imperio (el de Carlos V), en las guerras revolucionarias campesinas de Alemania, con la exigencia de Thomas Müntzer de un “derecho natural absoluto” (libre del pecado original), políticamente negador de la propiedad privada y de la dominación, y radicalmente enfrentado al reaccionario pesimismo antropológico paulino de Lutero (que tanto influyó en el contrarrevolucionario Hobbes) (15).

Economía política tiránica y economía política popular

Sólo en ese contexto de recuperación (revolucionaria y contrarrevolucionaria) de la cultura jurídica y política clásica podía nacer léxicamente una expresión oximorónica como la de “economía política”. Pues Aristóteles y la tradición política republicana clásica distinguió claramente entre un ámbito privado del oikos (o su

equivalente, la domus romana), en el que el pater familias mandaba más o menos despóticamente, y un ámbito propiamente público y civil que era la koinonía politiké, la sociedad civil o política, la res publica (16), concebida como una asociación de libres e iguales (en tanto que recíprocamente libres), es decir, como una sociedad compuesta de propietarios sui iuris.

¿Qué podía querer decir “economía política” en el siglo XVIII? Pues, literalmente, algo así como el arte de gobernar un reino más o menos como un pater familias gobierna una domus, un oikos, una hacienda doméstica privada. El concepto nace en Francia, a comienzos del siglo XVII, de la mano de un oscuro escritor (Antoine de Montchrétien). No prospera del todo en Francia, sin embargo, en donde los fisiócratas (physiocratia: gobierno de las fuerzas de la naturaleza) prefieren llamarse a sí mismos economistas, sino, sobre todo, en la Inglaterra de la segunda mitad del XVIII.

¿Qué añade la “economía política” a la “economía” —el estudio del arte de gobernar un oikos, una hacienda familiar— y a la “política” —el estudio de de las distintas formas de gobernarse los libres: monarquía, aristocracia, democracia, y sus correspondientes degeneraciones, como la tiranía, la oligarquía plutocrática y la oclocracia—? Añade potencialmente cinco cosas muy importantes. Éstas:

1) Hace entrar conceptualmente en la “política”, de modo directo y no por vías rodeadas, al grueso de los alieni iuri, es decir, a las clases dominadas (sujetas a dominium privado), en cuyo trabajo descansa toda la producción y la reproducción de la vida social: esclavos, trabajadores asalariados (“esclavos a tiempo parcial”) y mujeres.

2) Permite categorizar como propiamente políticas, no meramente “domésticas” —hay una larga tradición del nombrar político que llamaba a los alieni iuri “clases domésticas”, es decir, sujetas al dominus— las relaciones entre propietarios privados y desposeídos (de propiedad privada).

3) Permite ver la raíz productiva, “económica”, de los conflictos “políticos” entre las clases poseedoras (señaladamente, entre quienes vivían de la renta de la tierra y quienes vivían de empresas productivas).

4) Permite categorizar de un modo “político” las, digámoslo así, relaciones sociales domésticas. La abolición, o no, de la esclavitud es un tema “político”: una injerencia “política” en la “libertad” del dominus para hacer lo que quiera con sus propiedades. La democratización de la empresa es un tema “político”: una injerencia “política” en la “libertad” del patrono, empresario o capitán de industria para disponer del “factor trabajo” a su arbitrio. La penalización, o no, de la violación dentro del matrimonio (algo, dicho sea de paso, muy reciente) es una injerencia “política” en la “libertad” del pater familias para disponer a su antojo del cuerpo de la mujer, entendido como propiedad privada suya (woman: “propiedad del hombre”).

5) Por último: aunque la economía política estaba indudablemente ligada a una determinada visión de las clases conforme a su acceso, o no, a distintos tipos de propiedad privada exclusiva y excluyente (rentistas agrarios, propietarios privados de la tierra; burgueses que producían bienes tangibles, propietarios de bienes muebles e inmuebles; trabajadores con propiedades fundadas en su trabajo personal; proletarios sin propiedad privada de ningún tipo), no podían dejar de considerar otras formas de propiedad colectiva que, como los commons, la Allmende y los ejidos, influían directa o indirectamente en las relaciones político-económicas que eran objeto principal de su atención. Por ejemplo: una clase trabajadora que todavía tuviera un acceso importante a propiedades comunales, necesariamente tendría un mayor poder de negociación salarial. Por otro ejemplo: la recuperación de su poder sobre tierras comunales, podía aumentar las rentas agrarias de los terratenientes. Y aun otro y último ejemplo: la puesta en almoneda de tierras comunales podía ser el acceso más fácil de la burguesía comercial e industrial a la propiedad privada agraria e inmueble, bien para mercantilizar y capitalizar la agricultura (como ocurrió en buena medida en Inglaterra), bien para convertirse ella misma en una clase rentista (como ocurrió en buena medida en España, tras la desamortización de Mendizábal en 1836; o como ocurrió unas décadas más tarde en México bajo el régimen de Porfirio Díaz con el feroz ataque a la propiedad común ejidal indígena).

Veamos ahora nuestro último concepto: “economía política popular”. El concepto tiene su origen en Rousseau, pero quien lo popularizó y lo convirtió en un

programa de acción política fue Robespierre. “Economía política popular” era el antónimo de “economía política tiránica”.

En un cierto sentido, por “economía política tiránica” podría entenderse lo que hoy llamamos “capitalismo”. Pero la palabra “capitalismo” es un neologismo relativamente reciente, un neologismo, dicho sea de pasada, del que nunca se sirvieron Marx y Engels (17). Por “economía política tiránica” hay que entender el complejo de fuerzas de clase que empujaban políticamente la vida económica en desfavor de lo que Robespierre llamaba el *menu peuple*, el *démos* de la segunda mitad del siglo XVIII europeo occidental: en desfavor de los campesinos, en desfavor de los artesanos, en desfavor de los pequeños comerciantes, en desfavor de los trabajadores asalariados, en desfavor de los esclavos coloniales, en desfavor de las mujeres.

La democracia republicana revolucionaria de Robespierre era un programa de economía política popular, antiránica, es decir: antiesclavista y anticolonial (*pé-rissent les colonies plutôt qu’un prince!*) (18), antiabsolutista (19) y antiaristócrata y antiburgués (20). En su gran discurso del 24 de abril de 1793, criticaba así el tratamiento de la propiedad que daba el primer borrador redactado por el comité para una Nueva Declaración de Derechos:

“Habéis multiplicado los artículos para asegurar la mayor libertad al ejercicio de la propiedad, y no habéis dicho una palabra para determinar su legitimidad; de manera que vuestra declaración diríase hecha, no para los hombres, sino para los ricos, para los acaparadores, para los especuladores y para los tiranos” (21).

Era también, como el pueblo llano de todo el mundo —la guerra era cosa de dinastías, aristocracias, colonialista, especuladores financieros y traficantes de esclavos—, antibelicista e internacionalista (“cosmopolita” en el sentido republicano de Kant, no del liberalismo del siglo XIX):

“El comité se ha olvidado absolutamente también de recordar los deberes de fraternidad que unen a todos los seres humanos y a todas las naciones, y sus derechos a una asistencia recíproca; parece haber ignorado las bases de la eterna alianza de los pueblos contra los tiranos; diríase que vuestra declaración ha sido hecha para una muchedumbre de criaturas humanas establecidas en un rincón del globo,

y no para la inmensa familia a la que la naturaleza ha dado la tierra para su dominio y establecimiento.”(22)

Y entendió cabalmente que la cultura intelectual y material filohobbesiana propiciada por la vida económica de impronta capitalista era tiránica y enemiga de la libertad:

“...sentían que, para destruir la libertad, había que favorecer por todos los medios todo lo que tiende a justificar el egoísmo, a secar el corazón y a borrar la idea de la bondad moral, que es la única regla sobre la que la razón pública puede juzgar a los enemigos y a los defensores de la humanidad. Abrazaban encandilados un sistema que, confundiendo el destino de los buenos y de los malvados, no deja subsistir entre ellos otra diferencia que la que pueda dimanar de los favores de la fortuna, ni otro arbitrio que el derecho del más fuerte o del más avilantado.” (23)



En su célebre discurso sobre las subsistencias, del 2 de diciembre de 1792, dejaba clara cuál era su concepción de la propiedad:

“¿Cuál es el primer objeto de la sociedad? Es mantener los derechos humanos imprescriptibles. ¿Cuál es el primero de esos derechos? Es el derecho de existir.

“La primera ley social, así pues, es la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios de existencia; todas las demás están subordinadas a ella; la propiedad no ha sido instituida o garantizada sino para cimentarla; es para vivir, por lo pronto, que hay propiedades. No es verdad

que la propiedad pueda jamás hallarse en oposición a la subsistencia de los hombres.” (24)



FIGURA 2: El gorro frigio, el bonnet rouge republicano-democrático se convirtió, de acuerdo con una crónica de la época, en “el símbolo de la emancipación de todas las servidumbres, en el signo unificador de todos los enemigos del despotismo”. a) El pintor David quiso mostrar la continuidad con el mundo de la libertad republicana del Mediterráneo antiguo en su célebre retrato de Paris y Helena (pág. anterior), y b) Delacroix pintó con bonnet rouge al símbolo por antonomasia de la República revolucionaria francesa, significativamente, una mujer, Marianne.



FIGURA 3: El joven Picasso se acordó probablemente de que la Revolución francesa había dado a los actores, cómicos y saltimbaquis la ciudadanía que el despotismo les había negado inveteradamente y de que Arlequín fue uno de los personajes cómicos preferidos del menu peuple revolucionario parisino, y pintó en 1905 este Arlequín tragasables con bonnet rouge.

El programa de economía política popular anti-tiránica asoma también en el célebre texto sobre la Justicia agraria (1796) de Tom Paine, escrito dos años después del triunfo de la contrarrevolución termidoriana en Francia, acaso una pesimista reflexión sobre las consecuencias de la derrota de los montag-

nards en Francia y las menguadas posibilidades de proceder a reestructuraciones radicales de la estructura básica de los derechos de propiedad. En ese texto se exigía una indemnización a los desposeídos (una renta universal e incondicional de ciudadanía), con la siguiente justificación normativa:

“El cultivo de la tierra es una de las mayores mejoras naturales jamás hecha por la invención humana. Ha decuplicado el valor de la tierra. Pero el monopolio de la propiedad agraria que empezó con el cultivo ha generado también el mayor daño. Ha desposeído a más de la mitad de los habitantes de todas las naciones de su herencia natural, sin ofrecerles a trueque, como debería haberse hecho, indemnización alguna por esa pérdida, lo que ha generado una suerte de pobreza y de desdicha que no existían antes. Al abogar a favor de los así desposeídos litigo por un derecho, no predico caridad.”(25)

“Capitalismo”

La derrota del programa de la economía política popular y el triunfo de la economía política tiránica abrió paso al despliegue colonizador de lo que ahora llamamos “capitalismo”. Fue la derrota de las mujeres y del menu peuple, del démos europeo moderno, de un “cuarto estado” que ofrecía paz, fraternidad y ayuda mutua a las naciones de todo el planeta, y el triunfo de una coalición compuesta por esclavistas, nobles, burgueses y fundamentalistas del trono y el altar que, de concierto, impusieron al mundo todo guerras de rapiña, colonización, genocidio, etnocidio, misoginia y explotación inmisericorde. Los derechos humanos desaparecieron por completo del derecho constitucional europeo, del lenguaje político oficial y de la filosofía política académica durante 150 años, con las notables excepciones del Título I, sección 1 de la Constitución Republicana del México revolucionario de 1857, triunfante de la agresión monárquico-imperial europea (26), y del Artículo 1 (“derechos de los trabajadores y explotados”) de la Constitución Soviética de 1918. Pero la letra y el espíritu de los derechos humanos no se recuperó oficialmente (aun si parcialmente) hasta 1948, tras la derrota militar y política del nazi-fascismo (27).

Silvia Federici, la gran historiadora marxista, y acaso la más honda e interesante pensadora feminista de nuestro tiempo, lo ha sabido expresar así:

“El capitalismo fue la respuesta de los señores feudales, de los mercaderes patrios, de los obispos y de los papas, a siglos de conflicto social que terminaron por hacer tambalear su poder, dando ‘al mundo todo una gran sacudida’ [como había exigido Thomas Münzer a comienzos del XVI]. El capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades nacidas de la lucha antifeudal, unas posibilidades que, de realizarse, nos habrían ahorrado la inmensa destrucción de vidas y de medio ambiente natural que ha marcado el desarrollo de las relaciones capitalistas a escala planetaria. Nunca se subrayará esto lo bastante, porque la creencia de que el capitalismo ‘evolucionó’ a partir del feudalismo y representa una forma de vida social ‘superior’ todavía no ha sido arrumbada.” (28)

Los anticapitalismos de intención socialista que no llegaron a comprender eso en el siglo XX (una cierta socialdemocracia incautamente “progresista”, un cierto comunismo, y no sólo estalinista, tiránicamente industrializador), fracasaron, no por ser anticapitalistas, sino por serlo sin la consciencia histórica y la radicalidad intelectual, política y moral suficientes.

No es ocioso recordar que la II Internacional socialdemócrata, como nos enseñó hace ya muchos años Adolfo Gilly en su libro más popular y difundido, condenó oficialmente la Revolución mexicana de 1910 por carecer:

“de una noción clara de la sociedad y de la historia (...) y no saber, por tanto, que el capitalismo, en la fase histórica contemporánea, está en un momento culminante de la expansión y predominio del mercado internacional.” (29)

Pero de esa Revolución nació toda una época nueva de luchas populares. Y marcó una época nueva también para el derecho constitucional democrático. La Constitución mexicana de 1917, y señaladamente su famoso artículo 27, tuvo una inmensa influencia sobre la Constitución soviética de 1918, sobre la Constitución de la República alemana de Weimar de 1919, sobre la Constitución de la I República austríaca de 1919 y sobre la Constitución de la II República española de 1931.

Todas esas Constituciones buscaron regular el derecho de propiedad según la pauta marcada por el artículo 27 de la Constitución revolucionaria mexicana, y es a saber: adjudicándole (robepierreanamente) a la propiedad una “función social”,

para luego sostener (no menos robespierreanamente) que la determinación de esa función social compete únicamente al Legislador, es decir, a los representantes del pueblo (30). Una disposición constitucional de este tipo permite regular democráticamente todas las formas de propiedad: está abierta a una legislación que proteja y aun aumente los bienes comunales; que permita la nacionalización o la socialización de las empresas privadas; que ampare la creación de un sector económico público; que exija la democratización del gobierno interno de la empresa privada, confiriendo poder político a los trabajadores asalariados de la misma; o que incentive las empresas cooperativas organizadas democráticamente por los propios trabajadores. Fue esa disposición constitucional la que permitió a la República mexicana proteger los ejidos comunales, que llegaron a representar más de un cuarto de la superficie agropecuaria de México, o nacionalizar el petróleo (31); fue esa disposición la que permitió iniciar la Reforma agraria en la España republicana; fue esa disposición la que permitió legislar socialmente en la República de Weimar, convirtiéndose, por eso mismo, en el artículo constitucional (el 153) más odiado por los terratenientes y los grandes industriales y banqueros que financiaron el golpe de Estado de Hitler y Hindenburg en 1933; y fue inspirándose en el espíritu de este tipo de disposición constitucional que los bolcheviques proclamaron en agosto de 1917: “La tenencia de la tierra debe ser sobre una base de igualdad: la tierra debe distribuirse entre los trabajadores conforme a criterios de trabajo o de consumo, según sean las condiciones locales. No debe haber absolutamente ninguna restricción a las formas de tenencia de la tierra: familiar, estanciera, comunal o cooperativa.” (32)

El gorro frigio, que había viajado de la Europa revolucionaria a América —figura en las banderas o en los escudos republicanos de Argentina, Bolivia, Cuba, Colombia, Estados Unidos, Haití, Nicaragua, el estado brasileño de Bahía, y a épocas, también en el escudo de la bandera mexicana y en distintos escudos institucionales de los EEUU—, volvió a la Europa de entreguerras gracias a la Revolución mexicana.

Es interesante observar que ninguna de esas Constituciones democráticas que gobernaban el régimen de propiedad inspiradas en el artículo 27 mexicano ha sobrevivido. La alemana, la austríaca y la española fueron destruidas por el fascismo;

la soviética, yugulada por el estalinismo. (Las actuales Constituciones postfacistas de Alemania, Austria y España arrebatan al parlamento la capacidad para determinar en exclusiva lo que haya de entenderse por “función social” de la propiedad, y blindan claramente la propiedad privada de tipo capitalista.) (33) El artículo 27 fue suprimido de la Constitución mexicana por el neoliberalismo.

Pero si algo enseña la historia es que las olas de los grandes movimientos populares y los grandes ideales socialmente encarnados, como las olas oceánicas, tienen una fuerza proporcional a su longitud de recorrido. Las que vienen de muy lejos, aparentemente calmas en superficie, rugen invisibles en las zonas abisales y terminan abatiéndose inopinadamente con una potencia indescriptible sobre las playas y los arrecifes de destino.

Los socialistas anticapitalistas que quieran actuar políticamente en el mundo de hoy, si me permite la metáfora, necesitan volver a ponerse el gorro frigio —el pileus, la barretina, el bonnet rouge, el berretto frigio o la phrygische Mütze — de la libertad republicano-democrática antigua, medieval, moderna y contemporánea.



FIGURA 4: La bandera de la República Cisalpina proclamada en 1799 lucía un escudo con el gorro frigio, el berretto frigio; —Michel, la popular personificación del republicanismo democrático en la Alemania revolucionaria de 1848, llevaba —gorro frigio|| , la phrygische Mütze; y el águila del escudo mexicano cubierta con gorro frigio en un cuadro de 1898.

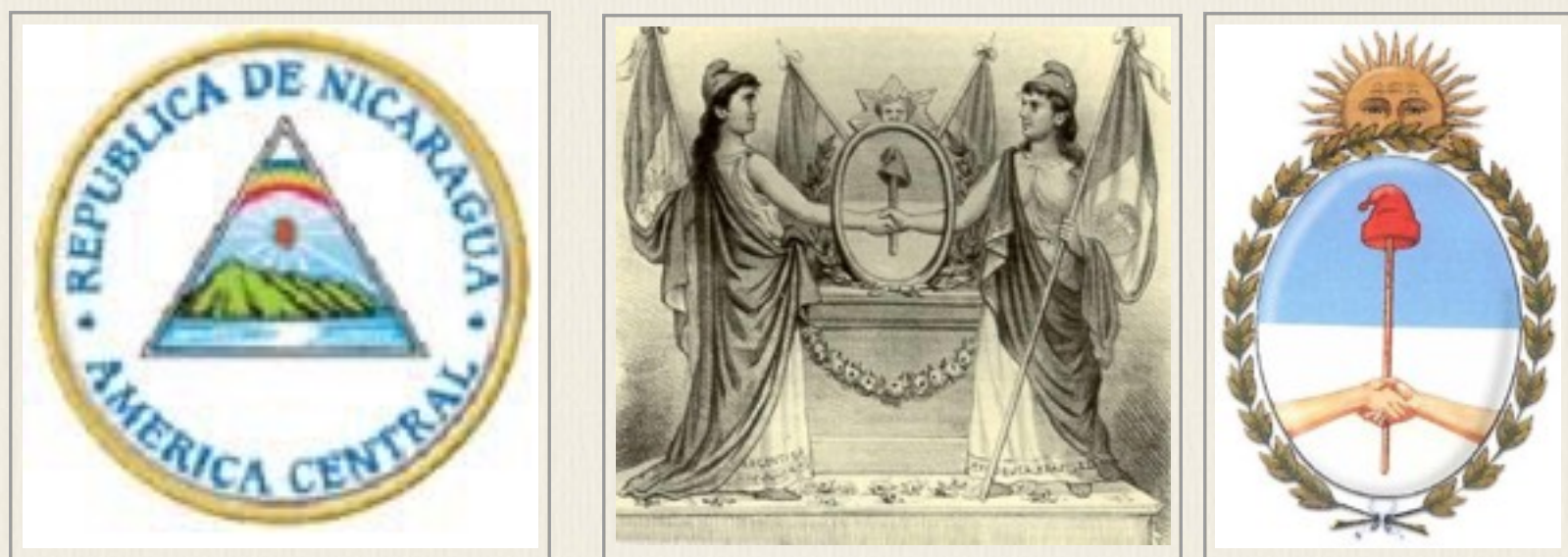


FIGURA 5: El escudo de Nicaragua, un grabado de confraternización republicana entre Argentina y Brasil y el escudo nacional de Argentina.

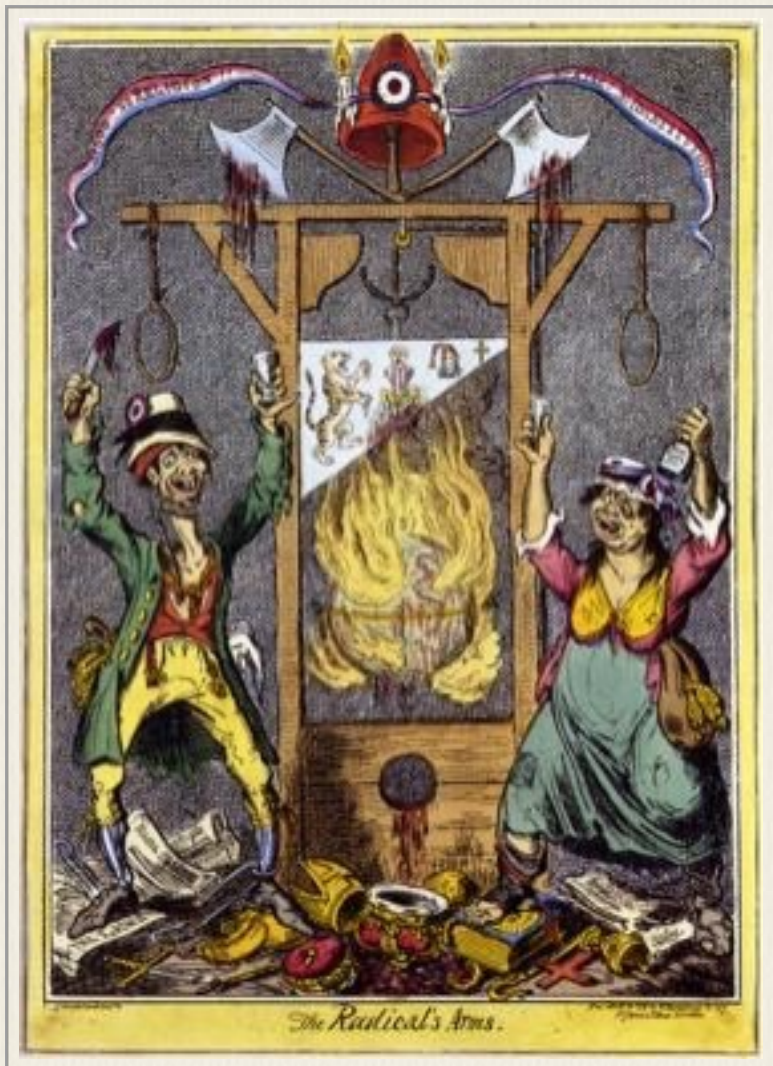


FIGURA 6: a) George Cruikshank, 1819: "The Radical's Arms" (1819). "Ni Dios, ni Religión, ni Rey, ni Constitución" es la leyenda inscrita en la pancarta republicana. b) Rowlands, el gran caricaturista contrarrevolucionario inglés contrasta la libertad monárquico-constitucional inglesa con la libertad republicano-democrática revolucionaria francesa (tocada con un gorro frigio trocado en medusa);



FIGURA 7: Años después (1819), otro gran caricaturista contrarrevolucionario, George Cruikshank, dibuja al monstruo vesánico de la Revolución francesa tocado con gorro frigio: "Ni Dios, ni Religión, ni Rey, ni Constitución" es la leyenda inscrita en la pancarta republicana.



FIGURA 8: James Gillray: "The Promis'd Horrors of the French Invasion" (1796)



FIGURA 9: a) El primer ministro británico Pitt al timón de la nave británica navegando entre la Escila de la libertad democrática (con gorro frigio) y el Caribdis del absolutismo. b) Anónimo: —Hay que plantar inmediatamente el árbol de la libertad, 1796 c) Gilrray, 1792

Addendum: del genio de la libertad republicana al àngel de la historia de Walter Benjamin

La libertad republicano-democrática, la fraternidad revolucionaria y los derechos humanos desaparecieron, también gráficamente, del mundo durante 150 años. Su único heredero —y su refugio— durante ese tiempo fue el movimiento obrero socialista.

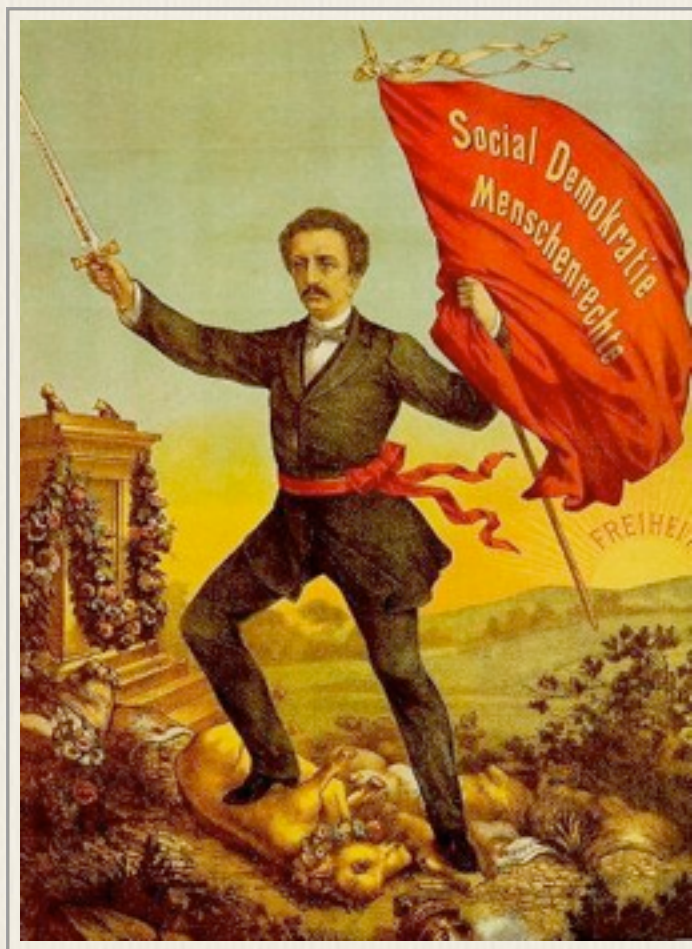


FIGURA 10: Lasalle, el fundador de la socialdemocracia —el primer y más importante partido obrero marxista— enarbolando la bandera roja la democracia y los derechos humanos en un poster político del último tercio del XIX.

Es interesante observar que buena parte de la propaganda gráfica de la socialdemocracia marxista recuperó el genio de la libertad del famoso cuadro de Jean-Baptiste Regnault (1754-1829) *La liberté ou la mort* (1795):



FIGURA 11: Jean-Baptiste Regnault: La liberté ou la mort (1795): la libertad, a la izquierda, tocada con gorro frigio, protegida de la guadaña de la muerte (a la derecha) por el genio protector de la república francesa (en el centro, con alas de ángel).

Es característica de la propaganda gráfica del movimiento obrero socialista la fusión entre la Libertad y el Genio protector: esa fusión se representa como un ángel, normalmente, femenino —la República es una mujer—, que protege y alienta el desarrollo de las luchas emancipatorias obreras. Por ejemplo:



FIGURA 12: Bajo la dirección de la clase obrera se reúnen todos los estratos y clases de la población trabajadora bajo el socialismo representado alegóricamente como una mujer con gorro frigio, antorcha iluminadora en mano. Encima, una corona de laurel, en cuyo centro se unen dos manos que empuñan un martillo. Dos leyendas flanquean la figura: “Proletarios de todos los países, ¡uníos!” , y : “Los tra-

bajadores son la piedra sobre que la que ha de levantarse la iglesia de nustos días”. Toda la escena queda encuadrada por un edificio clásico-antiguo, con sendos medallones, a derecha e izquierda, de Marx y Lasalle. Variso angelitos revolotean al pie de la imagen femenina de la República

En esta imagen de la Figura 13 se puede observar que la imagen femenina de la República con gorro frigio se ha convertido ya en la figura protectora e iluminadora principal (a sus pies, cuatro angelitos decorativo-reivindicativos).

Repárese, en cambio, en la imagen que sigue:



FIGURA 13: Un póster socialdemócrata de 1889: aquí hay ya fusión completa de la Marianne republicano-revolucionaria, tocada con gorro frigio, y el genio protector, convertido en ángel: y lo que preside es la confraternización internacionalis-

ta de los trabajadores de todos los continentes. Encima del gorro frigio: “Libertad”. Bajo su mano derecha: “Igualdad”. Bajo su mano izquierda: “Fraternidad”. Una leyenda circunda el globo terráqueo: “Proletarios de todos los países, ¡uníos!”.

La imagen es de 1889, todavía en vida de Engels. Han desaparecido completamente los ángeles, y la marianne republicano-democrática con gorro frigio lo es todo.

Repárese, en cambio, en esta otra imagen, un poco posterior (1901), en la que, al contrario, lo que desaparece es la imagen femenina de la República revolucionaria y reaparece un ángel, un ángel —tocado con gorro frigio— que, curiosamente, parece mirar hacia atrás:



FIGURA 15: Un ángel tocado con gorro frigio llama —¿mirando hacia atrás?—, a los proletarios a unirse.

Viendo esta imagen, es imposible no acordarse del famoso comentario de Walter Benjamin al *Angelus Novus* de Paul Klee:

“Hay una imagen de Klee (1920) llamada *Ángelus Novus*. Representa a un ángel, diríase que en el momento de alejarse de algo que mira absorto. Desorbitados los ojos, la boca, desalterada, tendidas las alas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro, orientado al pasado. En lo que a nuestros ojos pareciera una cadena de acontecimientos, ve él una sola catástrofe que va amontonando sin desmayo ruina sobre ruina, para arrojarlas a sus pies. Bien quisiera el ángel detenerse, despertar a los muertos, recomponer lo devastado. Mas sopla una tempestad desde el Paraíso, se arremolina en sus alas, y tan fuerte, que el ángel no alcanza a recogerlas... Esa tempestad lo arrastra irremisiblemente al futuro al que da

la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante sus ojos hacia el cielo. Lo que llamamos progreso es esa tempestad.” (34)

Es obvio que, a diferencia de sus falsificadores y comentaristas postmodernos actuales, tanto Benjamin como Klee, estrechamente vinculados al movimiento obrero alemán, conocían perfectamente la historia gráfica del ángel republicano anunciador, de Jean-Baptiste Regnault a las estampas y estampillas socialdemócratas austríacas y alemanas (35). Y cuando se ve en este contexto, la reflexión de Benjamin sobre Klee, lejos de ser el panfletillo “antimoderno” —abstractamente negador de una “modernidad” metafísica, ahistórica, apolítica y asocialmente concebida— (36) fantaseado por la ignorancia de cierta pretendida izquierda académica de nuestros días, se adivina parte de una reflexión mucho más amplia, compleja e interesante realizada por el socialismo obrero y el antifascismo europeos de los años treinta sobre el avance de la contrarrevolución y la incompatibilidad entre la democracia republicana y el desarrollo del capitalismo. El propio Benjamin se anticipó preventivamente a ese tipo de interpretaciones apolíticas que ahora son corrientes de sus Tesis de filosofía de la Historia:

“Cronos tiene entre las manos un álbum de imágenes de Leporello, en el que los días, uno tras otro, van cayendo en lo que fue, de modo que sus contrapáginas descubren lo vivido inconscientemente. Con ellas tiene que lidiar el historiador. Y de ellas vale el aserto goethiano: ‘Sea ello como fuere, fue empero tan hermoso’. (...) Una exposición histórica tiene que considerar todos los lados. Si no por amor a la verdad, sí al menos por amor de la acción. Lo que pretendemos destruir, no puede presentárenos como algo abstractamente negativo, como mero contramodelo. Pues así nos aparecería sólo a la luz intermitente y fugaz de los rayos del odio. (...) ¿Resulta acaso inicuo esperar del historiador una mirada en el rostro de las cosas que, aun en lo más honda y perversamente desfigurado, descubra hermosura? El conocimiento histórico negador es un contrasentido.” (37)

Desgraciadamente, aquella reflexión de la izquierda obrera europea de los años treinta, de la que el último Benjamin es parte destacada, fue olvidada, sepultada o eclipsada en la posguerra por el triunfo de la propaganda de la Guerra Fría (incluida, claro es, la estalinista).

La siguiente —y última— imagen del caricaturista comunista norteamericano William Gropper, aparecida en 1919, muestra el desengaño del movimiento obrero revolucionario con las dos grandes Repúblicas hasta entonces existentes en el mundo: la francesa y la norteamericana. En el fragor del combate por salvar a la joven República soviética del acoso imperialista, la propaganda bolchevique buscó, desesperada y tal vez comprensiblemente, desacreditar como fuera a las potencias intervencionistas, y empezó, sin pretenderlo, a tirar al niño con el agua sucia de la bañera. La oximorónica noción de una “democracia burguesa” aparece por vez primera en esa época —Marx y Engels jamás la usaron— (38). Luego, la historia es hartamente sabida, el estalinismo hizo a consciencia el resto. Nada representa gráficamente mejor ese momento que la caricatura de Gropper:



FIGURA 16: Las “Repúblicas hermanas aliadas” de EEUU y Francia, tocadas con gorro frigio, tetas caídas y mórbidamente decadentes, disparando contra la joven República soviética. Caricatura política aparecida en el la revista comunista norteamericana *The Revolutionary Age* en agosto de 1919.

NOTAS

1-Marc Bloch, *Rois et serfs et autres écrits sur le servage*, París, La Boutique de l’Histoire, 1996, pág. 46.

2-Otto Gierke, *Genossenschaftsrecht*, Vol. IV, Darmstadt Reprints.

3-Política, 1263a, 3-8. El uso exclusivamente privado de la propiedad privada impediría la posibilidad del regalo, de la donación o, en general, de la alienación altruista de lo propio, el compartir lo mío.

4-El jurista británico William Blackstone (1723-80) definió de manera célebre la propiedad privada como the sole and despotic dominion which one man claims and exercises over the external things of the world, in total exclusion of the right of any other individual in the universe (“el exclusivo y despótico dominio que un hombre exige sobre las cosas externas del mundo, con total exclusión del derecho de cualquier otro individuo en el universo”).

5-“La esclavitud es una institución del derecho de gentes, por la que uno es sometido al dominio ajeno contra la naturaleza” (Institutionum, I, iii, 2). El énfasis es mío. De todas formas, un libre podía llegar a ser esclavizado por distintos motivos, el más importante de los cuales eran las deudas. Así como la democracia revolucionaria triunfó en Atenas y en varias otras póleis del Hélade con su programa de “cancelación de la servidumbre por deudas” (kreón apokopé), nunca las fuerzas plebeyas de la República de Roma consiguieron imponer esta persistente exigencia de los pobres libres (el demos, la plebs) y de la democracia revolucionaria del Mediterráneo antiguo.

6-“La féodalité européenne” (1931), recogido en el volumen: Marc Bloch, L’Histoire, la Guerre, la Résistance, París, Gallimard, 2006, pág. 415.

7-Peter Linebaugh, The Carta Magna Manifesto, Berkeley, Univ. Calif. Press, 2009.

8-El Capital, Vol I, Cap. XXIV.

9-La escasez de mano de obra derivada de la Gran Peste Negra de 1348, en la que murió cerca de un 40% de la población europea, contribuyó también a ello: la fuerza de trabajo se convirtió de repente en un bien muy apreciado y buscado, y por lo mismo, su poder negociador se robusteció inconmensurablemente.

10-Silvia Federici, Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation, Nueva York, Autonomedia, 2004, pág. 31.

11-En contra de la superficial idea, según la cual la Edad Media fue una época de armonía estamental e integración social jerárquica, lo cierto es, como bien mostró Rodney Hilton, que la aldea y las ciudades medievales fueron el teatro de una intensa guerra de clases prácticamente diaria. Cfr. Rodney Hilton: *Bond Men Made Free: Medieval peasant movements and the English rising of 1381* (Londres, Routledge, 1973), así como *Class Conflict and the Crisis of Feudalism* (Londres, Hambledon Press, 1983).

12-Entre ellos el llamado “gorro frigio”, símbolo de la emancipación de la esclavitud en el Mediterráneo oriental, y que pasó luego a Roma —el *pileus*— como símbolo de la libertad recobrada por el esclavo. Esas luchas transmitieron el símbolo del gorro frigio a las Revoluciones Francesa y anglo e iberoamericanas.

13-Cfr. A. Domènech, “Cristianismo y libertad republicana. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana”, en *La balsa de la medusa*, N° 51-52, 1999.

14-Cfr. Florence Gauthier, “De Juan de Mariana a la Marianne de la República francesa o el escándalo del derecho de resistir a la opresión”, en *Sin Permiso*, N° 2, 2007. Véase también: María Julia Bertomeu y A. Domènech, “Filosofía, lengua castellana y modernidad(es)”, en *Sin Permiso*, N° 3, 2008, así como Joaquín Miras: “*Res Publica*, el pensamiento político de Francisco de Vitoria”, en *Sin Permiso*, N° 4, 2008.

15-A. Domènech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989, cap. III.

16-La distinción entre lo “civil” y lo “político”, aunque tiene un interesante antecedente en Montesquieu, no se convierte en un lugar común hasta el siglo XIX, con la eclosión del liberalismo antirrepublicano y antidemocrático. (“Liberalismo” es un concepto reciente, que data de las Cortes españolas de Cádiz en 1812.)

17-La palabra “capital” nació con un sentido económico en el siglo XVI entre los mercaderes y los banqueros florentinos, que llamaban “capital” al principal de un bien financiero. Pero no es hasta la década de los 70 del siglo XVIII que “capital” refiere al conjunto de las sumas disponibles que puede hacer valer una empresa. En la lengua francesa se abre paso oficialmente por primera vez en 1798, se-

gún el Dictionnaire historique de la langue française de Alain Rey (París, Le Robert, 3 Vols., 1998), en el sentido moderno de “una persona que posee un capital y lo hace producir”. La voz “capitalista” se registra por vez primera en la Alemania del último tercio del siglo XVII, con el significado de vir pecuniosus, hombre adinerado (Reinhart Koselleck et al., Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache Deutschland (Stuttgart, Klett-Cotta, 2004, Vol. III, pág. 433). La noción “producción capitalista” aparece por vez primera en Alemania en 1815 (Historisches Lexicon, op. cit., Vol. III, pág. 443). Y “capitalismo” a secas aparece por vez primera en la Francia de 1850, de la mano del socialista Louis Blanc: “ce que j’appellerai capitalisme, c’est à dire l’appropriation du capital par les uns, à l’exclusion des autres” (Louis Blanc, Organisation du travail, París, Cauville Frères, 1850). La socialdemocracia marxista internacional popularizó luego su uso. Es importante observar, sin embargo, que la voz “capitalismo” no parece una sola vez en los escritos de Marx y de Engels, quienes se limitaron a hablar de “modo de producir capitalista”. La cosa tiene su importancia, porque “capitalismo” terminó significando una especie de estructura omnipotente y omnidominante que imperaba sistémicamente sobre toda una época histórica (el “capitalismo”, que venía a suceder a otra época histórica dominada por otra estructura sistémica, el “feudalismo”, que venía a suceder a otra época histórica dominada por otra estructura sistémica, el “esclavismo”, etc.). Marx y Engels eran demasiado historiadores para razonar así. Su “modo de producir capitalista” coexistía siempre históricamente con otras formas de producir y de instituir las formas de propiedad (esclavistas, “feudales”, comunales), así como con instituciones hostiles, resultado de antiguas o recientes luchas populares, y esa coexistencia era esencial también para entender el dinamismo capitalista. La visión vulgar de las etapas históricas como sucesión de modos de producción sistémicamente omnipotentes tiene como primer antecedente a James Millar, el discípulo materialista de Adams Smith. Sobre la capacidad de esa visión vulgar—hecha suya por el marxismo de derecha del siglo XX— para despolitizar la comprensión propiamente histórica de la vida económica y romper el hilo político que une las luchas sociales históricas más remotas con las presentes, véanse las útiles observaciones de Peter Linebaugh en The Carta Magna Manifesto, op. cit., págs. 131-5.

18-“Preguntad al mercader de carne humana qué es la propiedad; os dirá que, señalando ese ataúd que él llama un navío y en el que ha enjaulado y encadenado a hombres que parecen vivos: ‘He aquí mis propiedades; las compré a tanto por cabeza’”. Robespierre, *Discours et Rapports à la Convention*, Paris, UGd’E., 1965, pág.118. Para la dimensión anticolonial de la I República revolucionaria, cfr. Florence Gauthier (comp.): Florence Gauthier (dir.), *Périssent les colonies plutôt qu’un principe ! Contributions à l’histoire de l’abolition de l’esclavage (1789-1804)*, Paris, Collection des Études Révolutionnaires, Société des Études Robespierriennes, 2002.

19-“Preguntad a los augustos miembros de la dinastía capeta; os dirán que la más sagrada de todas las propiedades es sin disputa el derecho hereditario del que han disfrutado inveteradamente de oprimir, envilecer y exprimir legal y monárquicamente a su buen placer a los 25 millones de habitantes del territorio de Francia”. *Discours et Rapports...op. cit*, pág.118.

20-“¿Ha de asombrarnos que tantos mercaderes estúpidos, que tantos burgueses egoístas conserven todavía para los artesanos esa insolente displicencia que los nobles usaban prodigar con los propios burgueses y mercaderes?”. Estas gentes están dispuestas a que “corra la sangre de otros 300.000 franceses, a fin de que el simple jornalero no puede sentarse en el senado al lado del rico comerciante de granos; a fin de que el artesano no pueda votar en las asambleas populares al lado del ilustre hombre de negocios o del abogado presuntuoso, y para que el pobre, inteligente y virtuoso, no pueda mantener la actitud de un hombre en presencia del rico, imbécil y corrompido.” *Ibid*, pág.137.

21-Robespierre, *Ibid*, pág.119. Robespierre proponía enmendar eso consagrando las cuatro “verdades siguientes : Art. I. La propiedad es el derecho que tiene cada ciudadano de disfrutar y de disponer de la porción de bienes que le garantiza la ley. Art. II. El derecho de propiedad está limitado, como todos los demás, por la obligación de respetar los derechos de otros. Art. III. No puede dañar ni a la seguridad, ni a la libertad ni a la existencia, ni a la propiedad de nuestros semejantes. Art. IV. Toda posesión, todo tráfico que viole ese principio es ilícito e inmoral”.

22-Robespierre proponía enmendar eso con cuatro artículos: “Art. I. Los humanos de todos los países son hermanos, y los distintos pueblos deben ayudarse mutuamente conforme a sus respectivas fuerzas, como los ciudadanos de un mismo Estado. Art. II. Quien oprime a una nación, se declara enemigo de todas. Art. III. Quienes hacen la guerra a un pueblo para frenar los progresos de la libertad y aniquilar los derechos humanos, tienen que ser perseguidos por todos, no como enemigos corrientes, sino como asesinos y criminales rebeldes. Art. IV. Los reyes, los aristócratas, los tiranos, sean quienes fueren, son esclavos en rebeldía contra el soberano de la tierra y contra el legislador del universo, que es la naturaleza.” (Ibid., 121.)

23-Discurso del 7 de mayo de 1794, en *ibid.*, 272.

24-Ibid., pág. 53.

25-Thomas Paine, *Common sense [with] Agrarian justice*, Londres, Penguin, 2004.

26-Agradezco al historiador mexicano Pablo Salmerón esta referencia.

27-Cfr. A. Domènech, “¿Qué fue del marxismo analítico?”, en *Sin Permiso* N° 6, Diciembre 2009, en prensa. Para un amplio resumen, véase: <http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/Cohen.pdf>

28-Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Nueva York, Autonomedia, 2004, págs. 21-22. El texto sigue así: “Pero el modo en que la historia de las mujeres intersecta con la del desarrollo capitalista resulta incomprensible, si nos limitamos a inquirir en los terrenos clásicos de la lucha de clases —prestación de servicios laborales, tasas salariales y diezmos— e ignoramos las nuevas visiones de la vida social y la transformación de las relaciones de género que esos conflictos generaron. No fueron insignificantes. Es en el curso de la batalla antifeudal que descubrimos las primeras pruebas en la historia europea de un movimiento femenino de base opuesto al orden establecido y capaz de ofrecer modelos alternativos de vida común. La lucha contra el poder feudal generó también los primeros intentos organizados de desafío a las normas sexuales dominantes y de establecimiento de relaciones más igualitarias entre hombres y mujeres. Combinadas con el rechazo del trabajo en régimen de servidumbre y de

las relaciones comerciales, esas formas conscientes de transgresión social construyeron una potente alternativa, no sólo al feudalismo, sino también al orden capitalista que sucedió al feudalismo, demostrando que otro mundo era posible, y lanzándonos a nosotros la pregunta de por qué no logró abrirse camino.”

29-Declaración del Partido Socialista uruguayo, citada por Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*, México, D.F., Era, 1994, pág. 303.

30-Cfr. A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004, Caps. VIII, IX y X.

31-Cfr. Adolfo Gilly, *El cardenismo. Una utopía mexicana*, México, D.F., Cal y Arena, 1994.

32-Izvestia, 19 agosto 1917. Citado por Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto*, op. cit., pág. 192.

33- Para la Constitución de la actual República Federal alemana, véase el reciente artículo de Hannes Püschel escrito en conmemoración del sexagésimo aniversario de la Ley Fundamental alemana (no puede llamarse propiamente constitución, porque nunca fue refrendada en plebiscito popular) “Grundgesetz und Juris-tensozialismus” (Forum Recht, noviembre de 2009).

34-Walter Benjamin, “über den Begriff der Geschichte”, en: *Gesammelte Schriften*, Vol. I, Tomo 2, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991, págs. 697-698. Es muy importante aquí el “bien quisiera el ángel detenerse”, que remite, como veremos en un momento (vid. nota 37), al goethiano *verweile doch, Du bist so schön* (“detente, eres tan hermoso”).

35-El gran crítico y coleccionista marxista Eduard Fuchs había publicado varios libros antes de la I Guerra Mundial sobre caricaturas y dibujos y estampas políticas revolucionarias. (Cfr., por ejemplo: *1848 in der Caricatur* [1848 en la caricatura], Munich: Ernst, 1898; *Die Karikatur der europäischen Völker vom Jahre 1848 bis zur Gegenwart* [La caricatura de los pueblos europeos desde 1848 hasta la actualidad], Berlín: A. Hoffman, 1903; o, por último, y coeditado con Alfred Kind: *Die Weiberherrschaft in der Geschichte der Menschheit* [La dominación de las mujeres en la historia de la Humanidad], 3 Vols., Munich: Albert Langen,

1913.) Walter Benjamin escribió un gran y perspicaz ensayo sobre Eduard Fuchs: “Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker” [Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador], Ges. Schf., Francfort: Suhrkamp, Vol III, Tomo 2, págs. 438-464.)

36-Para una crítica de esta noción idiota, ahistórica de una pretendida “modernidad” como una especie de “proyecto” homogéneo, cfr. A. Domènech, “Economía política y tradición republicana histórica: el caso de Adam Smith”, prólogo a David Casassas, *La ciudad en llamas*, Barcelona: Montesinos, 2010.

37-Ges.Sch., Vol. III, op. cit., págs. 264-265. En este texto —una reseña crítica del libro del historiador del urbanismo berlinés Werner Hagemann—, escrito en 1931, Benjamin se atiene en su filosofía de la historia al goethiano *verweile doch* —al “detente, eres tan hermoso”—. Ahora podemos ver, así pues, que la tesis IX del “Concepto de la historia” antes citado, escrito ya en el exilio, lo que declara es la trágica dificultad experimentada por el ángel para hacer eso en plena catástrofe contrarrevolucionaria. No contradice su anterior filosofía de la historia (como descubrimiento de la contrapágina en el álbum leporelliano de Cronos), sino que la confirma, con el añadido de una crítica del conformismo político y económico, estólidamente progresista, de la socialdemocracia mayoritaria, al que responsabiliza de la catástrofe: “El conformismo, ínsito desde el comienzo en la socialdemocracia, no sólo hace presa en su táctica política, sino también en sus ideas económicas. Es la causa del posterior desplome. Nada ha corrompido tanto a la población trabajadora alemana como la convicción de que era ella la que nadaba a favor de la corriente” (“Über de Begriff...”, op. cit., Vol. I, Tomo 2, pág. 698).

38-Cfr. A. Domènech, “ ‘Democracia burguesa’: nota sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo ”. En *Viento Sur*, N° 100, enero 2009, págs. 95-100.

01/05/2011



Economía política y tradición histórica republicana: el caso de Adam Smith

Antoni Domènech

Del libro de David Casassas sobre Adam Smith importa, lo primero, decir que buena parte de la originalidad de su posición, viene, no, como acaso cabría esperar de un trabajo que trae su origen en una tesis académica, de grandes novedades exgogitadas de sesudas y elaboradas cavilaciones hermenéuticas; tampoco de un minucioso trabajo de acribia filológica. Muchas de las afirmaciones más originales de este libro son el simple resultado de tres cosas que poco tienen que ver con la erudición y la filología: nacen de un espíritu, como el de Casassas, rebosante de buen sentido, es decir, libre del sentido común de los prejuicios académicos y no académicos dominantes. Eso, por lo pronto. Luego, de un inteligente trabajo de restauración, de eficaz limpia de una imagen, la de Adam Smith, desdibujada y emborronada por un anacrónico acúmulo de malentendidos y descuidos que, levantados durante décadas, terminaron por hacer incomprensible su obra científica y política. Y en tercer lugar, de una contextualización histórica precisa del significado, científico y filosófico-político, de esa misma obra.

Me apresuro a decir que ninguno de esos rasgos —espíritu libre de los prejuicios del ambiente, empeño de artesano restaurador y reconocimiento consecuente de la necesidad de contextualizar históricamente— es incompatible con el conoci-

miento y la asimilación de la producción y de la buena bibliografía académicas actuales. En este caso, precisamente lo contrario es lo cierto. Porque es evidente que este libro es hartamente deudor, entre otras cosas, de la investigación de muchos historiadores de las ideas y de los conceptos que, en las pasadas décadas, han contribuido eficazmente a desbrozar el camino que permite enfrentarse al pensamiento económico y político moderno e incipientemente contemporáneo de una forma, podríamos decir, emancipadora de los infundados y extemporáneos prejuicios académicos, ideológicos y políticos que han ido decantándose a modo de espesos y cada vez más impenetrables estratos de ganga geológica. Penetrar en esos estratos y proceder a la remoción de la breva es, entonces, abrirse ya el camino hacia una labor de restauración. Y una labor de restauración bien hecha que culmina en una contextualización histórica como la que hace Casassas permite, además, adivinar que las escoriaciones desfiguradoras no se acumularon siempre por ventura y al acaso —“geológicamente”—, sino, a menudo, a través de un largo proceso, de todo punto político, cuyo significado contribuye a aclarar también este libro.

Yo creo que será útil al lector un breve relato del origen de esta investigación, cosa que puedo hacer porque fui testigo directo del mismo.

Todo empezó hace más de diez años cuando, releendo el clásico libro de historia del utilitarismo de Elie Halévy, tropecé con esta llamativa afirmación que me había pasado desapercibida en primera lectura:

“Se nos dice, apoyándose en la autoridad de sus coetáneos, que, en la teoría, Adam Smith fue un republicano y un admirador de Rousseau...”(1)

Ni que decir tiene que Halévy desechaba tal idea como desapoderada y absurda: no podía ser de otro modo en un historiador que construyó el grueso de su carrera científica tratando de presentar a Hume, a Adam Smith y a David Ricardo como protoutilitaristas, antecesores o —en el caso de Ricardo— correligionarios de Bentham, y por lo mismo, hostiles a la tradición política republicana y al lenguaje de los derechos humanos y del iusnaturalismo revolucionario:

“Hume, Adam Smith y Bentham eran conservadores en asuntos políticos, y un estudio de sus escritos revela fácilmente que no estaban lejanos los tiempos en que la teoría de los derechos del hombre, que había ganado a América y a Francia, iba

a encontrar en Burke y en el propio Bentham a resueltos adversarios, que habrían de oponerle el principio de utilidad.”(2)

Como yo me hallaba entonces en pleno estudio de la época intelectual —el primer tercio del siglo XIX— en que se eclipsó e hizo invisible la tradición política republicana, busqué en la biblioteca de la Facultad de Económicas la referencia bibliográfica que daba Halévy sobre la común opinión entre los coetáneos de Adam Smith acerca del “republicanismo” de éste. Que no era otra que la gran biografía de Rae, *Life of Adam Smith*, publicada en 1895. Si no recuerdo mal, ése fue el primer libro que leyó David Casassas tras resolverse a escribir su tesis sobre el republicanismo comercial de Adam Smith. Y eso fue algo antes de que la moda académica “neorrepublicana” actual comenzara a penetrar en España, en buena parte a través de un libro que yo mismo había traducido para la editorial Paidós (Philip Pettit, *Republicanism*, Barcelona, 1999) y que tuvo la fortuna mediática de publicitarse como libro oficial de cabecera del que unos pocos años después se convertiría en presidente del gobierno de la nación, José Luis Rodríguez Zapatero.

Una de las virtudes del libro de David Casassas es que, si no completamente ajeno, es al menos intelectualmente independiente de la moda “neorrepublicana”. Eso resulta muy evidente en la estructuración básica que se hace en este libro de la discusión del republicanismo de Adam Smith. Pues el criterio utilizado para establecer la filiación política del escocés no pasa por la caracterización filosóficamente psicologizante de un concepto ahistórico y ainstitucional de “libertad republicana” (libertad como “no-dominación” o ausencia de interferencia arbitraria del dominador sobre el dominado, con independencia de las estructuras histórico-institucionales de la propiedad) opuesto a una no menos ahistórica “libertad liberal” (libertad como pura ausencia de interferencia, con independencia de las estructuras histórico-institucionales de la propiedad). Pasa, antes bien, por la fijación de un conjunto de pautas analítico-institucionales que permiten ubicar a Adam Smith en el seno de una proteica y diversificada tradición política histórica que nunca dejó de estar íntimamente ligada a la reflexión sobre las formas básicas de la propiedad y las configuraciones histórico-institucionales de la misma: la del republicanismo moderno real e históricamente existente. Esa ubicación, tal es la pretensión de Casassas, habría de contribuir decisivamente a restaurar una imagen que los prejui-

cios anacrónicamente acumulados en el XIX —señaladamente, en su primer y segundo tercios— y en el XX —señaladamente, en su segundo tercio— habían ido haciendo irreconocible.

Son tres, básicamente, los anacronismos que, secularmente estratificados, dificultan el acceso a Adam Smith, y en general, al pensamiento político y económico anterior a la Revolución Industrial.

1 Uno decisivo es el eclipse de toda la tradición del pensamiento político, económico y iusfilosófico que se produjo entre el primero y el último tercio del siglo XIX: entre el ataque inicial de Bentham al lenguaje de los derechos y del derecho natural revolucionario y el triunfo de la llamada revolución marginalista o neoclásica en el pensamiento económico académico. Una medida del grado en que el utilitarismo académicamente triunfante logró anexarse, desdibujándolo, en el XIX, a buena parte del pensamiento económico, político y iusfilosófico inmediatamente anterior, o aun coetáneo, la da el incrédulo asombro experimentado en el primer tercio del XX por Halévy ante la afirmación, por parte de los coetáneos de Adam Smith (3), del “republicanismo” de éste (4). La tradición histórica republicana se fue haciendo invisible al mismo tiempo que desaparecía o se eclipsaba la economía política, el modo de ver la vida económica, política y social que cristalizó cumplidamente en la obra de Adam Smith.

Pero los utilitaristas decimonónicos, que se empeñaron en ver a Adam Smith, a Hume y a Ricardo como protoutilitaristas de estirpe hobbesiana, sabían aún —el libro clásico de Halévy es una muestra bien elocuente de ello— que Locke, por señalado ejemplo, estaba en una tradición inasimilable. Locke era, para Bentham, el enemigo a batir. No sólo por su inequívoco iusnaturalismo revolucionario, no sólo por la patente —y aún viva en la memoria— influencia de su pensamiento en las Revoluciones Francesa y Norteamericana; también porque en la Inglaterra del Bentham maduro se veía a Locke como un teórico del socialismo, que exigía que todos los frutos del trabajo humano pertenecieran al trabajador que los había obtenido. El socialismo ricardiano de Thomas Hodgkin (1798-1866) —un economista acerbamente crítico de Bentham, y al que Marx llegó a leer y a apreciar— era de un cuño iusnaturalista expresamente lockeano.

2 El segundo estrato de ganga anacrónica que una buena labor restauradora de la imagen genuina del pensamiento político de Adam Smith —y en general, de todo el pensamiento político anterior al XIX— debe desescoriar es el que sedimentó paralelamente al utilitarismo, y en parte se solapó temporal y conceptualmente con éste. A diferencia del utilitarismo, que ha sido un fenómeno intelectual y académico nacido en buena medida como reacción al republicanismo iusnaturalista de las Revoluciones francesa y norteamericana, el “liberalismo” fue un fenómeno político, no académico, pero que también nació en Europa como reacción a la época revolucionaria del último tercio del XVIII. La palabra “liberalismo” es un neologismo procedente de las Cortes españolas de Cádiz (1812), y que prosperó en la Francia de la monarquía orleanista de 1830-1848. El significado que llegó a tener en Europa, en cuestión de política nacional o interior (5), durante la franja central del XIX fue aproximadamente éste: partidario de una monarquía constitucional à la inglesa entendida como un punto medio entre el republicanismo parlamentario (con sufragio universal democrático) y el absolutismo continental tradicional (con Parlamentos que no podían controlar ni derribar a un gobierno responsable sólo ante el rey constitucional). Ese “liberalismo”, olvidado del gran debate iusnaturalismo/utilitarismo del primer tercio del XIX, trató, en el segundo tercio del XIX, de anexarse, desdibujándolo con variada fortuna, el republicanismo revolucionario de Locke y Kant y el republicanismo más contenido y morigerado de Adam Smith. La operación, huelga decirlo, resultaba más fácil en el continente europeo que en Inglaterra. El erudito alemán August Oncken —el célebre inventor del llamado “Problema de Adam Smith”, es decir, de la supuesta tensión entre la teoría moral y la teoría económica del escocés— resulta paradigmático de esa posición. En su libro de 1877 sobre Kant y Adam Smith puede leerse:

“En efecto, la teoría del Estado de Smith no contiene nada de ese radicalismo, característico de las aspiraciones políticas de su época, que pretendía trasladar al conjunto de la vida social los principios que Smith dejó sentados meramente para el mundo de los bienes materiales. Al contrario, Adam Smith es absolutamente constitucional-conservador. Se lo puede incluso calificar como profeta de aquella concepción política que actualmente, tras cien años de luchas, ha logrado formar-

se en el Continente, haciéndose prevalente. Se toca en este punto con Kant, a quien también injustamente se convirtió en apóstol del radicalismo...”. (6)

3 El tercer estrato de ganga se acumula en el siglo XX, después de la II Guerra Mundial.

Nunca se insistirá lo bastante en la destrucción de la vida académica y, en general, intelectual que significó el período 1914-1945: dos guerras mundiales y la contrarrevolución fascista (y estalinista) de entreguerras mandaron a la muerte —Marc Bloch, Walter Benjamin, Antonio Gramsci, Federico García Lorca, David Riazanov, León Trotsky...— o al exilio americano —Rudolf Carnap, Karl Korsch, Bertolt Brecht, Werner Jäger, Hans Kelsen, Franz Neumann, Arthur Rosenberg, Angelo Tasca, Luis Jiménez de Asúa, Victor Serge...— a la flor y nata de la cultura europea. En el mejor de los casos, interrumpieron grave e irreparablemente los años de formación intelectual de dos generaciones de europeos. (El intelectual francés más destacado de la segunda mitad del siglo XX —el biólogo y filósofo Jacques Monod—, por ejemplo, comenzó a combatir en la Resistencia antifascista en 1940, a la edad de 30: ¡cuatro años cruciales en la consolidación de una carrera científica normal! El historiador británico más destacado de la segunda mitad del siglo XX, Edward P. Thompson, combatió como tanquista del ejército británico en la campaña de Italia durante la II Guerra Mundial, antes de poder comenzar a estudiar en Cambridge, y su hermano mayor, Frank, murió en combate en Bulgaria.) La historia intelectual posterior a la II Guerra mundial —por ejemplo, la decadencia de la cultura filosófica francesa y alemana de posguerra— (7) es ininteligible sin ese dato tan básico como frecuentemente pasado por alto.

Ello es que, si para el utilitarismo académico decimonónico, Locke o Kant eran aún pensadores republicano-revolucionarios inanexables, y se conservaba vivo todavía el debate libertad (republicana) / felicidad (monárquico-absolutista) que marcó la reflexión filosófica europea durante la Revolución Francesa; si el “liberalismo” y el “conservadurismo constitucional” prácticos continentales del segundo tercio del XIX buscaron más o menos tímidamente anexarse, como “liberales” o como “conservadores constitucionales”, a Locke, o a Kant, o a Smith; lo cierto es que en el desbaratado mundo académico posterior a la II Guerra Mundial, en cambio, se impuso más bien a diestra y siniestra la arbitraria idea de una supuesta

“modernidad” homogénea, una noche en la que todos los gatos son pardos, y en la que dan lo mismo Grocio que Vitoria; Hobbes que Locke; Gentz que Kant; Bentham o Burke que Adam Smith. Autores tan distintos como el socialista liberal italiano Bobbio y el sedicente marxista canadiense Macpherson contribuyeron, en la izquierda, a popularizar ese tipo de posiciones. En la derecha, y de forma no menos arbitraria históricamente —aunque al menos con algún atisbo de complejidad y diferenciación en la amorfa visión de lo “moderno”—, el guerrero frío Isaiah Berlin popularizó la caprichosa idea de dos tradiciones modernas distintas, una de “libertad negativa” (libertad-de), supuestamente encarnada por autores anglosajones (Locke, Hume, Smith, Bentham) y otra, potencialmente “totalitaria”, de “libertad positiva” (libertad-para) pretendidamente encarnada por continentales como Rousseau, Kant, Hegel y Marx.

Libertad republicana, democracia y propiedad

Para el republicanismo histórico —a diferencia del neorrepblicanismo académico que parece ahora en cierta boga— es central el problema de la propiedad.

La tradición de la filosofía política republicana nace en Atenas. Y la democracia —gobierno republicano de la plebe, de los pobres libres— nace en Atenas también, a partir de las reformas de Solón, un démon prostátes, un dirigente plebeyo —según lo califica Aristóteles en la Constitución de Atenas (II, 1)— de comienzos del siglo V antes de nuestra Era. Ahora bien; las reformas de Solón consistieron básicamente en tres medidas que formaban el núcleo del programa de los partidos democrático-revolucionarios en todo el Mediterráneo antiguo:

Gea anasdesmos (redistribución de la tierra)

Kreón apokopé (abrogación de las leyes que amparaban la esclavización por deudas: una verdadera espada de Damocles que pendía sobre los pobres libres).

Derecho de sufragio y plena ciudadanía política para los pobres libres (que eran la gran mayoría de la población masculina).

Las dos primeras medidas se pusieron por obra con gran radicalidad: la Atenas postsolónica —a diferencia de la Roma republicana— logró abolir el latifundio y liberó a los pobres libres de la verdadera espada de Damocles que pendía sobre

ellos con las leyes de esclavización por deudas. La tercera medida, en cambio, resultó relativamente inefectiva, porque, en la práctica, sólo los ricos, los euporoi, podían acceder a unos cargos públicos no remunerados. La Revolución encabezada por Efiates, Pericles y Aspasia en el 561 alteró eso drásticamente al introducir el *misthón*, el salario público, para los cargos: eso permitió que Atenas se convirtiera durante cerca de 140 años en una polis gobernada directamente y de modo prácticamente ininterrumpido por el partido de los *thétes*, de los pobres libres.

Que la estructura extremadamente desigual de la propiedad de la tierra, el latifundismo, contribuyó decisivamente a socavar las bases de la República en Roma, era opinión comúnmente recibida de los escritores antiguos: Tácito, Tito Livio. Maquiavelo la transmitió al mundo moderno al insistir en la idea de que no es verdadera la libertad republicana en ningún país cuya propiedad de la tierra esté tan desigualmente distribuida como para que florezcan magnates y terratenientes (*gentiluomini*), capaces de amenazar e imponerse al conjunto de la república. La forma republicana de gobierno exige como condición necesaria una distribución más o menos igualitaria y no polarizada de los medios de producción y subsistencia.

Libre es, en la noción republicana clásica, quien puede vivir por sus propios medios, quien no necesita pedir permiso a otro particular para poder vivir. En la visión tradicional de la política republicana antigua, los esclavos no son políticamente libres, porque dependen de su amo para vivir. Los niños no son libres políticamente, porque dependen del pater familias para vivir. Las mujeres (salvo las viudas o las huérfanas mayores de edad) no son libres políticamente, porque dependen de un pater familias para vivir (el padre, luego el marido). Los clientes no son plenamente libres, porque, aún emancipados de la esclavitud, siguen dependiendo en buena medida del pater familias para vivir. Los trabajadores asalariados —los que, en Atenas, carentes de medios propios de subsistencia, trabajan para otro a cambio de un *misthón*, de un salario; los que, en Roma, se someten a contratos indignos de un hombre libre, a contratos no de obras (*locatio conductio opera*), sino de servicios (*locatio conductio operarum*)—, son, como genialmente los calificó Aristóteles, “esclavos a tiempo parcial”, y por lo mismo, no plenamente libres civil o políticamente.

La República o comunidad política (*koinonía politiké* en Atenas, *res publica* en Roma, *societas civilis* en el latín renacentista) es una asociación de personas libres e iguales (en tanto que recíprocamente libres). Quedan excluidas de ella, en principio, todos los no libres, todos los que dependen de otro para vivir. Que alguien dependa de otro para vivir presupone, a su vez, la cristalización institucional de distintas formas de propiedad privada, la formación, esto es, de grupos o clases o estratos sociales con poder para excluir a otros del uso de recursos naturales y medios de vida. Por eso:

“El hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser el esclavo de los otros hombres, de los que se han hecho con la propiedad de las condiciones objetivas del trabajo. Sólo puede trabajar con el permiso de éstos, es decir: sólo puede vivir con su permiso.” (Marx, *Crítica del Programa de Gotha*.)

Cuando Aristóteles procedió a explicar el concepto de *démos*, pueblo trabajador o población libre, no esclavizada, que vive por sus manos, lo hizo enumerando las cuatro clases sociales que lo componen, a saber: campesinos, artesanos, pequeños comerciantes y asalariados. Los tres primeros grupos sociales fundan su existencia social libre en la pequeña propiedad privada personal, normalmente complementada —sobre todo en la *khora*, en el área rural de la polis— con su participación en distintos tipos de propiedad común. En cambio, el jornalero o el asalariado, salvo su posible participación en formas de propiedad común, no es propiamente libre, porque depende de otro para vivir, y es, repitamos a Aristóteles, un “esclavo a tiempo parcial” (8). Por eso, para el Estagirita, la peor forma de democracia, es decir, de poder de los pobres libres, era aquella en la que el elemento predominante del *démos*, por peso demográfico y/o por capacidad de dirección política, recaía sobre este último elemento. Y el modelo de ese tipo, absolutamente vitando, de democracia plebeya radical era para Aristóteles, y lo siguió siendo para toda la tradición filosófico-política occidental (9), la república postefiáltica de Atenas, que no sólo dio ciudadanía formal a los pobres libres, a los *thetes*, sino que les dio el poder político real al introducir la crucial reforma de la remuneración de los cargos electos, el ya mencionado *misthón* o salario público.

Los cuatro problemas básicos de la tradición histórica republicana recibida por el mundo moderno

Se puede, así pues, resumir en cuatro puntos los problemas centrales recibidos históricamente de la tradición republicana antigua:

1 Distribución relativamente igualitaria de la tierra

El primero es la necesidad de una distribución lo bastante igualitaria de la tierra como para evitar la polarización social. Una estructura latifundista de la propiedad agraria es incompatible con un mínimo de libertad republicana.

2 Emancipación de la servidumbre por deudas

El segundo es la necesidad de liberar a quienes viven por sus manos —al démos— de la espada de Damocles de la esclavización por deudas.

La suma del punto 1 y el punto 2 viene a significar en la práctica la pugnaz hostilidad en que se halla de partida la libertad republicana con los estamentos y las clases sociales rentistas, es decir, con las categorías sociales que no viven de producir o de distribuir bienes tangibles, sino de la extracción de rentas (a partir del monopolio de la propiedad privada inmueble o financiera). Ése era el sentido de la reforma de Solón. Y ése era el sentido de la rotunda declaración maquiaveliana de incompatibilidad entre la existencia de gentiluomini y la libertad republicana. La forma republicana de gobierno, para ser vividera, precisa de la yugulación política del parasitismo rentista, una idea política llamada a gozar, con el tiempo, de una inmensa influencia en el llamado “republicanismo atlántico” anglosajón.

3 Extensión de la ciudadanía

El tercero es el del radio de la libertad republicana, el problema, esto es, del alcance de la sociedad civil, de la amplitud de una ciudadanía política vinculada al acceso a la propiedad, privada o común, fundada en el trabajo personal y garantizadora de autosuficiencia material e independencia civil. La pretensión de excluir, formal o informalmente, al démos, a los libres que han de vivir por sus manos —además de a esclavos, mujeres y niños—, es característica del republicanismo anti-democrático y de la defensa filosófica de lo que terminó llamándose “república mixta” o politeya. Al revés, la pugna por incluir a la mayoritaria población libre

pobre es característica de la tradición democrática que arrancó en la Atenas postefiática y que nunca echó raíces en la Roma republicana. La gran discusión de la filosofía política y de la psicología moral antiguas sobre la virtud republicana como capacidad de autogobierno personal y deliberación pública echa sus raíces más hondas aquí: la tradición democrático-plebeya pensó, con Protágoras, que la virtud política está universalmente distribuida, y precisó, con Pericles y con Aspasia, que las mujeres son perfectamente capaces de virtud política; la tradición republicana antidemocrática, incluyendo a Platón y Aristóteles, lo negó.

4 Público y privado, res publica y domus

El cuarto problema tiene que ver con la relación entre el oikos (o la domus) y la forma de gobierno político o de sociedad civil. En el oikos (o en la domus) viven, bajo el dominio despótico de un amo (despotés, en griego) o de un pater familias (de famulus, esclavo en latín) los individuos excluidos de la vida civil: esclavos, criados, “clientes”, mujeres, niños; carecen de personalidad jurídica —no pueden realizar actos ni negocios jurídicos—, no son sui iuris, sino sujetos de derecho ajeno (alieni iuris). Están, como recordaría más de veinte siglos después Montesquieu, fuera de la loi civile, y sometidos a la más o menos despótica loi de famille del padre-patrón (10). Aristóteles observó con agudeza que una democracia política plebeya radical como la ateniense traía consigo la subversión de la vida social dentro del oikos, y llegó a hablar de la degeneración de esa democracia en gynaicokratía, es decir, en gobierno de las mujeres. Platón fue más lejos, y habló de doulokratía, es decir, de gobierno de los esclavos (11). La promesa de universalización de la libertad civil o republicana que fue la democracia antigua no parecía, pues, poder detenerse en el umbral del oikos.

Problemas del republicanismo moderno, y Adam Smith

A esos cuatro conjuntos de problemas heredados vinieron a añadirse en la Europa tardomedieval e incipientemente moderna otros cinco, que prepararon el terreno de la discusión republicana moderna y contemporánea:

5 El problema del “Estado”

El primero es el problema del “Estado” (en sentido moderno). Las póleis del Mediterráneo antiguo, como las ciudades republicanas libres de la Europa medieval, no tenían un cuerpo jerarquizado de funcionarios asalariados, completamente autónomo de la sociedad civil y organizado conforme a una división sistemática del trabajo. Las monarquías y los principados absolutistas europeos, en cambio, desarrollaron —muy señaladamente en Inglaterra— una pesada burocracia reticularmente distribuida por el territorio sobre el que el monarca o el príncipe reclamaba, con mayor o menor éxito, el monopolio de la violencia. La palabra “Estado” comienza a consolidarse semánticamente en el siglo XVI, asociada precisamente al aparato administrativo estable y desligado de la vida civil característico de la dominación política monárquico-absolutista (12). La respuesta del republicanismo moderno a esa realidad del “Estado” la inicia Locke con su exigencia de fiduciación de la autoridad política, es decir, con su pretensión de que los cargos políticos no sean sino trustees, fideicomisarios y, como tales, deponibles sin más que la retirada de la confianza de los fideicomitentes, los ciudadanos. Este programa filosófico-político lockeano, que en otro lugar he llamado de “civilización del Estado” (13), pasa a Rousseau, a Adam Smith, a Kant (14); luego, radicalizado democráticamente, al ala izquierda, plebeya, del jacobinismo (15), para terminar dejando su inconfundible impronta en el joven Marx:

“En la democracia, el Estado abstracto deja de ser la instancia dominante (...) En la democracia, la Constitución, la Ley, el Estado mismo, no son sino autodeterminación del pueblo.” (16)

6 La economía política

El segundo complejo de problemas tiene que ver con la “economía política”, una expresión nacida en el siglo XVII, y por lo pronto, oximorónica. Pues Aristóteles y la tradición política republicana clásica distinguió claramente entre un ámbito privado del oikos (o su equivalente, la domus romana), en el que el pater familias mandaba más o menos despóticamente, y un ámbito propiamente público y civil que era la koinonía politiké, la sociedad civil o política (17), la res publica, concebida como una asociación de libres e iguales (en tanto que recíprocamente libres), es decir, como una sociedad compuesta de sui iuris, de individuos que no tenían que pedir permiso a otro para vivir, ya porque gozaban de propiedad priva-

da, fundada —o no— en el trabajo personal, ya porque tenían acceso libre a propiedades comunales (18), ya, en el caso de las democracias radicales plebeyas como la ateniense, porque las póleis remuneraban con un *misthón* el ejercicio del cargo —legislativo, ejecutivo o judicial— electo.

¿Qué podía querer decir “economía política” en el siglo XVIII? Pues, literalmente, algo así como el arte de gobernar un reino más o menos como un pater familias gobierna una *domus*, un *oikos*, una hacienda doméstica privada. El concepto nace en Francia, a comienzos del siglo XVII, de la mano de un oscuro escritor (Antoine de Montchrétien). No prospera del todo en Francia, sin embargo, en donde los fisiócratas (*physiocratia*: gobierno de las fuerzas de la naturaleza) prefieren llamarse a sí mismos *économistes*, sino, sobre todo, en la Inglaterra de la segunda mitad del XVIII.

¿Qué añade la “economía política” a la “economía” —el estudio del arte de gobernar un *oikos*, una hacienda familiar— y a la “política” —el estudio de de las distintas formas de gobernarse los libres: monarquía, aristocracia, democracia, y sus correspondientes degeneraciones, como la tiranía, la oligarquía plutocrática y la oclocracia—? Añade potencialmente cinco cosas muy importantes. Éstas:

a) Hace entrar conceptualmente en la “política”, de modo directo y no por vías rodeadas, al grueso de los *alieni iuri*, es decir, a las clases dominadas (sujetas a *dominium* privado), en cuyo trabajo descansa toda la producción y la reproducción de la vida social: esclavos, trabajadores asalariados (esclavos a tiempo parcial) (19) y mujeres.

b) Permite categorizar como propiamente políticas, no meramente “domésticas” —hay una larga tradición del nombrar político que llamaba a los *alieni iuri* “clases domésticas”, es decir, sujetas al *dominus*— las relaciones entre propietarios privados y *desposeídos* (de propiedad privada).

c) Permite ver la raíz productiva, “económica”, de los conflictos “políticos” entre las clases poseedoras (señaladamente, entre quienes vivían de la renta de la tierra o de rentas financieras —Cicerón, espejo de “republicanismo” para el neorepublicanismo académico actual, poseía, además de latifundios, una fortuna financie-

ra rayana en los 600 mil sextercios— y quienes vivían de empresas productivas o de propiedades fundadas en el trabajo personal).

d)Permite categorizar de un modo “político” las, digámoslo así, relaciones sociales “domésticas”. La abolición, o no, de la esclavitud es un tema “político”: una injerencia “política” en la “libertad” del dominus para hacer lo que quiera con sus propiedades. La democratización de la empresa es un tema “político”: una injerencia “política” en la “libertad” del patrono, empresario o capitán de industria para disponer del “factor trabajo” —del esclavo a tiempo parcial— a su arbitrio. La penalización, o no, de la violación dentro del matrimonio (algo, dicho sea de paso, muy reciente) es una injerencia “política” en la “libertad” del pater familias para disponer a su antojo del cuerpo de la mujer, entendido como propiedad privada suya (woman: “propiedad del hombre”).

e)Por último: aunque la economía política estaba indudablemente ligada a una determinada visión de las clases conforme a su acceso, o no, a distintos tipos de propiedad privada exclusiva y excluyente (rentistas agrarios, propietarios privados de la tierra; burgueses que producían bienes tangibles, propietarios de bienes muebles e inmuebles; trabajadores con propiedades fundadas en su trabajo personal; proletarios sin propiedad privada de ningún tipo), no podían dejar de considerar otras formas de propiedad en común que, como los commons, la Allmende y los ejidos, influían directa o indirectamente en las relaciones político-económicas que eran objeto principal de su atención. Por ejemplo: una clase trabajadora que todavía tuviera un acceso importante a propiedades comunales necesariamente tendría un mayor poder de negociación salarial. Por otro ejemplo: la recuperación de su poder sobre tierras comunales podía aumentar las rentas agrarias de los terratenientes. Y aún otro y último ejemplo: la puesta en almoneda de tierras comunales podía ser el acceso más fácil de la burguesía comercial e industrial a la propiedad privada agraria e inmueble, bien para mercantilizar y capitalizar la agricultura (como ocurrió en buena medida en Inglaterra), bien para convertirse ella misma en una clase rentista (como ocurrió en buena medida en España, tras la desamortización de Mendizábal en 1836; o como ocurrió unas décadas más tarde en México bajo el régimen de Porfirio Díaz con el feroz ataque a la propiedad común ejidal indígena).

¿Por qué prospera en la segunda mitad del XVIII esta forma “económico-política” de ver la vida social y política, y por qué precisamente en Inglaterra? Eso nos lleva al tercer complejo de problemas del republicanismo moderno, séptimo en el cómputo global:

7 El uso propiamente capitalista de los mercados

En un cierto sentido, puede decirse que la “economía política” centra todo el foco de su atención analítica en el estudio del mercado y de la división del trabajo:

“La especificidad de la economía política en relación, digamos, con la filosofía política, es que reduce el problema de la relación entre la sociedad moderna y sus miembros a una proposición muy estricta y precisa: el mercado es la instancia relevante a explorar, y la teoría del intercambio, el instrumento relevante para buscar la solución correcta al problema. La autonomía de la economía política, claramente establecida en la década de los 50 del siglo XVIII, es la consecuencia directa de esta forma de plantear la cuestión de la sociedad. Para [Adam] Smith, la solución del problema económico requiere una difícil comparación entre distintas cantidades de trabajo. Y tal comparación carece de sentido, si no es como consecuencia de la división del trabajo.”(20)

Ahora bien; los mercados y la división social del trabajo existen desde mucho antes de la era moderna y del capitalismo. Lo que el capitalismo trajo consigo es una muy peculiar forma de usar social y políticamente los mercados, completamente desconocida antes del siglo XVI (inglés). En la cultura económico-social del capitalismo, todo puede convertirse en mercancía destinada al mercado. Por lo pronto, el capital y el trabajo pasan a depender completamente de un mercado que fija las condiciones básicas de su propia reproducción. El trabajador depende del mercado para vender su fuerza de trabajo, y el capitalista, para comprar la fuerza de trabajo y los medios e instrumentos técnicos de la producción, así como para dar salida a los bienes producidos sacando beneficios de su venta. La historiadora Ellen Meiksins Wood lo ha expresado así:

“En las sociedades capitalistas, esa dependencia universal del mercado confiere a éste un papel sin precedentes. No es ya un simple sistema de intercambios o de distribución, sino que, en lo esencial, determina los mecanismos que regulan la reproducción social. Para llegar a este extremo, fue preciso que el mercado se integrara en la producción de los bienes vitales más básicos, los de las cosechas alimentarias. Este sistema absolutamente único, que todo y a todos somete al mercado, impone unas condiciones y unos imperativos sin precedentes en ningún otro modelo de producción, como los imperativos de competencia, de acumulación y de maximización de beneficios, y crea al propio tiempo la constante necesidad de desarrollar las fuerzas productivas. Esos imperativos son de suerte tal, que el capitalismo puede y debe extenderse a todos los niveles, a todos los planos, y eso a un grado jamás alcanzado por ninguna otra estructura social. Puede y debe acumular sin cesar, buscar nuevos mercados, imponer sin desmayo sus imperativos a nuevos territorios o a nuevas esferas de la actividad humana, a todos los individuos, así como al medio ambiente natural.”(21)

De ser un mecanismo que ofrecía a los productores directos la oportunidad de intercambiar sus excedentes, el mercado pasó a ser con el capitalismo un instrumento expropiatorio disciplinante que contribuyó decisivamente —de consuno con un Estado monárquico absolutista (en Inglaterra, precozmente centralizado)— a la privatización expropiadora de tierras y bienes comunales, a la destrucción expropiadora de la pequeña propiedad privada fundada en el trabajo personal, a la pauperización y desposesión por deudas (22), y en general, a la privación del acceso directo a los medios de producción y subsistencia al grueso de la población trabajadora agraria, así como a la expropiación del control que esa población —señaladamente la femenina (23)— tenía sobre las condiciones de la reproducción social.

A ese proceso histórico, que arrancó en la Inglaterra meridional del siglo XVI (24), lo llamó Adam Smith “el proceso de acumulación originaria”, y Marx —en el famoso capítulo 24 del primer volumen de *El Capital*— “el llamado proceso de acumulación originaria”, precisamente para subrayar la naturaleza y dinámica expropiatorias del uso específicamente capitalista de los mercados. La Revolución Industrial, que Adam Smith no llegó a ver, así como las ingentes oleadas migratorias europeas al bicontinente americano (25), son el resultado de ese proceso de proleta-

rización de una población trabajadora que, rendida por el hambre y la desdicha, se vio forzada o a migrar a míseras conurbaciones industriales para ofrecerse en régimen de “esclavitud a tiempo parcial” al inclemente arbitrio del emprendedor “capitán de industria” y del severo “patrón” de turno, o a cruzar el Atlántico a la que salga.

Ese cambio en el uso político y social de los mecanismos de mercado está detrás, por ejemplo, del interesante desplazamiento semántico experimentado por la noción de “sociedad civil” en los siglos XVIII y XIX. De significar lo mismo que res publica y referir a la asociación de ciudadanos libres e iguales (en tanto que recíprocamente libres), pasó a ser otro nombre para el intercambio general de mercado. Rousseau distingue entre bourgeois —dominado por la idiocia del interés privado— y citoyen —entregado a la deliberación y a la vida política pública—, y “sociedad civil” pasa paulatinamente a significar el sistema de interdependencia entre “burgueses”, “sociedad burguesa”. Bürgerliche Gesellschaft tiene en alemán el doble sentido (civil y burguesa), y será para el Hegel maduro y monárquico la esfera, no política, del “sistema de necesidades”, el lugar en que opera una división social del trabajo vertebrada por un mercado que tiende a convertirlo todo en mercancía. Para el joven Hegel republicano, la bürgerliche Gesellschaft moderna, “burguesa”, que no “civil”, lucía como:

“... un monstruoso sistema de comunidad y mutua dependencia, una semoviente vida de muerto que (...), cual fiera salvaje, precisa de sometimiento y doma indesmayables”.(26)

El Hegel juvenil de Jena, ni que decir tiene, había leído, como el viejo Kant, a Adam Smith...

La constitución social burguesa de la nueva “sociedad civil” moderna —capitalista— vertebrada por el tendencialmente ubicuo uso disciplinante de los mecanismos de mercado presentaba ahora bajo una nueva faz el viejo problema republicano de la incompatibilidad de los gentiluomini con la libertad republicana tocado en los puntos 1 y 2 de nuestra lista: pues la dinámica expropiadora generada trae consigo, no sólo la creciente concentración social de la propiedad privada en general, sino una inusitada capacidad para robustecer y acrecer formas de propiedad

privada generadoras de rentas parasitarias (básicamente, inmobiliarias y financieras) o de beneficios filorrentistas dimanantes de la competición oligopólica o monopólica. Como podrá ver el lector de este libro, el programa de “mercado libre” de Adam Smith, de David Ricardo, y en general de la economía política clásica —preutilitarista— tiene muy poco que ver con el del discurso neoclásico del siglo XX del que se alimenta el “neoliberalismo”: “mercado libre” no significaba para Smith un mercado abandonado a su pretendida espontaneidad autoorganizadora, sino un mercado constituido e intervenido política e institucionalmente de suerte tal, que rentistas agrarios, magnates financieros, oligopolistas, monopolistas y demás gentiluomini fueran republicanamente embridados (27). Adam Smith quiso dinamitar una de las fuerzas principales del dinamismo económico capitalista, considerando que una empresa privada con más de 25 trabajadores asalariados tenía ya un potencial en exceso peligroso políticamente. Y David Ricardo abogó como parlamentario en la segunda década del siglo XIX (ya en plena Revolución Industrial) por el libre comercio del grano, arguyendo que el proteccionismo sólo beneficiaba a los rentistas agrarios de Inglaterra (28).

El fracaso de la I República democrático-revolucionaria francesa tras el golpe de Estado de Termidor en 1794 —cuatro años después de la muerte de Adam Smith— y el fracaso del programa republicano de Jefferson en la primera década del XIX consolidaron en Europa occidental y en los EEUU el avance de las fuerzas dinámicas del capitalismo y la cristalización de una sociedad moderna: no “civil”, sino “burguesa”. Y siendo verdad, como han insistido en los últimos tiempos grandes especialistas en su obra (29), que Hume y, en menor medida, Adam Smith eran filósofos, aun si de impronta iusnaturalista (30) y filorrepublicana, políticamente pragmáticos y moderados (31), resulta tanto más impresionante que en la *Riqueza de las naciones* Adam Smith desconecte conceptualmente los progresos de la prosperidad y la riqueza modernas del avance característicamente expropiador de la propiedad privada capitalista:

“El producto del trabajo constituye la recompensa natural de la remuneración del trabajo.

“En el estado original de las cosas que precede tanto a la apropiación de la tierra como a la acumulación de riqueza, el entero producto del trabajo pertenece al trabajador. No tiene señor ni amo con quien deba compartirlo.

Si ese estado hubiera continuado, las remuneraciones del trabajo habrían aumentado con las mejoras de sus capacidades productivas que trae consigo la división del trabajo. (...)

“Pero ese estado original de las cosas en el que el trabajador disfrutaba del entero producto de su trabajo no pudo subsistir a la primera introducción de la apropiación de tierra y de acumulación de riqueza. Así pues, terminó mucho antes de que se hicieran la mayoría de las más importantes mejoras en la capacidad productiva del trabajo, y carecería de objeto inquirir más en cuáles podrían haber sido sus efectos en la recompensa o remuneración del trabajo.” (32)

Es obvio aquí que Adam Smith, sin aprobarlo ni, menos, defenderlo normativamente, acepta como un *fait accompli* el proceso secular de expropiación, mitigar el cual es acaso políticamente posible y desde luego recomendable, pero no mucho más que eso. Se halla, así pues, muy lejos de la concepción iusnaturalista republicana de la propiedad privada que, ideada filosóficamente por Locke, pasará a la democracia revolucionaria de la I República francesa, al republicanismo agrario jeffersoniano (derrotado por el programa capitalista de Hamilton) y, luego, al socialismo obrero del XIX: la concepción, esto es, de que el propietario privado entra en posesión de algo que pertenece a la república, y que lo hace sólo en calidad de fideicomisario al que la república, como fideicomitente, puede y debe exigirle lícitamente una administración respetuosa y aun amiga del interés público y los derechos naturales inalienables —la propiedad privada, obviamente, no lo es— de los ciudadanos.(33)

Lo que nos lleva a la evolución de la propiedad privada en régimen capitalista.

8 La evolución de la loi de famille en el capitalismo

Entramos en el cuarto complejo de problemas ofrecidos a la reflexión republicana moderna, octavo en nuestro cómputo global.

Dos son los principales cambios que trajo consigo la cultura económica capitalista en la organización de la propiedad privada.

a) En la propiedad privada agraria tradicional, se amalgamaban las funciones productivas y reproductivas. En el oikos griego, en la domus romana, en el manor inglés medieval, en la seigneurie francesa y el señorío español del Antiguo Régimen, la vida productiva y la vida reproductiva estaban amalgamadas, y la existencia de grandes tierras y bosques comunales, así como tierras señoriales privadas de labor cedidas a los campesinos por el propio señor para subvenir a las necesidades de subsistencia de los mismos, propiciaba que la población trabajadora —señaladamente, la femenina (34)— mantuviera el control sobre las condiciones de su propia reproducción. La transición europea al capitalismo entre los siglos XVI y XIX significó la escisión de esa amalgama producción/reproducción social, y, con la privación del acceso directo a la tierra y a los medios de subsistencia y la mercantilización de bienes vitales, también la expropiación a las clases trabajadoras desposeídas del control de su reproducción social.

Testigo elocuente de esa transformación es la evolución de la palabra “familia”. En el Tesoro de la Lengua Castellana de Covarrubias (1611), “familia” se definía todavía así: “En común significación vale la gente que un señor sustenta dentro de su casa, de donde tomó el nombre de padre de familias; dízose del nombre latino familia. Cerca de los antiguos se escribía con E, famelia; y se entendía sólo los siervos (...). Y debajo de esta palabra familia se entiende el señor y su muger, y los demás que tiene de su mando, como hijos, criados, esclavos...”.

Hoy “familia” refiere principalmente a la familia nuclear, y es una institución que tiene que ver exclusivamente con la reproducción de la vida social.

De la producción se encarga la “empresa”, a cuyo propietario sigue llamándosele, muy significativamente, “patrón”, un nombre obviamente heredado del léxico de la antigua “familia” compuesta de fámulos que producían y se reproducían.

La antigua y opresiva loi de famille ejercida por el pater familias tradicional sobre los alieni iuris a su cargo, excluidos de la ley civil, ha mutado, con el capitalismo, bifurcándose en, por un lado, la jerarquía autoritaria que, ayudado por mecanismos disciplinantes de mercado operantes fuera de la empresa, ejerce el “pa-

trón” —o sus agentes— dentro de la empresa sobre un trabajador asalariado privado de acceso directo a cualquier medio de producción. Y, por el otro, en la jerarquía autoritaria del cabeza de la familia nuclear contemporánea (35) sobre unas mujeres a las que la cultura material y espiritual del capitalismo ha dejado tan despojadas del control de la reproducción social, como estorbadas y/o sobreexplotadas en su acceso al trabajo asalariado.

En la penetrante sentencia de Marx, que tanto gustaba de repetir Engels: “La familia moderna contiene en miniatura todos los antagonismos que luego habrán de desarrollarse en la sociedad [civil contemporánea] y en su Estado”.

b)El segundo cambio tiene que ver con la progresiva pérdida del fundamento político y de los medios directamente coercitivos de la propiedad privada. La propiedad privada precapitalista tiene capacidad para ejercer directamente coerción sobre quienes trabajan bajo ella y para ella. Dos fuerzas de primer orden concurren a esa evolución institucional, y las dos hacen su aparición más neta en la Inglaterra del siglo XVI. Por un lado, un Estado absolutista crecientemente robusto y centralizado, resuelto a exigir el monopolio de la fuerza directa (y de la jurisdicción), expropiando progresivamente de los medios para ejercerla, como enseñó Max Weber, a los propietarios privados. Por otro lado, el uso capitalista disciplinante de los mecanismos de mercado hace cada vez más prescindible el uso de la fuerza directa sobre sus subalternos por parte del propietario de la tierra y otros medios de producción (36). A partir del gran debate de los historiadores marxistas británicos de los años 60 y 70 (Dobb, Hilton, Hobsbawm, Hill, Thompson), el historiador norteamericano Robert Brenner mostró convincentemente cómo la confluencia de un Estado progresiva y exitosamente centralizado y administrativamente eficiente (37) (también para defender a los propietarios) con el uso de mecanismos de mercado por parte de la aristocracia terrateniente para disciplinar a los arrendatarios de sus tierras dio origen al capitalismo agrario en la Inglaterra del siglo XVI y XVII (38). Eso no quiere decir que la institución de la empresa capitalista no esté impregnada de un fuerte autoritarismo, por lo pronto, “paternalista” —“patrón”—, y luego, con el crecimiento y progresivo gigantismo propiciado por la fuerza dinámica de las economías de escala inducidas por los mercados disciplinantes capitalistas en la institución de la empresa privada moderna, por un autori-

tarismo neodespótico —los “patronos” de la Revolución industrial fueron calificados nada menos que de “capitanes de industria”—. Ni quiere decir tampoco que el trabajo esclavo no desempeñara un papel de primer orden en la consolidación del orden social capitalista emergente, no sólo en las colonias. (39)

Así pues, en resolución, el triunfo del capitalismo abortó la promesa fraternal de la democracia revolucionaria de la I República francesa de erradicar la *loi de famille* y civilizar la vida social productiva y reproductiva hermanando a los ciudadanos por la vía de universalizar la libertad republicana y elevar a todos a la esfera civil: por debajo de la nueva sociedad civil reconfigurada por el orden social capitalista, subsistió, transformada, una amplia esfera institucional subcivil —familia moderna y empresa moderna— regida por una *loi de famille* autoritaria de nuevo cuño (40).

El liberalismo político europeo del siglo XIX construyó, precisamente, una noción de libertad, para la que cualquier intromisión del Estado tendente a regular el neodespotismo del patrón dentro de su empresa (o del pater familias dentro de su casa) era un atentado a la “libertad” en general y, en particular, a la “libertad” del propietario para disponer a su buen placer de su propiedad (41). A ese autoritarismo que negaba en el puesto de trabajo (y en el hogar) los derechos elementales que, en el plano de la sociedad civil burguesa postnapoleónica estaban ya más o menos fijados (libertad de reunión, asociación y expresión) y a esa falsaria concepción liberal de la libertad, característica de las monarquías constitucionales europeas instituidas sobre sufragio censitario, se enfrentaron en los siglos XIX y XX, como herederos de la democracia republicana fraternal, el movimiento obrero socialista y el movimiento feminista más consecuentemente socialista.

9 La colonización, libertad republicana y república cosmopolita

Venimos ahora al quinto complejo de problemas ofrecidos a la reflexión republicana moderna, noveno, y último, en nuestro cómputo global.

Si hay algo que en la tradición republicana clásica se opone a *res publica* es *imperium*: el final de la República de Roma fue su conversión en un Imperio con formas todavía republicanas al comienzo del Principado, abiertamente despótico después. (La hipocresía republicana del Imperio romano puede verse en el propio uso

de la palabra *imperator* —nombre con que se designaba antes al comandante en jefe (42)— y en su negativa a recuperar el *rex* del período monárquico (43).) Ahora bien; la entrada en el mundo moderno se produce con la progresiva desaparición de las repúblicas independientes urbanas, con la consolidación de principados absolutistas (incluido el papal), con la cristalización de grandes monarquías absolutistas centralizadas y con la “conquista y destrucción” de las Américas y la consiguiente conversión en Imperio mundial de la española.

Como reacción intelectual al genocidio de la Conquista apareció en el primer tercio del siglo XVI la primera reflexión seria y moderna sobre los derechos naturales (de los individuos, de los pueblos y de la Humanidad toda).

Tierney, acaso el más acreditado especialista en iusnaturalismo medieval, observó que:

“... había una tradición iusnaturalista harto antigua y harto difundida al romper el siglo XVI. Pero para entonces esa tradición estaba agonizando. Los debates sobre los derechos naturales que se desarrollaban en las escuelas del París de aquel momento estaban llenos de sutilezas metafísicas, pero tenían poco que ver con problemas de la vida real. Parecían argumentos por mor del argumento, astutos intelectuales jugando a juegos de astucia intelectual. Por ejemplo, en las teorías iusnaturalistas tempranas, y luego de nuevo también en las del siglo XVII, una cuestión frecuente era la de si el derecho a la propiedad —dominion— venía de la ley natural o de la ley civil. Cuando Joannis Maioris, un maestro importante de París, planteó esta cuestión hacia 1500, respiró profundamente, por así decirlo, y dijo a sus estudiantes que, por lo pronto, había que distinguir entre ocho tipos de dominion. Éstos: dominion de los elegidos, dominion de los condenados, dominion original, dominion natural, dominion gratuito, dominion evangélico, dominion civil y dominion canónico. (...) Y Joannis Maioris era relativamente sencillo, para su época. Su contemporáneo Conrad Summenhart encontró no menos de 23 tipos diferentes de dominion, cada uno con sus correspondientes derechos.” (44)

Se comprende que los neorrepublicanos de la Edad Media tardía y de la modernidad incipiente —da Marsiglio a Maquiavelo—, ocupados en comprender los problemas políticos reales planteados por principados y monarquías absolutos de

todo punto reales, incluido el poder secular del papa y su potestas ligandi in cælo et in terra, se interesaran más por los argumentos antiguos sobre las constituciones republicanas (democracia, oligarquía, politeia o república mixta) y por el orden civil en general, que por las sutilezas metafísicas salidas del anóxico ambiente en el que se discutían unos derechos naturales pretendidamente anteriores a cualquier orden civil o político.

Es verdad: también entre los antiguos pueden encontrarse doctrinas iusnaturalistas. Del derecho romano procede precisamente la distinción clásica entre derecho natural, derecho civil y derecho de gentes (*ius gentium*), y a diferencia de Aristóteles, por ejemplo, que habló de esclavitud « natural » —es decir, de la existencia de individuos y aun de pueblos que eran esclavos *ex physis*, por naturaleza—, la tradición jurídica romana siempre sostuvo, al contrario, que, de acuerdo con el derecho natural, todos los hombres son libres: la esclavitud es una institución del derecho de gentes que regula, entre otras, las condiciones de la guerra y de la paz entre los pueblos. Pero la corriente principal del pensamiento cristiano, comenzando por los Padres de la Iglesia y Agustín, sostuvieron, al revés, que: 1) el *ius gentium* forma parte del derecho natural; 2) por consiguiente, la esclavitud es una institución de derecho natural; 3) los paganos, y en particular, los juristas romanos, no podían ver eso así porque jamás tuvieron una idea cristiana de la naturaleza. El pecado original significaba la caída de la naturaleza, de toda la naturaleza, incluida la naturaleza humana. Es, pues, a consecuencia de la caída y del pecado original que la propiedad privada, la dominación del hombre por el hombre y la esclavitud entran a formar parte del derecho natural. (45)

Contra una leyenda muy extendida, la doctrina cristiana jamás se ha opuesto a la esclavitud. En la Epístola a los Romanos, Pablo enseña que “todos los poderes que son, de Dios son ordenados”. Y en la Epístola a los Efesios (6, 5), se amenaza directamente a los esclavos que no obedezcan a sus amos “como a Cristo”.

Se puede decir que una de las implicaciones filosófica y políticamente más decisivas de la antropología privativa paulina, fundada en la idea fija de la *privatio*, de la caída de la naturaleza consiguiente al pecado original, ha sido la fagocitación del derecho natural clásico por el *ius gentium* y, por esta vía, la justificación potencial de toda dominación. Motivo de más, pues, y a mayor abundamiento siendo,

como era, hostil al cristianismo, para que el republicano Maquiavelo no se interesara por el derecho natural de los autores de la escolástica tardía.

Pero todo comenzó a cambiar en la primera mitad del siglo XVI. He aquí la lúcida explicación de Brian Tierney :

“Pero una nueva e imprevista contingencia cambió todo eso: el descubrimiento europeo de América. Subitáneamente, el abstracto discurso escolástico resulta pertinente para un gran problema histórico planteado por el nuevo mundo, la posible justificación del colonialismo, los derechos de los pueblos indígenas. Surgió un gran debate en España, a menudo centrado en el concepto de derechos naturales. ¿Serían verdaderamente universales esos derechos? ¿O, como enseñó Aristóteles, algunos pueblos eran esclavos naturales de otros? Y esos derechos, ¿eran inherentes sólo a pueblos civilizados como los españoles, o lo eran también a pueblos idólatras, caníbales o puramente salvajes?” (46)

La recuperación del derecho natural por el republicanismo moderno comienza, así pues, en Salamanca con Vitoria —que había estudiado en la Sorbona, esa universidad tardoescolástica tan deprimentemente descrita por Vives—, y lleva a Locke y a Kant, como nos enseñó hace años Florence Gauthier en su libro *Triomphe et mort du droit naturel en révolution*. (47)

Con independencia del choque moral e intelectual de la Conquista de América, el terreno europeo parecía también estar preparado para una recuperación del derecho natural en una perspectiva liberadora. Piénsese en Thomas Müntzer y las guerras campesinas en la Alemania de 1521. Müntzer protestó contra la recuperación radical de la antropología paulina por la teología luterana, afirmando un derecho natural sin pecado original que abría el camino teológico para la abolición de la dominación y la propiedad privada excluyente. Un derecho natural “absoluto” que, dicho sea de pasada, Lutero calificó como “Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei”.(48)

¿Qué podían tener en común la causa de los siervos campesinos alemanes, súbditos del Emperador Carlos V, y la de los indios reducidos a servidumbre por los conquistadores y los encomenderos españoles, súbditos también de Carlos V? Indios y siervos compartían la realidad de ser sujetos fuera del derecho y de la socie-

dad civiles, de estar no sólo sometidos al arbitrio del Emperador, sino también la de ser, como las mujeres y los niños, *alieni iuris*, sujetos de derecho ajeno a un *dominus* que sí era miembro del orden civil, persona de derecho propio, *sui iuris*.

El derecho natural revolucionario que nace simultáneamente en la España de Vitoria y Las Casas y en la Alemania de Thomas Müntzer en el primer tercio del siglo XVI ayudará al pensamiento político moderno a concebir la idea de los derechos naturales (preciviles) inalienables de los que ya forman parte del orden civil frente al príncipe o al monarca —el problema de la “civilización del Estado”:

Locke, Kant—, como, en la variante democrático-plebeya —los *levellers*, Robespierre—, la idea de los derechos naturales (preciviles) inalienables de individuos y pueblos subalternos, excluidos, como no propietarios, o como conquistados, del orden civil tradicional. Por eso el gran debate que se da en la España del siglo XVI marcará en muy buena medida el destino de la filosofía política moderna. Es el debate entre los que —de Vitoria a Locke y Kant— afirman la inalienabilidad de la libertad y la injusticia de las guerras privadoras de libertad, y los que creen —de Sepúlveda y Suárez a Grocio, Puffendorf, Hobbes y el utilitarismo y el liberalismo decimonónicos— en la alienabilidad de la libertad y la posible justicia de las guerras de rapiña de los pueblos y de opresión de las clases subalternas:

“Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas.”

“¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo?”

“Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles [...] y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles [...] y si rehúsan nuestro imperio (*imperium*) podrán ser compe-

lidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley natural.”

“La primera [razón de la justicia de esta guerra de conquista] es que siendo por naturaleza bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, magnas comodidades, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma.” (49)

La necesidad de justificar filosóficamente con distintos y hasta encontrados argumentos el trabajo asalariado de impronta capitalista, y aun la esclavitud (“voluntaria”), llevó en el siglo XIX y en el XX —del utilitarista Bentham al neousnaturalista Nozick— a la recuperación, las más veces sin siquiera saberlo (50), de muchos de los viejos argumentos avanzados por el partido de los encomenderos españoles del siglo XVI contra la inalienabilidad de la libertad. Y la necesidad de justificar filosóficamente las guerras coloniales neoimperialistas del capitalismo industrial contemporáneo, lo mismo.

Mostrar sin erudición mendigada, y tan discreta como resueltamente, que nada de eso estaba en la tradición intelectual en la que ha de ubicarse a Adam Smith, y más en general, que la llamada “modernidad” es un proceso trágico de gran complejidad, atravesado por luchas pugnaces e irreconciliables, también intelectuales, no es uno de los méritos menores del libro de David Casassas.

NOTAS

1- Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londres, Faber, 1972; primera edición original francesa de 1928, pág. 141).

2- *Ibid.*, págs. 139-40.

3- Y no sólo por parte de sus coetáneos. En la larguísima nota 75 del Capítulo XXIII del Vol I. de *El Capital*, Marx arremetió contra Malthus y los pastores y teólogos protestantes que, como reacción a la Revolución Francesa, propagaron el “principio de población” como “antídoto infalible” contra las doctrinas republicano-revolucionarias, un principio que fue “saludado con júbilo por la oligarquía in-

glesa como el gran exterminador de cualesquiera veleidades de ulteriores progresos humanos”. Marx llama a ese principio “pecado original, travestido económicamente”, y muestra la radical solución de continuidad que el giro malthusiano/utilitarista significa respecto de la economía política clásica, de Locke a Petty y a Hume, a Smith y a Ricardo, pasando por Mandeville (a quien, dicho sea de pasada, Marx, que era un hombre culto de verdad, ni por un momento toma al pie de la letra, sino que lo lee como a un autor satírico en la mejor tradición de Defoe y de Jonatahan Swift: “un hombre honrado y una cabeza esclarecida”); es decir, como una reacción moral a la desapoderada brutalidad expropiadora del capitalismo incipiente). Marx, y eso es lo que propiamente interesa aquí, ilustra esa ruptura con el odio que los teólogos y los teóricos sociales protestantes profesaban hacia Adam Smith. Un tal pastor Chalmers maliciaba que toda la teoría smithiana del “trabajo improductivo” no era sino una lanzada contra los pastores protestantes. Marx cita también a una “cabeza ortodoxa” que, a la muerte de Adam Smith, escribió la dedecadeza que sigue: “La amistad de Smith con Hume le impidió ser un cristiano. (...) Creía a pies juntillas en todo lo que decía Hume. (...) Y en sus principios políticos, rayaba en el Republicanismo”. (Marx, MEW, Vol. 23, págs. 644-646). Lo que para los coetáneos de Smith, y todavía en tiempos de Marx, y obviamente, para el propio Marx, era un lugar común, se ha convertido ahora en una opinión extravagante, también para sedicentes marxistas que, obviamente, no han leído tampoco El Capital.

4- Para una excelente refutación reciente del mito de un Ricardo benthamiano y utilitarista, cfr. Murray Milgate y Shannon C. Stimpson, *Ricardian Politics* (New Jersey, Princeton, 1991), libro que es también un interesante estudio del momento intelectual en que la contrarrevolución utilitarista se impone académicamente en Inglaterra a la tradición iusnaturalista y republicana asociada políticamente a la Revolución Francesa.

5- Otra cosa es la política exterior o “internacional” (Bentham fue, precisamente, el inventor de este neologismo, para ahorrarse, hablando de “relaciones internacionales”, la palabra, para él vitanda, “derecho” que contenía la denominación tradicional: *ius gentium*, “derecho de gentes”). En política “internacional”, “liberalismo” significó en el tercio central del siglo XIX europeo, particularmente en

la Francia orleanista, “paz y libre comercio”, o sea, lo contrario de aventuras militares dinásticas y proteccionismo económico. En este sentido, en el último tercio del XIX, con el proteccionismo cerrado de los EEUU y el Imperio alemán —potencias económicas emergentes— y el militarismo colonialista descarnado del Imperio Británico y el Segundo Imperio francés —y luego, de la propia III República—, el liberalismo estaba ya muerto como política internacional: quedó como un huevo ideal, falsa y anacrónicamente asociado a la federación revolucionaria de pueblos republicanos de Kant y Robespierre.

6- August Oncken, Adam Smith und Immanuel Kant: Der Einklang und das Wechselverhältniss (Leipzig, Duncker&Humblot, 1877, pág. 109).

7- El sólido Ernst Tugendhat comentó así en 1992 el contexto de lo que consideraba un gran error de su obra filosófica juvenil: “Es notable que nadie del cuerpo académico filosófico alemán se percatara de ese error. Considero eso un indicio del bajo nivel de la filosofía alemana de posguerra” (Philosophische Aufsätze, Francfort, Suhrkamp, 1992, pág. 12). El filósofo francés más reconocido internacionalmente por la profesión —Jacques Bouveresse— ha hecho observaciones parecidas para Francia (Le philosophe chez les autophages, Minuit, París, 1984).

8- Aristóteles distingue tres formas básicas de propiedad: 1) Propiedad común con uso privado; 2) Propiedad privada con uso común; 3) Propiedad común con uso común. Como es sabido, y por interesantes razones filosóficas que no nos pueden entretener aquí, excluye la posibilidad de una propiedad privada con uso privado (el uso privado de la propiedad privada impediría la posibilidad del regalo, de la donación o, en general, de la alienación altruista de lo propio, el compartir lo mío). (Política, 1263A, 3-8.)

9- La filosofía política occidental ha sido en buena medida, desde Platón y Aristóteles, un largo argumento contra la democracia plebeya ática.

10- Montesquieu, L’Esprit des Lois (1748-57) (París, La Pléiade, XV, cap. II, p. 492).

11- Cfr. A.Domènech, El eclipse de la fraternidad, op.cit, cap. II.

12- “Puesto que la evolución institucional de los Estados europeos lo fue por mucho, incluso en Italia, en un sentido monárquico, el concepto de 'Estado' surgido entre los siglos XV y XVII quedó de facto ligado a la monarquía” (Reinhart Koselleck et al. (comps), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004, Vol. VI, pág. 9.) Vale la pena observar que en la *Política* (1321-1322) Aristóteles procede a un inventario de cargos burocrático-administrativos estables que considera imprescindibles para el buen gobierno, precisamente; pero precisamente: ese inventario es un desideratum, y está concebido como una crítica de las insuficiencias de la república democrática ateniense.

13- A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*. También: “*Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne*”, en Marc Belissa, Florence Gauthier et al. (comps.), *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l’homme et du citoyen* (París, Kimé, 2009).

14- Kant habla, por ejemplo, del “derecho del Estado, es decir, de la obligación que tiene de transformarse a sí propio” (Umändern) civilizándose, configurándose conforme a la ley civil, al tiempo que interviene activamente para civilizar o republicanizar la vida social toda, aboliendo privilegios corporativos, liquidando a la nobleza hereditaria, desterrando la subalternidad característica del súbdito (Untertänigkeit), expropiando bienes eclesiásticos o desbaratando formas de propiedad de la tierra particularmente opresivas, como los dominados o los mayorazgos. Cfr. *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* 2, 1, § 49. Para este punto de la discusión, cfr. María Julia Bertomeu, “*Contra la teoría (de la Revolución Francesa)*” (en prensa, *Res Publica*, Universidad de Murcia).

15- Artículo XIV de la “*Declaración de derechos*” propuesta por Robespierre a la Convención el 24 de abril de 1793: “El pueblo es soberano: el gobierno es obra suya y propiedad suya; los funcionarios públicos son sus comisarios. El pueblo puede, cuando le viene en gana, cambiar su gobierno y revocar a sus mandatarios.” (*Discours et Rapports à la Convention*, París, U.G.d’E., 1965, pág. 124).

16- *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), MEW, I, pág. 232. Y un año después, en 1844: “Sólo la superstición política puede hoy llegar a figurarse que la vida civil debe ser sostenida por el Estado, cuando en la realidad ocurre, al revés,

que el Estado es sostenido por la vida civil.” (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, I, pág. 384.)

17- La distinción entre lo “civil” y lo “político”, aunque tiene un interesante antecedente en Montesquieu, no se convierte en un lugar común hasta el siglo XIX, con la eclosión del liberalismo antirrepublicano y antidemocrático. (“Liberalismo” -recordémoslo- es un concepto reciente, que data de las Cortes españolas de Cádiz en 1812.)

18- En la tradición del antiguo genos griego, las propiedades comunales tenían un administrador (un archón) y un tesorero (un tamías).

19- Como hemos visto, la decir de Aristóteles, el trabajo asalariado “es una especie de esclavitud limitada” (Política, 1260 A-B).

20- Carlo Benetti y Jean Cartelier, “Market and Division of Labour: a Critical Reformulation of Marx’s View”, Rivista di Politica Economica, vol. 89, n°4-5, 1999, pág. 120.

21- Ellen Meiksins Wood, “The Agrarian Origin of Capitalism”, capítulo V de su libro: The origin of capitalism: a longer view (Londres, Verso, 2002, pag. 170.)

22- "La única porción de la llamada riqueza nacional que verdaderamente poseen en común los pueblos modernos es su deuda pública. De aquí la muy consecuente doctrina moderna, según la cual un pueblo es tan rico como hondo sea su endeudamiento. El crédito público se convierte en el credo del capital. Y con la aparición de la deuda pública, deshonorarla viene a ocupar el sitio del pecado contra el Espíritu Santo, el cual, como es harto sabido, no tiene perdón. (...) El extraordinario papel desempeñado por la deuda pública y por la moderna fiscalidad que va con ella en la capitalización de la riqueza social y en la expropiación de las masas ha llevado a una muchedumbre de autores –William Cobbett, Doubleday y otros— a buscar erróneamente aquí la causa fundamental de la miseria de los pueblos modernos" (Marx, Das Kapital, MEW, 23, pág.782 y 784).

23- Cfr. Silvia Federici, Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation (Nueva York, Autonomedia, 2004).

24- T.H. Aston and C.H.E. Philpin, *The Brenner Debate* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).

25- Se calcula que, sólo entre 1820 y 1920, unos 55 millones de europeos tuvieron que migrar forzosamente del continente. Entre 1851 y 1880, 5,3 millones de británicos tuvieron que abandonar las islas, principalmente a EEUU, Australia y Canadá. Entre 1880 y 1914, 3 millones de españoles tuvieron que emigrar a América.

26- *Jenenser Realphilosophie*, edición Hoffmeister (Leipzig, 1932), Vol. I, pág. 240.

27- Recuérdese que Adam Smith termina el Libro I de la *Riqueza de las Naciones* con esta contundente advertencia: “La propuesta de cualquier nueva ley o regulación del comercio que venga de esta clase social [los empresarios que buscan beneficio] debe escucharse siempre con gran precaución, y nunca debe adoptarse antes de haber sido larga y minuciosamente examinada, no sólo con la más escrupulosa atención, sino también con la mayor suspicacia. Pues procede de una clase de hombres, cuyo interés nunca coincide exactamente con el interés público, de una clase generalmente interesada en engañar y aun en oprimir al público y que, por lo mismo, en muchas ocasiones, lo ha engañado y lo ha oprimido”.

28- Cfr. Murray Milgate y Shannon C. Stimpson, *Ricardian Politics*, op.cit.

29- Cfr. por ejemplo, Donald Winch, *Adam Smith's Politics* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1978), un libro que, en la línea de la hermenéutica neorepublicana de Skinner y la Escuela de Cambridge, cambió el modo de ver la teoría política del economista clásico. Cfr. también, más recientemente, del mismo autor: *Riches and Poverty. An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996).

30- Para la filiación iusnaturalista de Hume —la de Adam Smith es más notoria o está menos tapada por la ganga utilitarista acumulada por la hermenéutica utilitarista en el XIX—, cfr. Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, (Oxford, Clarendon, 1991).

31- En la Teoría de los sentimientos morales (1756) Adam Smith había ya dejado dicho esto: “El hombre cuyo espíritu público está de todo punto movido por sentimientos de humanidad y benevolencia respetará los poderes y privilegios establecidos, los individuales, claro es, y aún más los de los grandes estamentos y asociaciones en que se divide el estado. Aun considerando algunos de ellos en cierto modo abusivos, se contentará con moderar lo que, normalmente, no pueda aniquilarse sin gran violencia. (...) Cuando no pueda establecer el mejor sistema de leyes, no desdeñará mejorar las malas...”. (VI.ii.2.16). Y es interesante observar que entre los añadidos que realizara a la obra juvenil en 1790, poco antes de morir —ya en pleno curso la Revolución francesa—, se encuentran significativos matices al respecto: por lo pronto, la constatación de que en tiempos de “descontento público, facción y desorden”, “hasta un hombre sabio puede estar dispuesto a concebir como necesaria alguna alteración”; o: “se precisa normalmente del más elevado esfuerzo de sabiduría política para determinar cuándo un verdadero patriota debería apoyar y tratar de restaurar la autoridad del viejo sistema y cuándo, en cambio, debería dar paso al más audaz pero a menudo peligroso espíritu de innovación”.

32- Wealth of Nations, I.8.1-5.

33- La opinión que Adam Smith tenía de la radicalidad iusnaturalista con que el republicanismo lockeano enfocó como problemas de agencia fiduciaria tanto el del poder político como el de la propiedad privada puede colegirse de este paso de la Teoría de los sentimientos morales (I.iii.2.3): “Que los reyes son los sirvientes de los pueblos, a los que hay que obedecer, resistir, deponer o castigar según requiera la conveniencia pública, es la doctrina de la razón y de la filosofía; pero no es la doctrina de la Naturaleza”. Para el enfoque lockeano del poder político como un problema de agencia fiduciaria, cfr. A. Domènech, *El eclipse...*, op. cit., pp. 200ss., así como, del mismo autor, “Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne”, op. cit. Para la concepción lockeana de la propiedad privada como un problema de agencia fiduciaria (y la consiguiente y enésima demolición de la tan popular como ignorantemente gratuita interpretación que de Locke hizo C. B. Macpherson en términos de “individualismo posesivo”), cfr. James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries* (Cambridge, Cambridge Univ.

Press, 1980); y contra la no menos gratuita de Robert Nozick, cfr. Jordi: Mundo, “Autopropiedad, derechos y libertad. ¿Debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?” en Bertomeu, M.J., et al. (comps), *Republicanism y democracia* (Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, pp. 187-208).

34- Bajo la democracia radical plebeya de Atenas, ya se ha dicho, las mujeres alcanzaron un grado notable de poder social y aun político —la democracia les dio, entre otras cosas, isegoría, libertad e igualdad de palabra en la asamblea popular legislativa—. En la comedia *Las Tesmoforias* (*Thesmophoriazousai*) de Aristófanes —el encarnizado enemigo de la democracia radical ática, que ya había presentado a las mujeres en *Las asambleístas* (*Ekklesiázousai*) como tontilocas a las que la democracia consiente temerariamente la participación en la vida política— puede adivinarse, tras el sarcasmo del comediógrafo, el renovado vigor que la república ateniense dio a la antiquísima fiesta popular anual, de tres días de duración (a comienzos de otoño, en época de siembra), de las *tesmoforias*, una celebración festiva exclusiva de mujeres, y a la que tenían estrictamente vedada la entrada los varones. Sobre la fiesta propiamente dicha se sabe muy poco —no ha quedado ningún documento escrito de mujeres, únicos testigos verídicos posibles—, pero de los diálogos de la comedia puede colegirse que buena parte de las participantes eran, aparte de las sacerdotisas, precisamente mujeres de las clases trabajadoras que vivían por sus manos, y que la celebración de la fiesta en el campo tenía mucho que ver con su ancestral control de las condiciones de reproducción de la vida social. En la *Política*, Aristóteles admite por implicación que el grueso de las mujeres del *démos* libre vivía, como sus maridos, por sus manos, razón por la cual censura a la democracia ática por dar ciudadanía al *démos* (*Pol.*, 1323A): “algunas de estas magistraturas son incompatibles con la democracia, como la de la inspección del comportamiento de las mujeres o la de la inspección del comportamiento de los niños, pues los pobres (*aporoí*) no tienen más remedio que hacerse atender por sus mujeres y sus hijos, al carecer de esclavos”. Para la interpretación de este paso, cfr. la gran obra clásica de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, *Aristoteles und Athen* (Zurich, Weidman, 1985 [reimpresión de la tercera edición de 1893], Vol. I, pág. 235): “Su idea es que campesinos y artesanos, que no pueden fiarlo todo a esclavos, son, en la democracia, ciudadanos, y que, por lo mismo, no puede la democra-

cia poner limitación alguna al trabajo o a la aparición pública de mujeres e hijos de ciudadanos. Exige, así pues, que toda esa parte de la población que trabaja por sus manos sea excluida de ciudadanía.”

35- En el primer diccionario de la Real Academia de la Lengua Castellana (1732), “familia” se definía así: “la gente que vive en una casa debajo del mando del señor de ella”. En 1970, todavía se conservaba una definición no muy distinta en lo atinente a potestad: “grupo de personas emparentadas entre sí, que viven juntas bajo la autoridad de una de ellas”. Uno de los rencores básicos que guardaron los reaccionarios contra la I República revolucionaria francesa se centró en la voluntad republicana de emancipar a las mujeres del yugo de la loi de famille. Bonald lo expresó así: “Así como la democracia permite al pueblo, la parte débil de la sociedad, insurgirse contra el poder establecido, así también el divorcio, verdadera democracia doméstica, permite a la mujer, la parte débil, rebelarse contra la autoridad marital” (citado por María Julia Bertomeu y A. Domènech, “Público y privado. Republicanismo y feminismo académico”, *El Viejo Topo*, Abril de 2007). Para una demolición de las históricamente ignorantes incursiones de algunas filósofas feministas norteamericanas en la Revolución Francesa y en su significado para las mujeres, véase el libro de la historiadora norteamericana Suzanne Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France* (Berkeley, University of California Press, 2004).

36- Dice Adam Smith en sus *Leciones de Jurisprudencia*: “Las leyes y el gobierno pueden ser considerados en este caso, y en realidad, en todos los casos, como una coalición de los ricos para oprimir a los pobres y mantener en su provecho la desigualdad de bienes que, de otra forma, no tardaría en ser destruida por los ataques de los pobres (...). El gobierno y las leyes impiden al pobre hacerse con la riqueza por medios violentos que, de otra forma, emplearían contra los ricos...” (citado por Donald Winch, *Riches and Poverty*, op. cit., pág. 71).

37- Adam Smith observó con agudeza uno de los fundamentos económico-políticos de esa eficiencia burocrática: “incluso en las monarquías, los cargos más altos se hallan en posesión de —y todo el detalle de la administración es dirigido por— hombres que se educaron en los rangos medios y bajos de la vida y que pro-

gresaron merced a su industria y a sus capacidades” (Teoría de los sentimientos morales, I.ii.2.5).

38- Cfr. T.H. Aston y C.H.E. Philpin, *The Brenner Debate*, op. cit, así como Ellen Meiksins Wood, *The origin of capitalism: a longer view*, op. cit.

39- Cfr., por ejemplo, Markus Rediker *The Slave Ship: A Human History. The missing link in the chain of American slavery* (Nueva York, Viking, 2007), para las colonias; y para la propia metropolis, Peter Linebaugh, *The Carta Magna Manifesto* (Berkeley, University of California Press, 2009), particularmente el capítulo V, que comienza así: “El movimiento de cercamiento [de despojo privatizador de los bienes comunales] y el comercio de esclavos introdujo al capitalismo industrial en el mundo moderno. Hacia 1832, Inglaterra estaba ya en buena medida cercada; su campo, privatizado (incluso incipientemente mecanizado), a diferencia de un siglo antes, cuando sus campos estaban aún en buena medida abiertos (...), y los campesinos que cultivaban su propia tierra, los niños y las mujeres podían subsistir gracias a los bienes comunales. En 1834, la esclavitud había sido abolida en el Imperio Británico, mientras que un siglo antes, el 11 de septiembre de 1713, el asiento autorizó a los esclavistas británicos a traficar con esclavos africanos por todas las Américas. Comunarios expulsados y africanos capturados suministraron una fuerza de trabajo a disposición de las factorías rurales (tabaco y azúcar) y urbanas (lanas, algodones).”

40- Cfr. A.Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, op. cit. Dicho sea de paso: eso tiene que ver con lo que el propio Marx consideraba su aportación más importante a la “crítica de la economía política”: el “doble carácter del trabajo”, típico de la división social del trabajo en el orden capitalista. En ese orden, el trabajo cobra una doble forma: privada y social. La distinción entre la división social del trabajo operante a través del uso capitalista de los mercados y la división técnica del trabajo operante dentro de la empresa productiva fue el punto de partida del que Marx trató de deducir todas las manifestaciones de la vida económico-social capitalista: competición, intercambio, precios y dinero. Las mercancías tienen valor de uso y valor de cambio. El “doble carácter del trabajo” es el concepto que busca dar cuenta de este específico rasgo de la mercancía y el mismo concepto al que re-

curre Marx para explicar la explotación de los trabajadores asalariados y su condición de “alienados” (de modernos *alieni iuri*).

41- Compárese esa idea nacida del liberalismo europeo decimonónico (y retomada con fuerza por el neoliberalismo actual) con la opinión del pretendidamente “liberal” Adam Smith: “Cuando la regulación es a favor de los trabajadores, es siempre justa y equitativa; no siempre es así cuando es a favor de los amos” (*Wealth of Nations*, I.x.c.61).

42- Cfr. Robert Combès, *Imperator: Recherches sur l’emploi et la signification du titre d’Imperator dans la Rome républicaine* (París, PUF, 1966).

43- Los avisados escritores griegos del período postclásico tradujeron sistemáticamente *imperator* por *basileus* (rey).

44- Brian Tierney, “The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence”, *Northwestern University Journal of International Human Rights*, Vol. 2, Abril 2004, p. 10.

45- Véase Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 15-16, así como: I, 10 y XIV, 4. Para la influencia de la antropología privativa paulina —y su recuperación extremista por Lutero— sobre Hobbes y la filosofía política moderna, cfr. A. Domènech, *De la ética a la política*, op. cit. cap. V y, del mismo autor, “Cristianismo y libertad republicana”, *La balsa de la medusa*, n° 51-52, 1999.

46- B. Tierney, op. cit., p. 10, y A. Domènech y Bertomeu, M.J., “Filosofía, lengua castellana y modernidad(es)”, *Sin Permiso*, 3, 2008.

47- F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution*, 1789, 1795, 1802 (Paris, PUF, 1992).

48- “Un putrúlagos de usura, hurto y latrocinio”, citado por Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (Francfort, Suhrkamp, 1977, p. 43).

49- Juan Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los Indios*. No existe ninguna edición de las Obras de Sepúlveda, el gran enemigo de Bartolomé de Las Casas. (Una edición en XV volúmenes está en preparación, patrocinada por el gobierno municipal de su pueblo natal, Pozoblanco.) Puede con-

sultarse con provecho el reciente estudio de José Antonio Fernández-Santamaría, Juan Ginés de Sepúlveda. La guerra en el pensamiento político del Renacimiento (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2008), de donde está tomada esta cita.

50- Ya ha habido ocasión de mencionar antes el desplome de la cultura intelectual tras la II Guerra Mundial. He aquí, a propósito de este asunto, un ejemplo insuperable debido a la pluma de Isaiah Berlin: “La misteriosa frase sobre los hombres como ‘fines en sí mismos’, de la que tanto se ha hablado, sin tratar de explicarla, parece consistir en que se supone que todo ser humano tiene la capacidad de elegir qué hacer y qué ser, por estrechos que sean los límites en que resida su opción, por restringida que esté a causa de circunstancias que queden fuera de su alcance; y que todo el amor y el respeto humanos dependen de la atribución de motivos conscientes en este sentido” (“Carta a George Keenan del 13 de febrero de 1951”, reproducida en Letras Libres, agosto 2002). El filósofo liberal de la Guerra Fría escribe al belicista diplomático en jefe de la Guerra Fría para decirle que la “frase sobre los hombres como ‘fines en sí mismos’, de la que tanto se ha hablado,” le resulta “misteriosa”. Ahora bien, la noción, popularizada en la Ilustración por el gran (¿y totalitario?) Kant no es más que un lugar común ubicuo en la tradición iusfilosófica republicana, que remite a la idea del derecho civil romano, según la cual los libres han de considerarse como fines en sí mismos, no instrumentos de otros, mientras que un esclavo no es, para el derecho civil, sino un *instrumentum vocale*, un instrumento con capacidad de habla, propiedad privada del amo (como la vaca, el cerdo, el asno, el perro o cualquier otro *instrumentum semivocale* perteneciente a la *domus*). La idea estaba ya en Aristóteles, que definió al esclavo, según es harto sabido, como “instrumento animado” (*organon empsychón*).

06/04/2011



La esperanza filosófica de Ratzinger y la política de Benedicto

Antoni Domènech

Spe salvi, la segunda carta-encíclica de Benedicto XVI, confirma la voluntad de especulación filosófica y filológica mostrada ya por Ratzinger en la primera. Si *Deus caritas est* se explayaba en las sutilezas de una distinción propia y desleída-mente católica entre el amor clásico (eros) y el amor específicamente evangélico (agape, caritas) una distinción clave en la teología luterana contemporánea desde la gran aportación de Anders Nygren, *Spe salvi* no se queda corta, y aun va más allá.

Hay, por lo pronto, un esfuerzo de aggiornamento filosófico. Coquetea (superficialmente, al estilo de muchos filósofos alemanes de su generación) con el léxico de la filosofía analítica: el mensaje novotestamentario no sería sólo un acto "informativo", sino que tendría fuerza ilocucionaria o "performativa"; no sería sólo acción de decir algo nuevo, sino que, en decirlo y por decirlo, generaría realidad, "esperanza real", "positiva"; "vida nueva". Coquetea con la escuela de Francfort, bien es cierto que con la peor: la que más acabó influyendo en la pseudoizquierda académica relativista postsesentaiochesca, la que confundió modernización capitalista con Ilustración, e Ilustración con apología acrítica del pretendido despliegue de una fantasmal "ciencia-técnica" instrumental. Pero ningún pensador ha conseguido imprimir en el siglo XX la colosal huella dejada por Marx en el XIX. Ratzinger es demasiado inteligente para ignorar eso, y a su manera, rinde tributo intelectual a

la bicha: se confiesa impresionado por el "vigor de lenguaje y pensamiento", la "agudeza de análisis" y "la clara indicación de los instrumentos para el cambio radical" de Marx, quien "fascinó y fascina todavía hoy de nuevo".

Por qué "fascina hoy de nuevo" es pregunta que queda en el aire. No decepcionará Spe salvi a quien sepa buscar respuesta por vía rodeada. Lejos de la optimista moda conservadora que, à la Lord Desai, celebra ahora a Marx como "genial anticipador de la globalización", se diría que, para Ratzinger, el que Marx "fascine de nuevo" se debe sobre todo a su calidad de profeta moral y a la inopinada actualidad que, en nuestro "presente fatigoso", parecen cobrar sus recomendaciones de "cambio radical". De aquí la insistencia en los "errores de Marx", no como "agudo analista" ¿quien negará a estas alturas que, tras el paréntesis del capitalismo "keynesiano", socialmente reformado y conscientemente desmundializado, ha vuelto, con la contrarreforma remundializadora neoliberal del último cuarto del siglo XX, un capitalismo belicista y desembridadamente codicioso, hartamente parecido al estudiado por Marx?, sino como crítico político de lo existente que no rinde la esperanza en lo venidero.

Los yerros de Marx son entonces los de quienquiera espere en la Tierra un "reino de Dios instaurado sin Dios" y busque transformar las condiciones materiales del existir humano: "el cristianismo no traía un mensaje socio-revolucionario como el de Espartaco que, con luchas cruentas, fracasó".

Eso se declara desde el comienzo con franca llaneza. Luego se dice también de otros modos, no exentos de pompa y aun cursilería académicas. Así en su discusión sobre la interpretación de la fe como hypostasis, que, contra la teología luterana, Ratzinger traduce por "substantia", algo real y objetivo, no mera expectativa subjetiva. Lo que prepara el terreno para una digresión filológica sobre los hyparchonta (bienes materiales reales: la base de la libertad política republicana clásica), a fin de oponerles, con el Pablo de Hebreos, los "bienes permanentes" de la fe (hyparxin), "base mejor para la existencia" humana, y no menos "reales".

Habría podido ahorrarse algunas de esas digresiones, si en vez de complicarse en Hebreos la epístola que menos gustaba a Lutero, se hubiera acordado del Pablo de Colónenses (3: 22-24), tan explícito: "Esclavos: obedeced a vuestros amos (...)

porque Cristo es el verdadero Amo al que servís" . O del Pablo predilecto de Lutero (y de Hobbes), el de Romanos, apologético de toda dominación: "Los poderes que son, de Dios son ordenados" (13: 1).

Pero Ratzinger no es teólogo protestante, y no puede reducirse a especular filosóficamente sobre la inanidad y aun la intrínseca maldad de todo intento de corregir terrenalmente la opresión y la injusticia. Está obligado a componendas cismundanas, ancilares de un activismo católico inveteradamente dispuesto al terrenalísimo troquelamiento de la vida política. Eso sitúa seguramente al teólogo Ratzinger en una contradicción genuinamente "performativa" ("llueve , pero no creo que llueva"; "mi Reino no es de este mundo, pero hago tal que si lo fuera"). No a Benedicto, jefe de un pequeño Estado teocrático que, por ejemplo, mantiene todavía hoy, sin solución radical de continuidad en ningún caso, concordatos urdidos en su día con las dictaduras de los cinco países europeos que sucumbieron al fascismo (Italia, Austria, Alemania, Portugal y España). De aquí que, aunque no haya nada doctrinalmente nuevo en *Spe salvi*, resulte acaso reveladora de una época propicia a actos (¿"performativos"?) como el de aquel rey famoso del Conde de Lucanor que, resuelto a evitar interpretaciones capciosas, mandó que donde el Magnificat dice: «Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles» (derribó de sus tronos a los poderosos y ensalzó a los humildes), figurara esta traducción a clara habla castellana: «Dios ensalzó las siellas de los sobervios poderosos et derribó los omildosos.»

29/08/2011



50 años después: Prólogo a la nueva edición castellana de "La formación de la clase obrera en Inglaterra", de E.P. Thompson

Antoni Domènech

Casi medio siglo después de la primera edición original, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* es unánimemente considerada una obra maestra, y su autor, uno de los más grandes historiadores del siglo XX, acaso el más original, profundo e innovador de su segunda mitad. Pero en el momento de su aparición (1963) ni el libro ni el autor podían resultar más polémicos, ni concitar más hostilidades.

Para empezar, Edward P. Thompson (1924-1993) no se entendió nunca a sí mismo como un historiador profesional, ni siquiera como un académico. Sino como

un activista político y como un polígrafo y publicista socialista vinculado al movimiento obrero y a sus instituciones histórico-realmente cristalizadas. Como historiador, su maestro más reconocido no fue un gran profesor de Cambridge o de Oxford, sino una activa y casi olvidada militante comunista, Dona Torr (1887-1956), fundadora (en 1946) del imponente Grupo de Historiadores del Partido Comunista Británico (GHPCB) del que fueron miembros, aparte de Thompson y su compañera, la respetada historiadora del cartismo Dorothy Towers (1923-2011), dos irrepetibles generaciones de personalidades tan destacadas de la investigación historiográfica y científico-social contemporánea como Eric Hobsbawm (1917-), Christopher Hill (1912-2003), Rodney Hilton (1916-2002), George Rudé (1910-1993), Victor Kiernan (1913-2009), el gran clasicista Geoffrey E. M. de Ste. Croix (1910-2000) o el sólido economista Maurice Dobb (1900-1976).

En 1963 Thompson ya había salido del Partido Comunista; él y varios otros miembros del GHPAB habían roto con el comunismo oficial a raíz de la invasión soviética de Hungría (1956) y de las escandalosas revelaciones públicas de Kruschov sobre la era de Stalin. Muy en una línea de la que nunca se apartaría, y lejos de recluirse en un retiro o de puro investigador académico o de ensayista free lance, buscó colaborar en la construcción de un espacio institucional nuevo, alternativo, de reflexión y actividad socialista.[1] Estuvo activo en el pacifismo antinuclear de finales de los 50 (al que volvería, como es notorio, en los 80 con *Protest and survive* [2]) y animó a la creación e institucionalización de un movimiento New Left en Gran Bretaña, del que, entre otras cosas, salió (en 1959) la revista homónima que aún perdura.

Ello es que en 1963 llevaba tiempo ya Thompson distanciado también de buena parte de las gentes de la New Left, crecientemente dominada por una nueva generación de intelectuales tan alejados de los grandes debates científicos de la izquierda tradicional británica (al soberbio grupo de historiadores del GHPCB hay que añadir las reflexiones de los economistas filomarxistas de Cambridge en torno a Keynes, señaladamente Joan Robinson y Piero Sraffa), como fascinados con cierto marxismo especulativo, apolítico, continental, y particularmente, con el francés de impronta estructuralista.

Pues bien; La formación de la obrera en Inglaterra no sólo tenía que resultar polémica para, sino que, en realidad, estaba expresamente concebida contra: 1) dos tipos de modas revisionistas-negacionistas imperantes en la vida académica de la época, especialmente en la historia económica y en la sociología de impronta funcionalista; 2) la vulgarización deshistorizadora y despolitizadora del marxismo estalinista; y 3) la retórica especulativa, ahistórica y en el fondo, apolítica de una nueva izquierda a la que Thompson terminó considerando heredera, culturalmente hablando, del estalinismo.[3]

La moda académica negacionista-revisionista consistía básicamente en negar económicamente el carácter socialmente catastrófico del triunfo políticamente contrarrevolucionario del capitalismo industrial la Revolución Industrial y en revisar sociológicamente la noción de clase obrera (no habría tal, en singular, sino, a lo sumo, un conjunto heteróclito de clases trabajadoras).

En cuanto al negacionismo de los economistas, digamos progresistas-desarrollistas, Thompson apunta (en el capítulo 6 de este libro):

“Se sugiere, en general, que la posición del obrero industrial en 1840 era mejor en muchos aspectos que la del trabajador doméstico de 1790. La Revolución Industrial habría sido una época, no de catástrofe o de agudo conflicto de clases y de opresión clasista, sino de mejora. ◊ La ortodoxia catastrofista clásica ha sido substituida por una nueva ortodoxia anticatastrofista ◊. Lo que se ha perdido es el sentido del conjunto del proceso, el contexto social y político del proceso”.

Una forma de entender el libro de Thompson es leerlo como un largo, refinado y circunstanciado argumento histórico contra ese negacionismo:

”Aquí podemos ver algo de la verdadera naturaleza catastrófica de la Revolución Industrial; así como algunas de las razones por las que la clase obrera inglesa cobró forma durante esos años. La gente fue sometida a la intensificación de dos formas simultáneas e intolerables de relación: las de la explotación económica y las de la opresión política. ◊ El grueso de la población trabajadora, percibió la experiencia crucial de la Revolución Industrial como un cambio en la naturaleza y la intensidad de la explotación”. [4]

En lo tocante a la revisión sociológico-metodológica académica del concepto de clase, Thompson polemiza (en el Prefacio a la primera edición) con un sociólogo liberal muy famoso en la época y hoy justamente olvidado (Sir Ralf Dahrendorf). La ridícula cita de Dahrendorf que Thompson trae a colación, atravesada por la típica obsesión huera y pedantemente metodologista del sociólogo filosóficamente ignorante, hablará por sí misma al lector de hoy.[5] La réplica de Thompson es tan demoledora, como esencial, y vale la pena destacarla:

”La cuestión, ni que decir tiene, es cómo llega el individuo a estar en ese rol social y cómo la particular organización social (con sus derechos de propiedad y su estructura de autoridad) llegó a estar ahí. Y eso son cuestiones históricas. Si detenemos la historia en un punto determinado, entonces no hay clases, sino simplemente una multitud de individuos con una multitud de experiencias. Pero si observamos a esos hombres durante un buen período de tiempo, observamos pautas en sus relaciones, en sus ideas, en sus instituciones. La clase se define por hombres, según viven éstos su propia historia, y al final, esa es la única definición”.

Por otro lado, la vulgarización deshistorizadora y despolitizadora del marxismo de impronta estalinista, a la que reaccionaba Thompson, tenía dos elementos clave.

El primero, más general, era la comprensión (tácita) de la historia humana el Hismat o materialismo histórico canonizado como el despliegue más o menos inexorable de un programa de desarrollo ontogenético (con sucesión de modos de producción entendidos como sistemas estructuro-funcionalmente integrados, con sus correspondientes clases sociales y su base económica y una sobreestructura ideológica y político-jurídica funcional y misteriosamente adaptada a esa base, etc.). De esa comprensión desaparecía no sólo la historia propiamente dicha, que es trayectoria única e irrepetible, que es despliegue de complejas fuerzas dinámico-causales endógenas sometidas a shocks estocásticos exógenos de la más variada índole; desaparecía también la urdimbre intencional con que se configura la historia humana, que es afán y trabajo y cognición social y cooperación en la búsqueda cotidiana de medios de existencia, y así, también, va de suyo, lucha política y conflicto social intencionalmente librados, con mayor o menor autoconsciencia (no lo saben, pero lo hacen) pero casi nunca en las condiciones elegidas por los agentes sociales.

El segundo elemento de vulgarización doctrinaria, más específico y más políticamente contaminado que el anterior, tenía que ver con la grosera y ahistórica comprensión del origen de la fuerza dinámica del modo de producir capitalista moderno en Europa occidental con su vigorosa (y políticamente resistible) tendencia a la colonización del conjunto de la vida económica y social y de la complicada contribución de esa fuerza dinámica, a partir del último tercio del siglo XVIII, a los procesos históricos de formación de la clase obrera industrial en Inglaterra.

De esa versión estalinista vulgarizadora y políticamente interesada del marxismo había desaparecido por completo el progresismo trágico, si así puede llamarse, del joven Marx (la historia avanza por sus peores lados), y no digamos la comprensión, harto más pesimista crítico-culturalmente, que de las dinámicas expropiadoras, destructoras y socialmente colonizadoras del modo de producir capitalista llegó a hacerse el viejo. En dos puntos resultó el trabajo de Thompson seminalmente esclarecedor.

a) De su pertenencia al GHPCB y particularmente de su amistad con el gran medievalista Rodney Hilton, quien entendió, el primero, la importancia para los historiadores marxistas británicos de la obra del francés Marc Bloch (1886-1944) Thompson aprendió que, lejos de ser un tiempo socialmente muerto, la Edad Media europeo-occidental fue una época de intensas pugnas sociales y políticas de clase, marcadas por el afán señorial de cercar y privatizar los bienes comunales, base fundamental de la libertad popular (la Allmende y la gemeine Mark, en territorios germánicos, las communes en Francia, los benecomuni en la península itálica, las tierras ejidales en la Península Ibérica, los commons en Inglaterra). El gran capítulo de Marx, en el volumen I de *El Capital*, sobre La llamada acumulación originaria de capital, volvía a ser central: no podía entenderse el origen de las dinámicas expropiatorias características de la fuerza dinámica histórico-económica que Marx llamó modo de producir capitalista, sin entender su origen político (particularmente, en la Inglaterra sometida a los Tudor) en aquellas luchas. En otro gran libro de investigación sobre la Inglaterra popular del XVIII, escrito muchos años después que *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Thompson acuñó el célebre concepto de economía moral de la multitud:[6] significaba el conjunto de normas, prácticas y valores compartidos por las clases subalternas en defensa de los bienes

comunes frente a las oleadas señoriales de ataques cercadores y privatizadores. El avance expropiador y mercantilizador la insólita, y en cierto sentido contra natura, conversión de la tierra, de la capacidad de trabajo y del dinero en mercancías [7] propiciada por la fuerza económica dinámica llamada modo de producir capitalista era políticamente resistible, y fue desde el comienzo (y sigue siendo) social y políticamente resistida.[8]

La interesante feminista socialista de origen italiano Silvia Federici, con un atrevimiento especulativo al que difícilmente se habría avilantado nuestro historiador profesional tan prudente y minuciosamente atenido a la investigación circunstanciada de archivos y hemerotecas, ha resumido recientemente esta visión de estirpe thompsoniana del origen político del capitalismo de un modo que acaso resulte instructivo al lector, si más no para entender su recepción política entre los sectores más perceptivos de la izquierda anticapitalista actual:

El capitalismo fue la respuesta de los señores feudales, de los mercaderes patrios, de los obispos y de los papas, a siglos de conflicto social que terminaron por hacer tambalear su poder, dando al mundo todo una gran sacudida [como había exigido Thomas Münzer a comienzos del XVI]. El capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades nacidas de la lucha antifeudal, unas posibilidades que, de realizarse, nos habrían ahorrado la inmensa destrucción de vidas y de medio ambiente natural que ha marcado el desarrollo de las relaciones capitalistas a escala planetaria. Nunca se subrayará esto lo bastante, porque la creencia de que el capitalismo evolucionó a partir del feudalismo y representa una forma de vida social superior todavía no ha sido arrumbada.[9]

b) El segundo punto en el que el trabajo de Thompson ha resultado particularmente influyente, y que se sigue muy naturalmente del anterior, tiene que ver con su insistencia central para el argumento de La formación de la clase obrera en Inglaterra en la naturaleza continua de las luchas políticas de la población trabajadora bajo la Revolución Industrial. De aquí la importancia otorgada al legado literario de Tom Paine (1737-1809) para el incipiente movimiento obrero industrial (en eso le había precedido su amigo Hobsbawm), así como al estudio y descripción del activismo práctico del jacobinismo inglés, señaladamente de la figura del difamado John Thelwall (1764-1834). Si al estalinismo constructor de un pretendido socialis-

mo en un solo país a partir de la industrialización forzosa fundada en una despótica desposesión de las masas populares le resultaba políticamente incómoda la lectura del capítulo marxiano sobre La llamada acumulación originaria de capital, de todo punto vitanda le resultaba la idea de que el movimiento obrero y el socialismo industrial moderno, lejos de nacer mecánicamente de la nada, eran herederos conscientes, sin solución de continuidad, de las grandes luchas plebeyas, y muy particularmente, de la democracia republicana revolucionaria francesa de 1792. El estalinismo y sus turiferarios consagraron la idea de la Revolución Francesa como revolución burguesa en vez de como la última gran jacquerie, antifeudal, y al tiempo, anticapitalista[10], alentaron el uso de la noción de democracia burguesa[11] un oxímoron que no puede hallarse una sola vez en la obra de Marx y Engels y contribuyeron a fomentar la idea, ahistórica y apolítica, de una homogénea modernidad burguesa etapa de desarrollo ontogenético, que habría inventado, entre otras cosas, el individualismo y las libertades y los derechos personales.[12]

Thompson no sólo ilustra y documenta detalladamente que la lucha decimonónica por la libertad de prensa, las libertades políticas y el sufragio democrático fue una lucha obrera y popular, y en cualquier caso, muy poco burguesa, sino que las grandes conquistas de derechos individuales y libertades y garantías públicas traían su origen en viejas luchas medievales populares y comunarias que configuraron las tradiciones constitucionales de la libertad inglesa:

”la ideología de la clase obrera, que maduró en los 30 [del s. XIX], y que ha perdurado, con varias traducciones, hasta nuestros días, dio un valor excepcionalmente grande a los derechos de prensa, de expresión, de reunión y de libertad personal. La tradición del inglés nacido libre es, huelga decirlo, mucho más antigua. Pero la idea que puede hallarse en algunas interpretaciones marxistas tardías, según la cual esas reivindicaciones aparecían como herencia del individualismo burgués, no se ajusta a la realidad”. [cap. 6, pág.783]

Es verdad: luego de la I Revolución Industrial inglesa (1760-1830) que terminó de triunfar políticamente, como tan oportunamente recuerda Thompson en este libro, en la estela contrarrevolucionaria de la derrota de la democracia republicana revolucionaria francesa, vino la segunda Revolución Industrial alemana (1870-1900), mucho más importante aún a todos los efectos para la historia

económica.[13] Esa segunda Revolución Industrial contribuyó también a troque-
lar ulteriormente a la clase obrera industrial y a su movimiento social y político, y
a forjar y decantar de modos nuevos lo que en el siglo XX se entendió por socialis-
mo. Y sí, también ahí, cabría hablar de continuidades: si Thompson hubiera escri-
to sobre eso, se puede dar por descontado que habría sido el primero en buscarlas.
Y sin embargo, en este gran y seminal libro sobre los orígenes de la clase obrera in-
dustrial y sus tradiciones socialistas que es la Formación de la clase obrera en Ingla-
terra no se privó de expresar una sana y elocuentísima nostalgia respecto de los va-
lores y las tradiciones republicano-revolucionarias (por mal nombre, jacobinas)
que el socialismo y la clase obrera industrial maduros se habrían dejado en el cami-
no:

”La particular calidad de su jacobinismo se puede sentir en su énfasis en la éga-
lité. () El movimiento obrero de los años posteriores vino a continuar y enriquecer
las tradiciones de fraternidad y libertad. Pero la existencia misma de sus organiza-
ciones, y la protección de sus fondos de financiación, requirió promover a cuadros
de profesionales experimentados, así como cierta deferencia o exagerada lealtad
hacia los dirigentes, lo que terminó revelándose como una fuente de formas y con-
troles burocráticos. () Esos lados fuertes jacobinos, que tanto contribuyeron al Car-
tismo, declinaron en el movimiento de finales del siglo XIX, cuando el nuevo socia-
lismo desplazó su acento desde los derechos políticos hacia los derechos económi-
cos y sociales. La robustez de las distinciones de clase y de status en la Inglaterra
del siglo XX es, en parte, consecuencia de la carencia, en el movimiento obrero
del siglo XX, de virtudes jacobinas. () Es innecesario subrayar la evidente impor-
tancia de otros aspectos de la tradición jacobina; la tradición de la autoeducación
y la crítica racional de las instituciones políticas y religiosas; la tradición del repu-
blicanismo consciente; sobre todo, la tradición del internacionalismo. Resulta ex-
traordinario que una agitación tan breve lograra difundir sus ideas en tantos rinco-
nes de Gran Bretaña”. [Cap. 5, pág. 209]

El socialismo del Thompson político era ya entonces, y lo fue, hasta el final, un
socialismo orgulloso del gorro frigio.

NOTAS:

[1] Una de sus sentencias más famosas dice así: "Los intelectuales socialistas deben ocupar un territorio que sea, sin condiciones, suyo: sus propias revistas, sus propios centros teóricos y prácticos; lugares donde nadie trabaje para que le concedan títulos o cátedras, sino para la transformación de la sociedad; lugares donde sea dura la crítica y la autocrítica, pero también de ayuda mutua e intercambio de conocimientos teóricos y prácticos, lugares que prefiguren en cierto modo la sociedad del futuro."

[2] Edición castellana: *Protesta y sobrevive* (edición castellana y prólogo A. Domènech), Madrid, Blume, 1984.

[3] En su demoledor (y tardío) ajuste de cuentas con la nueva izquierda británica de los 60, Thompson lo declaró redondamente:

“no sois una generación postestalinista. Sois una generación en cuyo seno las razones y legitimaciones del estalinismo, mediante la práctica teórica, vienen siendo reproducidas día tras día. El libro, *The Poverty of Theory* (1978) es un demoledor alegato, científico y político a la vez, contra la ignorante vaciedad del marxismo estructuralista, y en general, de la *Théorie postestructuralista made in Paris*. (Hay traducción castellana: *Miseria de la Teoría*, Barcelona, Crítica, 1984.

[4] En agricultura, los años entre 1760 y 1820 fueron los años de la culminación completa del cercamiento [y privatización] de tierras; aldea tras aldea fueron perdiendo los derechos comunales, y al trabajador sin tierra, pauperizado, no le quedó sino venir en apoyo del arrendatario, del terrateniente y de los diezmos de la Iglesia. En las industrias domésticas, a partir de 1800, la tendencia fue que los pequeños maestros artesanos dieran paso a empleadores de mayor alcance () y que la mayoría de tejedores, calceteros o herreros fabricantes de clavos se convirtieran en trabajadores asalariados a domicilio con empleos más o menos precarios. En los molinos y en muchas zonas mineras, son los años del empleo de niños (y de mujeres, subterráneamente). Y en las grandes empresas, el sistema fabril con su nueva disciplina () todo contribuyó a la transparencia del proceso de explotación y a la cohesión social y cultural de los oprimidos. (Cap. 6, págs. 224-225.)

[5] Las clases están basadas en diferencias de poder legitimado asociado a ciertas posiciones políticas, i.e., en la estructura de roles sociales con respecto a sus ex-

pectativas de autoridad () Un individuo llega a ser miembro de una clase jugando un papel social relevante desde el punto de la autoridad () Pertenece a una clase porque ocupa una posición en una organización social; i.e., la pertenencia de clase deriva de la existencia pertinente de un rol social. (Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, 1959.) Thompson califica este libro como un estudio de las clases obsesivamente concentrado en la metodología, hasta el punto de excluir el examen de una sólo situación real de clase en un contexto histórico real.

[6] Cfr. *Costumbres en común*, Barcelona, Editorial Crítica, 1995 (edición inglesa original, 1991).

[7] Conforme a la formulación clásica de Karl Polanyi en su clásico *La Gran Transformación* (varias ediciones en castellano; edición original, 1944). Dicho sea de paso, es un tanto sorprendente que Thompson, ni en el presente libro ni después, llegara a interesarse por una obra tan afín no sólo metodológicamente a la suya como la de Polanyi.

[8] Quien tal vez pueda considerarse el más eminente continuador de la línea investigadora historiográfica inaugurada por Thompson, el profesor Peter Linebaugh, ha publicado recientemente una interesante historia de los sucesivos avatares hasta nuestros días de la famosa *Magna Carta* concedida por el Rey Juan Sin Tierra a comienzos del siglo XIV, origen del *habeas corpus* y de buena parte de las tradiciones iusconstitucionalistas garantistas de la libertad inglesa mostrando la vinculación de esa concesión con las luchas de los comunarios ingleses por la conservación sus bienes comunales y la concesión paralela de una Carta de los bosques comunales. Cfr. *The Magna Carta Manifesto*, Berkeley, L.A., Londres, Univ. California Press, 2010.

[9] Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Nueva York, Autonomedia, 2004, págs. 21-22. (Hay traducción castellana en la Editorial Traficantes de sueños, Madrid.)

[10] La historiadora francesa Florence Gauthier, coeditora de la nueva edición crítica de las obras de Robespierre, observó que en ediciones anteriores bajo responsabilidad de historiadores del Partido Comunista Francés algunos pasos directa e inocultablemente anticapitalistas de Robespierre habían sido u ocultados o supri-

midos. Particularmente, la contraposición robespierrreana entre la economía política tiránica (de impronta mercantilzadora y acaparadora; capitalista) y lo que Robespierre defendía programáticamente bajo el nombre de economía política popular. Cuando la profesora Gauthier comunicó personalmente (a finales de los 80) este hallazgo a Thompson, quien no conocía con detalle la historia de la Revolución Francesa, nuestro autor se mostró muy impresionado por la semejanza con su propio concepto de economía moral popular. (Comunicación personal de Florence Gauthier al autor de estas líneas.)

[11] Cfr. Antoni Domènech, Democracia burguesa : nota sobre la génesis del oxímoron y lanecedad del regalo, en Viento Sur, N° , 100, enero 2009, págs. 95-100.

[12] Un horror muy influyente al respecto es el libro del filósofo marxista canadiense C.B. Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke (varias ediciones castellanas, la última en la editorial madrileña Trotta, 2005; el original es de 1962.)

[13] Los historiadores de la economía y de la tecnología suelen coincidir en que la II Revolución industrial ha sido la más decisiva en su impacto en la vida social y económica. (En muy pocos años se inventaron y desarrollaron un conjunto de tecnologías que aún marcan decisivamente el grueso de nuestras vidas: electricidad, motor de combustión interna, agua corriente, sanitarios domésticos, industria química y de fertilizantes y colorantes, petróleo, comunicaciones, entretenimiento). Contra el papanatismo imperante, los historiadores económicos competentes suelen dar, en cambio, un valor bastante reducido al impacto económico de la llamada tercera revolución tecnológica de la información, que arrancó en los 60 del siglo XX (computadores, web, telefonía móvil). Para un buen resumen, cfr. Robert J. Gordon, Is U.S. Economic Growth Over? Faltering Innovation Confronts the Six Headwinds, National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass, Working Paper 18315 (agosto 2012).

08/10/2012



La humanidad es una sola, no un cúmulo de culturas cerradas.

Entrevista en La Habana

Antoni Domènech

La lucidez incisiva del filósofo Antoni Domènech, así como su humor punzante y espejuelillos redondos, hacen recordar, por un momento, a Pío Baroja. Pero Baroja era vasco y anarquista, mientras Domenech es marxista y catalán. De hecho, se considera un socialista sin partido y su principal clásico político es Karl Marx. De joven militó en la resistencia antifranquista, estudió Filosofía y derecho en la Universidad de Barcelona, es autor de numerosos libros sobre ciencias sociales y políticas, así como editor general de la revista de política internacional Sin Permiso. Domenech se considera socialista y partidario de la democracia a todos los niveles: ¿qué es el socialismo sino democracia económica?, se pregunta. Tal vez por eso fue invitado a venir a La Habana para participar en un debate sobre la libertad convocado por Alfredo Guevara como actividad colateral del 34 Festival In-

ternacional del Nuevo Cine Latinoamericano. Allí lo entrevistamos Abel Sánchez y Jesús Adonis Martínez, para La Jiribilla:

Al hablar del devenir del socialismo originario de finales del siglo XIX y principios del XX, se plantean dos tendencias: una que derivó en la socialdemocracia, con un carácter más reformista, y por el otro, un socialismo revolucionario con una actitud más drástica en lo concerniente al cambio social y que luego se coaguló en lo que hoy se conoce como el "socialismo real". ¿Dónde se ubica Ud., en el actual contexto europeo, teniendo en cuenta estos dos caminos que tomó el socialismo? Y más: ¿Desde dónde mira Ud. el mundo?

Empecemos diciendo que Lenin fue socialdemócrata la mayor parte de su vida y Rosa Luxemburgo lo fue hasta su muerte. Lenin, por motivos interesantes y justificados hasta cierto punto, consideró que no valía la pena seguir llamándose socialdemócrata luego de la gran traición probelicista de la socialdemocracia mayoritaria y ortodoxa en 1914-1918. Es interesante percatarse de que, antes de la Primera Guerra Mundial, nadie había concebido la idea de un socialismo estatista. La tradición marxista era profundamente antiestatista. Hubo algo que se llamó "socialismo de Estado" bajo la monarquía Guillermina. Los "socialistas de cátedra" alemanes tenían la idea de hacer una especie de socialismo estatista a partir de lo que Max Weber había considerado con razón "la burocracia más eficiente del mundo", o sea, mediante una especie de ejército de funcionarios probos y muy competentes, llegar a controlar administrativamente el grueso de los resortes de la vida económica capitalista. La socialdemocracia, particularmente Rosa Luxemburgo, siempre fue especialmente crítica con esta concepción; decía que sería peor que el capitalismo tradicional competitivo, porque significaría la explotación/opresión de los trabajadores por los burgueses y, además, su explotación/opresión por un Estado autoritario.

Todo el mundo pensaba que los socialistas estatistas alemanes estaban locos; nadie creía en el cambio de siglo que fuese posible una intervención burocrático-administrativa a gran escala en los resortes básicos de la asignación de los recursos económicos. La Primera Guerra Mundial fue muy aleccionadora, y las dos personas que sacaron más enseñanzas fueron Lenin y John Maynard Keynes. Este últi-

mo, era un miembro inteligente del ala izquierda del Partido Liberal británico y Lenin era un marxista socialdemócrata muy ortodoxo que pensaba en la abolición del Estado. Como buen marxista ortodoxo creía que el Estado era un horror y que la dictadura del proletariado sería algo transitorio, a imagen y semejanza de lo que fueron las dictaduras de impronta romana clásica: un dictador republicano que se hace con el control de la situación por unos meses en período de guerra civil y luego devuelve el poder al pueblo (al Senado), con la obligación de rendirle cuentas de lo hecho.

Sin embargo, en la Primera Guerra Mundial pasó algo formidable: una guerra que tenía que haber durado muy poco según los planes del Estado Mayor alemán que eran magníficos, técnicamente hablando se prolongó durante casi cuatro años porque el plan falló y, para colmo, terminó perdiéndola Alemania. A pesar de eso, todo el mundo quedó muy sorprendido de que ese país pudiera mantenerse en pie durante cuatro años en los dos frentes de guerra, con voluntad de combate y sin que se hundiese su economía. Durante el conflicto, se puso en práctica por primera vez la teoría de que era posible intervenir administrativa y burocráticamente en la economía a gran escala y sustituir los resortes del mercado en la asignación de recursos básicos. Era verdad, como dijo Weber, que tenían la mejor burocracia del mundo. Eso impresionó a todos, y muchos tomaron nota.

El primero fue Lenin, quien a partir de 1917, cuando ve que tiene alguna posibilidad de subir al poder, no lee otra cosa que a los economistas guillerminos. Keynes hizo lo mismo desde el otro lado del Canal. Ambos estudiaron con detenimiento el caso como uno de los grandes experimentos económicos de la historia, tal vez el mayor experimento económico realizado hasta esa fecha.

Pero después de casi un siglo de aquella Primera Guerra Mundial, las ideas de los dos Keynes y Lenin-- no parecen estar vigentes en el mundo de hoy. Al menos, no como proyectos político-económicos vivos. ¿Qué ha pasado?

Bueno, yo no estaría tan seguro de eso. Cuando Lenin toma el poder, no lo hace pensando que los bolcheviques se van a perpetuar mucho tiempo. Nadie imaginaba en 1917 que los bolcheviques se iban a consolidar en el poder y comenzarían

a "construir" (¡horrrisona palabra!: Marx y Engels hablaban más propiamente de "realizar") el "socialismo en un solo país". El cálculo de Lenin y Trotsky los dos grandes dirigentes bolcheviques; Stalin era un oscuro burócrata de provincia con cierto talento para la intriga, cuando negocian la paz por separado en Brest-Litovsk con los alemanes, era que, inmediatamente después del fin de la guerra, comenzarían revoluciones en cadena en Alemania e Italia, los laboristas tomarían el poder en Gran Bretaña, algo extraordinario ocurriría con la tercera república francesa. Ellos creían haber abierto el paso para la transición y la realización del socialismo en todos los grandes países industriales.

Pero ese cálculo falló. En Italia, lejos de tomar el poder el movimiento obrero, éste fue golpeado por el fascismo y Mussolini accedió al poder en 1922. En Alemania no hubo revolución, sino la República de Weimar, con los dos partidos socialdemócratas, el de derecha y el de izquierda, en el poder, pero sin voluntad o sin talento para hacer cambios revolucionarios radicales. En Austria pasó algo parecido. En Hungría hubo contrarrevolución. Cuando muere Lenin (1924), el capitalismo se ha estabilizado.

Por otra parte, aquella idea de Stalin de que se puede "construir el socialismo en un solo país" atrasadísimo industrialmente no es marxista ni leninista. Lo que Stalin puso por obra (a partir de 1928) fue un despotismo expropiador de las masas para industrializar el país y convertir a la URSS en una gran potencia capaz de resistir el bloqueo occidental. Este es el origen del "socialismo real", el cual no tiene nada que ver con el marxismo originario, ni siquiera con Lenin.

Bien; ¿qué queda del "giro estatista" de Lenin y de Keynes? Una cosa que deben tener presente todos los jóvenes anticapitalistas es que no hay que creerse las fábulas neoliberales que tienden a separar, como realidades disjuntas, "Estado" y "mercado". Los mercados hay que hablar necesariamente en plural son realidades muy complejas, y desde luego, no hay mercados sin Estado. Todos los mercados son creaciones políticas del Estado, y muy particularmente en el capitalismo. Todos los mercados están regulados por leyes y las leyes dimanar de la soberanía política; no hay mercados no regulados políticamente.

Podemos, además, determinar la cantidad de economía pública que hay en un país. En los tiempos de Lenin y Keynes, la porción de economía pública en relación al PIB en casi todos los países de Europa no llegaba al 15 por ciento. En la Francia capitalista de hoy rondará el 60 por ciento; en los EE.UU., el 40 por ciento; en España, el 45 por ciento. Por razones poderosas que escapan a nuestra conversación actual, el capitalismo ya no puede funcionar como lo hacía en 1914, sin un Estado capaz de intervenir administrativamente a gran escala. Lo contrario son ilusiones "neoliberales", sin la menor tangencia con la realidad.

Todos usamos el término "neoliberalismo", que ha hecho bastante fortuna, pero lo cierto es que se trata de un término más bien confundente. Porque da a entender que el Estado se ha retirado de la economía, y en realidad no ha hecho eso; basta con mirar las cifras para darse cuenta. ¿Cómo funciona, de verdad, una economía capitalista? No como dicen los neoliberales o los seudomarxistas que se tragaron estos cuentos. Una economía capitalista es dirigida siempre por la demanda efectiva, no por la oferta; y para que una economía capitalista actual funcione, tiene que haber un estímulo público de esa demanda efectiva agregada.

En el capitalismo socialmente reformado posterior a la II Guerra Mundial, parte de ese estímulo procedía de una constitución social, políticamente blindada, que permitía y aun estimulaba la negociación colectiva sindicatos obreros/patronal y que resultó en el crecimiento paralelo de la productividad y de los salarios reales. En eso anduvo la socialdemocracia reformada en sentido procapitalista tras la II Guerra Mundial. Y funcionó bien por un tiempo; nunca el capitalismo fue tan estable como entre 1945 y 1980. Pero colapsó en la segunda mitad de los 70. La crisis del petróleo, el auge espectacular de los movimientos populares, de los sindicatos, de las luchas de los trabajadores, del movimiento popular vecinal, del anticolonialismo, del antimperialismo... A fines de los 60, los capitalistas llegaron a temer por la supervivencia del capitalismo, si así puede decirse; fueron grandes momentos. Pero empezaron a reaccionar. El golpe en Chile fue un aviso clave. Tenían que cambiar la situación. La situación económica de fondo, además, se complicó y quedó radicalmente alterada por el hecho de que las potencias vencidas en la II Guerra Mundial, Alemania y Japón, empezaron a convertirse en grandes potencias ex-

portadoras, lo que trajo consigo una reducción de las tasas de beneficios de las empresas norteamericanas. Robert Brenner escribió un gran libro sobre este asunto.

Entonces, a modo de reacción, si así puede decirse, y tras distintos tanteos, vino la innovación para mí crucial del "neoliberalismo": desacoplar la demanda efectiva agregada de los salarios reales. ¿Cómo? Financiando la demanda efectiva y el consumo popular a partir de un fraude financiero piramidal a gran escala que permitió el crédito barato. O sea, financiar la economía para que, sin aumentar los salarios reales, los trabajadores puedan comprarse coches, casas, etc. El desplome a la mitad de la tasa de afiliación sindical registrado en los países de la OCDE en las tres últimas décadas tiene que ver con eso. Algunos compañeros italianos, más propensos a la hipérbole que nosotros, han hablado de un "cambio antropológico" de la clase obrera, en el sentido de que debilitó extraordinariamente la consciencia colectiva de clase.

Hubo, en Europa y en EEUU políticas de intervención estatal que podríamos llamar de inflación de activos: cuando (casi) todo el mundo puede comprarse una casa con créditos inopinadamente baratos, los precios inmobiliarios suben; una vez que esto ocurre, la capacidad de crédito de cada cual aumenta, poniendo la propia casa revalorizada como colateral del nuevo crédito, etc. . El truco básico del neoliberalismo, en Europa y América del Norte, ha sido sustituir el incremento del salario real por el crédito barato; la inflación de activos inmobiliarios y financieros ha sido el medio. Como dicho, esa política contribuyó a la idiotización (en el sentido clásico de encapsulamiento particularista en lo propio) de la población trabajadora, la hizo más individualista, desbarató a las organizaciones obreras reformistas tradicionales al arrebatárles el propósito central (la lucha por la subida de los salarios reales): hay que recordar que los sindicatos obreros, por reformistas y moderados y "traidores" que sean, son en general instituciones hostiles al espíritu del capitalismo.

¿Financiar la demanda efectiva a partir de un fraude financiero piramidal a gran escala?

También se conoce a veces como un esquema Ponzi, por el caso real de un inmigrante italiano en EE.UU. que hizo fortuna gracias a este procedimiento: vivía

en un barrio de trabajadores inmigrantes italianos, y les dijo a sus vecinos sobre poco más o menos, esto: dispongo de una caja fuerte, y si me depositaban el dinero en mi caja, les pagaré un interés mensual extraordinario, muy superior al que puede ofrecerles cualquier banco normal. Así que un montón de gente, fiándose del señor Ponzi, fue dejándole su dinero. Y se convirtió en millonario, porque todo el mundo dejaba el dinero en su caja fuerte y él simplemente pagaba los intereses de los primeros depositantes con el dinero que le iba entrando de los nuevos. Pero esto es una estafa, y siempre termina mal. En el momento en que alguien no se fía o se acaba la base de expansión natural de la base de la pirámide, todo colapsa y todo el mundo encuentra que ha perdido su dinero. Sin embargo, mientras duró, todos los vecinos del señor Ponzi se creyeron ricos, y él mismo era celebrado como un promotor de la inopinada prosperidad de la vecindad. Maddoff repitió ese mismo esquema a lo grande en Wall Street hace poco, como todo el mundo sabe. Pero en un sentido más que metafórico se puede decir que ese tipo ha sido el esquema de financiación de la economía mundial bajo el "neoliberalismo". Muchos se creyeron ricos a base de una creación de dinero ficticio por parte de las entidades bancarias mal reguladas, y cuando todo colapsó en el 2008, fue la muerte del "neoliberalismo": lo que queda es sólo un zombi, aunque peligrosísimo.

En un sentido global o planetario, la época "neoliberal" consistió en el paso de EE.UU. de una potencia económica excedentaria, que reciclaba su excedente merced a dos países (militarmente vencidos) pivotes en el Heartland euroasiático Alemania, en Europa, y Japón, en Asia, a una potencia deficitaria, consumidora en última instancia de los productos de las grandes potencias exportadoras del mundo, Alemania, Japón, los tigres asiáticos y luego China. Países que con su excedente financiaban a Wall Street y, a su vez, permitían la financiación del consumo norteamericano sobre la base de un endeudamiento gigantesco de las familias y las empresas estadounidenses y europeo-occidentales. Cuando esto colapsó, todo lo demás lo hizo. No creáis a los que os digan: China es el futuro. Tonterías. La China actual forma parte de este invento, y lo va a pasar bastante mal. Quisieron convertirse, y hasta cierto punto lo consiguieron, en la fábrica del mundo. Pero sus principales clientes eran Europa y EE.UU., y los dos se han quedado sin demanda efectiva.

En su artículo "Adam Smith y Karl Marx dialogan sobre el desplome del actual capitalismo financiero" Ud. asegura que el fracaso, tanto del "socialismo real" como del neoliberalismo, se debe a que ambas tendencias constituyeron sendas traiciones al pensamiento original de Marx, por un lado, y de Adam Smith, por el otro. ¿Cómo debería ser el nuevo proyecto de socialismo?

El Estado está aquí para quedarse. Mi clásico moral y político más importante es Marx, junto con Engels por quien siento una gran simpatía; pero es evidente que una economía como la actual no puede hacerse sin un papel muy importante del sector público. Pero si queremos ser fieles al espíritu ético-moral del republicanismismo democrático clásico y del socialismo marxista clásico que se deriva de él, nuestra tarea es civilizar al Estado, democratizarlo en serio. El Estado es un monstruo burocrático a medio civilizar, porque las repúblicas democráticas que trajo a Europa el movimiento obrero después del final de la I Guerra Mundial fueron truncadas por el fascismo, por un lado, y el estalinismo, por el otro.

Por otra parte, los estados de bienestar general que se crearon después de la II Guerra Mundial resultan hoy en muchos sentidos bien simpáticos, pero las constituciones políticas que los alumbraron son menos democráticas que las constituciones de entreguerras. Por ejemplo, la Ley Fundamental de la República Federal Alemana es menos democrática que la constitución de la República de Weimar; la de la actual monarquía parlamentaria española, mucho menos democrática que la de la II República. Lo que sucedió es que la dirección principal del proceso constituyente de esas primeras repúblicas de entreguerras la tuvo el movimiento obrero, una socialdemocracia que todavía era anticapitalista, que daba mucha importancia al parlamento, al poder legislativo. Mientras que las constituciones de posguerra, cualesquiera que fueran sus otras virtudes, limitaron la capacidad de los parlamentos para hacer reformas económicas a fondo (así como para desplegar políticas exteriores independientes).

El "neoliberalismo" es también un intento por destruir las conquistas democráticas del movimiento obrero del siglo XX y su obra civilizadora del Estado, del poder público institucionalizado. Un intento desbaratar la soberanía nacional de los pueblos, de echar por tierra las leyes más democráticas, señaladamente el derecho

laboral democrático, núcleo articulante de la constitución social y económica. En EE.UU. y Europa estamos viendo intentos no demasiado disimulados de subversión plutocrática y tecnocrática de las repúblicas. La Corte Suprema de los EE.UU. ha autorizado la donación ilimitada de dinero a las campañas políticas, lo que escandalizó hasta a Obama: ya casi lo único que falta es legalizar un mercado de compraventa abierta de votos.

El capitalismo "neoliberal" en estos momentos es un zombi , y no se ve que los capitalistas y sus agentes fiduciarios más autoconscientes dispongan ni remotamente de un plan B (a diferencia de lo que ocurrió en la crisis de los 70). Puede que acaben forjándolo, pero no se ven indicios, y lo cierto es que una nueva oleada de restaurada prosperidad capitalista planetaria sería seguramente, en las actuales condiciones sociales y ecológicas del mundo, una catástrofe terrible. Y una posible explicación de la falta de un plan B es quizá que el neoliberalismo no sólo ha corrompido en sentido idiotizador la consciencia de amplios estratos de la población trabajadora, sino también la de las elites dominantes. Porque tradicionalmente hubo unas elites políticas capitalistas con distancia suficiente respecto al mundo de los negocios: verdaderos agentes fiduciarios con altura de miras y visión general. Obseven, en cambio, a las elites políticas generadas por el neoliberalismo y sus características puertas giratorias entre el mundo de los grandes negocios (frecuentemente fraudulentos) y el mundo de la gran política: tipos como Felipe González, Aznar, Schröder, Joschka Fischer, Rodrigo Rato, Strauss-Kahn, Geithner (o cualquier secretario del Tesoro estadounidense de las últimas décadas: todos, todos, hombres de Goldman Sachs, como Draghi, como Trichet). Son gentes no ya moralmente corrompidas; es peor, son gentes de visión corrompida, miopes, idiotas ópticos incapaces de ver más allá de la luz glauca proyectada por la oportunidad inmediata del negocio (fraudulento). Y esto es un drama trágico.

Ud. se enfoca en la cuestión económica, hace la crítica del capitalismo, que es la formación económica-social de lo que se ha dado en llamar la "modernidad". Ahora, desde el punto de vista cultural, ¿cuál sería el enfoque crítico a asumir con respecto a la racionalidad moderna y a esta última fase que muchos denominan postmodernidad?

Es que no estoy de acuerdo con esta formulación, aunque sé que está más o menos de moda. Existe algo que llamamos época moderna, que si queremos caracterizar de una forma que tenga un poco de contenido, más allá de la referencia cronológica, ha de verse como la lucha a muerte entre una cultura económica, social, política y espiritual procapitalista y una cultura económica, social, política y espiritual anticapitalista. Y esta es una lucha que viene de muy lejos, de mucho antes de lo que llamamos "modernidad" en sentido cronológico.

Algunos dicen que, precisamente, esa dinámica convirtió definitivamente al globo entero en un solo mundo, pues antes de la era moderna existían culturas o epistemes más o menos independientes.

Esas son exageraciones o simplificaciones sobre todo de filósofos especulativos, no de historiadores con conocimiento de causa. Responde, en buena medida, a un sesgo que introdujo el pensamiento colonialista británico (y alemán) del siglo XIX: la idea de que Europa es algo único y puro, mientras que el resto son tribus o culturas más o menos cerradas. Esto nunca ha sido así. No existe eso que llaman "pensamiento occidental": son tonterías de filosofoastros que se ganan la vida diciéndolas porque suenan bien.

Yo empecé en parte como helenista y estudioso del mediterráneo antiguo. La mitad del vocabulario del griego clásico o bien tiene raíces semíticas o bien negroafricanas egipcias. Hasta comienzos del siglo XIX, todo el mundo sabía que la principal deuda cultural de Grecia era con Egipto, y que Egipto era una cultura negroafricana. Eso pareció insoportable para los colonialistas británicos y alemanes del siglo XIX, quienes se inventaron el mito de una Grecia aria y pura, e ignoraron a Egipto y lo blanquearon. En el siglo XX, la gente llegó a creer que los egipcios eran blancos, cuando en realidad había sido una cultura negra. Lo que sucede es que a muchos les resultaba insoportable la idea de que pudiese haber una gran civilización fuera de Europa. Esa idea colonialista decimonónica, que culminó en el nazismo, la han tomado ahora los poscoloniales y los postmodernos, volviéndola al revés (como el guante derecho que, dándole la vuelta, puede vestir la mano izquierda). Nótese que los héroes últimos de muchos de ellos son Martin Heidegger y Carl Schmitt, que eran dos nazis. Para mí, que he vivido el fascismo europeo, es

muy triste encontrarme con gente que se dice de izquierda repitiendo ideas de origen nazi.

Lo peor de todo es que ocurre por ignorancia, porque nunca han existido culturas encerradas en sí mismas. No hay inconmensurabilidad entre las culturas, entre otras cosas, porque somos, biológica y cognitivamente, una especie enormemente homomórfica, y es muy fácil la comunicación entre todos los seres humanos. El multiculturalismo y el relativismo prescriptivo sociológico y antropológico (la falacia, esto es de inferir impropriamente que A y no-A valen lo mismo sólo porque hay gente que cree que A y otra gente que cree que no-A) son viejos cuentos de la derecha (tan viejos como Trasímaco) que han cautivado en las últimas décadas a una parte de la izquierda académica tras la derrota post-68, sobre todo en Francia y en los EEUU.

Yo soy español y he conocido el fascismo europeo; sé lo que ha significado la cultura expresamente relativista de la extrema derecha europea en los años 20 y 30. ¿En qué países ha hecho sobre todo mella la ingenua idea de que el guante derecho del revés vale también perfectamente para la mano izquierda? No en países que han conocido en propia carne el fascismo y la cultura irracionalista de extrema derecha, antirrepublicana, antidemocrática y anti-ilustrada; sino en naciones inocentes que nunca conocieron el fascismo en esa forma espiritualmente virulenta, como Francia y los EE.UU.

Pero estará de acuerdo en que existe el eurocentrismo, en que ese concepto no es un capricho.

El eurocentrismo, en efecto, existe. Y nada es más eurocéntrico que los estudios supuestamente antieurocéntricos del postcolonialismo, el multiculturalismo, etc.; porque son hijos directos de la gran fabricación colonialista eurocéntrica decimonónica que abrió el camino intelectual, en el siglo XX, al eurocentrismo genocida nazi. Una vez más, ¿cuáles son sus autores más frecuentemente citados? Heidegger y, en menor medida, Carl Schmitt, quienes fueron nazis de carné.

¿Cuál es su presupuesto? Pues la idea, fabricada en el siglo XIX y totalmente desconocida por la Ilustración del XVIII, de que existe algo así como una Europa pura, un pensamiento occidental puro, una Grecia fundadora del mismo, una Gre-

cia inventada que hablaba supuestamente una lengua puramente indoeuropea (indogermánica, decían los alemanes). Falsedades. Los propios griegos clásicos dejaron dicho lo contrario, una y mil veces. Y ningún ilustrado dieciochesco creyó esto; basta leer a Voltaire para saber que concebía Europa como fruto de un mestizaje. Pensemos en España, allí convivieron, muchas veces pacíficamente, germanos, árabes, bereberes, hebreos, castellanos viejos : mil "etnias" (como se dice ahora) cruzadas. Y, como España, cualquier otro país.

No hay ni ha habido nunca una Europa pura, ni un "pensamiento occidental". El símbolo del cero lo inventaron los árabes, y el concepto lo trajeron de la India, y esa es la base de las matemáticas que aceptamos ahora. Los mayas, ahora tan de moda por las supuestas profecías asociadas al fin de su calendario, fueron grandes matemáticos que, a diferencia de los romanos y de los árabes, adoptaron un sistema numeral vigesimal, y descubrieron independientemente el cero. No es verdad que exista algo así como una ciencia que haya nacido en Europa. Es todo un gran mestizaje desde hace miles de años.

Sin embargo, los estudios producidos desde América Latina el modo en que deconstruyen la realidad juegan necesariamente con la condicionante de una imposición cosmovisiva de matriz exógena. ¿Hasta qué punto la instrumentalización "universal" de un concepto como la libertad, por ejemplo, está condicionada por nociones europeas?

Si lo pensamos bien y vemos la historia como realmente fue, sin la oscuridad del devoto ni la premeditación del ideólogo, comprenderemos que, en realidad, es al revés. ¿Cuándo nace la idea moderna de libertad en sus tres dimensiones: individual, popular como república libre, como derecho colectivo y de la humanidad en su conjunto? Nace (o renace) modernamente como reacción a lo que Bartolomé de las Casas llamó conquista y destrucción de las Indias. Nace en la España del primer tercio del siglo XVI como una reacción indignada de las personas decentes a algo que comprendían como una atrocidad. El punto culminante es la controversia de Valladolid de mediados del mismo siglo, y de ahí nace tanto.... Las ideas modernas de libertad, es cierto, se inspiran en elementos del derecho romano, natural y civil, así como en una larga elaboración popular de ideas iusnaturalistas, ligadas en Europa occidental a la lucha contra la servidumbre, que arranca en el siglo

XII. Pero el gran arranque moral y político del que nace la izquierda moderna europea es la reacción de indignación contra al genocidio americano.

El partido de la izquierda española del siglo XVI, si lo queremos llamar así para entendernos, es totalmente derrotado, tras la efímera victoria de las Nuevas Leyes de Indias. Es la tragedia de España, y la vuestra también, huelga decirlo. Muchos derrotados marcharon al exilio inveterado destino de los españoles decentes, y adonde quiera que fueron los exilados españoles y estallaron revoluciones y revueltas, no dejaron de hacer sentir su influencia. Por ejemplo, en Holanda o Inglaterra, así como en Francia. Así que, la izquierda moderna europea es hija de América, no al revés. Es hija, en un sentido muy preciso, de la lucha de liberación de los pueblos americanos, de la reacción de indignación moral y política frente al atropello y avasallamiento de los pueblos americanos. Cuando la burguesía colonialista girondina insultaba a Robespierre y al Abad Gregoire como "Lascasistas", sabían de lo que hablaban

Ud. hace la crítica de los estudios postcoloniales, que en gran medida se producen desde centros europeos o norteamericanos. Pero, ¿qué cree de las defensas que hacen de las especificidades culturales intelectuales y proyectos políticos que están posicionados en lo que se ha llamado la "periferia", como los países latinoamericanos?

Repito: no existe ni ha existido nunca algo llamado modernidad eurocéntrica capitalista. Existe algo que llamamos la Modernidad, que es una lucha feroz de clases, social, económica y política, así como ideológico-espiritual, desde el siglo XIII hasta hoy, en Europa occidental, y específicamente a escala planetaria desde el siglo XVI. Esa lucha tuvo básicamente dos bandos y sigue teniéndolos: están Bartolomé de las Casas, por un lado, y Sepúlveda, por el otro; Locke y su enemigo Hobbes; Kant, Robespierre, Marx y Rosa Luxemburgo frente a sus enemigos de derecha partidarios del colonialismo y de la dominación de clase

Ahora bien, una vez que América ha sido anexada y "destruida", se dieron dos tipos de colonialismo muy distintos. Uno es un colonialismo típicamente capitalista, el inglés, que hizo un primer experimento en Irlanda, y consiste en el exterminio directo de la población indígena y la traslación de colonos a ese sitio. Por su

parte, el modelo colonialista español es totalmente distinto, no se trata de un colonialismo de tipo capitalista (si "capitalismo" y "capitalista" han de tener un sentido preciso), sino de otro estilo, caracterizado además por un marcado mestizaje. Luego, América del Norte se convierte en una provincia más de Europa. Pero en la América portuguesa y española no es así, y se puede ver que los mismos debates que se producen entre izquierda y derecha en Europa, se reproducen allí junto con un intento de los herederos de los encomenderos españoles de exclusión política de lo que Mariátegui llamaba la población amerindia.

Hubo grandes rebeliones e insurrecciones indígenas que pasaron completamente desapercibidas a los investigadores europeos, la más importante de todas fue la gran insurrección aymará en el Virreinato del Perú, que abarcó a millones de personas y estuvo a punto de acabar con el imperio español en 1781. Si uno lee el mejor libro que se ha escrito sobre eso, escrito por el investigador norteamericano James Sinclair, quien pasó cerca de 20 años en Bolivia investigando en archivos esta insurrección, llama la atención que los indígenas fueron capaces de entender las categorías del derecho romano de los colonialistas españoles, asimilarlas y jugar políticamente con ellas. Además de la insurrección armada, saben pleitear legalmente. Lo que quiero señalar es algo bastante sencillo: no hay culturas cerradas, ese fue un invento de los colonialistas victorianos del XIX. En el fondo, los postcolonialistas son los herederos del peor colonialismo de los victorianos. No existen culturas cerradas, entre otras razones, porque los humanos estamos cognitivamente programados para entendernos muy fácilmente, como tantas veces ha repetido el más grande de los intelectuales públicos pro-ilustrados de nuestro tiempo, el científico y humanista Noam Chomsky..

En estos momentos, se dice que las múltiples etiquetas identitarias pueden coincidir en un mismo individuo: una identidad de género, otra cultural, otra de clase. Algunos hablan de hibridez. En ese escenario, algunos estudiosos coinciden en que para oponerse a una dominación que es sistémica, habría que hacer una especie de "traducción" de todas esas identidades. ¿Cuál es su criterio al respecto?

En una época contrarrevolucionaria brutal que empezó con la ruptura de Bretton-Woods por Nixon en 1971 y con el derrocamiento de Allende en 1973 por po-

ner dos hitos emblemáticos, resulta cuando menos sorprendente que, de pronto, tantos intelectuales supuestamente de izquierda se empezaran a interesar por el eurocentrismo, por el micropoder, la psicología interpersonal, la identidad, etc., etc., y dejaran simultáneamente de interesarse por los mercados financieros, los mercados de trabajo, los salarios reales, la demanda efectiva, la tasa de filiación sindical, la calidad de la democracia, la financiación de las campañas electorales, el acelerado cambio climático, el agotamiento de los combustibles fósiles, por cómo viven los ricos, por las estructuras de poder dentro de las grandes empresas transnacionales, por la industria armamentística, por el crecimiento del narcotráfico. En todos esos apartados se han registrado grandes cambios que explican mucho de lo que ha pasado en el mundo políticamente en los últimos 30 años. Sin embargo, estos caballeros se lo pasan muy bien y cobran sueldos en universidades norteamericanas por "deconstruir" al colega, por hablar de la identidad, de si alguien es un poco homosexual y un poco heterosexual, un poco árabe y un poco judío, ese tipo de asuntos. Eso no está del todo mal, pero me niego a decir que es política, la política es lo de siempre desde Aristóteles y la gran Aspasia: lucha de clases, organización de la consciencia colectiva, democracia, economía, distribución del producto social, economía política crítica. Y contra todo eso, en la vida académica de los EE.UU., Europa occidental y América Latina, ha habido en las tres últimas décadas un ataque oscurantista tan pertinaz como brutal, un ataque frente al cual estos señores, lejos de protestar, han colaborado por la vía de allanarse cambiando de tema...

Cuando yo me dedicaba más profesionalmente a la filosofía, dediqué un buen tiempo de estudio al problema de la identidad personal, que es un asunto filosófico-teórico muy complicado. Hume, por ejemplo, fue un gran filósofo de la identidad personal, y planteó el problema con un nivel de sofisticación no tan fácil de entender hoy, salvo por filósofos profesionalmente entrenados, porque es una cuestión metafísica muy compleja: ¿en qué sentido puedo decir que soy la misma persona de hace 30 años? Locke había dado un conjunto de criterios para poder responder afirmativamente a eso. Hume destruyó filosóficamente con gran inteligencia e ingenio conceptual esos criterios, y negó que pudiera afirmarse la identidad personal sobre bases de continuidad de tipo lockeano. Muy bien, es una gran discusión

filosófica. Filosófico-teórica, para ser precisos. Pero la filosofía política es otra cosa. Hume tiene una historia de Inglaterra y una filosofía política y económica fabulosas, y en todas esas obras suyas de filosofía práctica no mezcla las cosas bobas y confundentemente, y no pierde una sola palabra sobre el problema de la "identidad"...

¿Cuán útil ha sido o es, ahora mismo, un debate sobre la libertad dentro del marco del 34 Festival Internacional de Cine de La Habana?

Me pareció muy bien. Tomé notas de todas las intervenciones y, en especial, de la de Alfredo Guevara, que para mí es alguien entrañable y a quien tengo mucho respeto por su biografía de revolucionario. Me gustó mucho oírle expresar la idea de que no quiere morir sin ver cómo Cuba se convierte en un laboratorio para experimentar políticas de izquierda alternativas en libertad y democracia, en un sentido serio y no falsario o puramente propagandístico. El mundo y Cuba lo necesitan. Acabo de salir de una charla con historiadores económicos y sociales en la que se ha hablado también del futuro económico de Cuba. En el debate ahora vivo entre "cuentapropistas" y "cooperativistas", como formas alternativas de desestatizar buena parte de la economía cubana, por ejemplo, yo soy claramente partidario de la vía de las cooperativas democráticas de trabajadores. Me resulta evidente también que hay que introducir mecanismos de mercado. Pero una vez más, hay que saber que hay muchos tipos de mercados, y muchas constituciones políticas distintas de los diferentes tipos de mercados. Hay que saber qué mercados son muy peligrosos y deben ser regulados democráticamente de forma severa y estricta (el del trabajo, el del dinero y el inmobiliario, sobre todo), y qué mercados, en cambio, tienen menor transcendencia política. Mercado no se opone a plan administrativo público. No hay mercados no regulados y no-planificados, ni siquiera en el capitalismo supuestamente más puro (salvo en los malos libros de texto y en los panfletos ideológicos). El problema es, pues, también, cuáles son los mejores planes para la regulación de los distintos mercados, y a favor de quién se regulan políticamente. Y es también cómo construir una administración pública eficaz, una administración que funcione de verdad, y que no sea una cadena de irresponsabilidades en la que los que más mandan supuestamente son los más impotentes a la hora de lograr poner por obra lo decidido. El capitalismo ha consistido históricamente en

un uso particularmente perverso (y cíclicamente catastrófico) de los mercados (particularmente de los tres antes mencionados), y hay que saberlo para enfrentarse a su cultura económica con decisión y con precisión, sin cometer los errores del socialismo real y de la socialdemocracia tradicional. El siglo XX no ha pasado en vano, el fracaso espantoso del socialismo real y la tragicómica capitulación de la vieja socialdemocracia ante el neoliberalismo nos han enseñado algunas cosas.

07/01/2013



Para los trabajadores,
esta crisis se desarrolla
como una tragedia
griega, pero el
espectáculo ofrecido
por las elites es un
esperpento
valleinclanesco.

Entrevista en Buenos
Aires

Antoni Domènech

La periodista argentina Inés Hayes entrevistó a Antoni Domènech para la Revista Ñ, suplemento cultural del diario bonaerense Clarín.

Familias enteras viviendo en la calle, masas de jóvenes desocupados haciendo colas interminables en las oficinas de empleos, bancos y empresas en quiebra y jubilados y niños sin acceso a la salud. No es una tragedia griega. Es europea. Es la realidad que, desde hace unos años, viven a diario ciudadanos de varios países de ese continente que ven derrumbarse ante sus narices los últimos vestigios de los Estados de Bienestar. Antoni Domènech estuvo en Buenos Aires, dio una conferencia sobre la crisis europea y mundial y sus respuestas tanto política como sindical en la Central de Trabajadores de la Argentina (CTA), tema del que conversó con Ñ.

- En sus diferentes conferencias usted ha dicho que esta crisis económica mundial es una de las más graves de toda la historia del capitalismo. ¿Qué características tiene y en qué se diferencia de las anteriores?

Sí, se puede comparar a la crisis de 1871, que duró hasta 1893, y a la crisis que empezó en 1929 y no terminó, propiamente, más que con la II Guerra Mundial. El hundimiento registrado en otoño de 2008 puso fin a una época que arrancó a mediados de los años `70 del siglo pasado y que ha recibido distintos nombres de mayor o menor efectismo publicitario.

- Globalización, neoliberalismo

La llamada globalización no fue un fenómeno tan radicalmente nuevo como sus apologetas sostuvieron en sus momentos de gloria: en realidad, lo que se hizo a partir de la ruptura unilateral de los acuerdos de Bretton Woods por Nixon en 1971 fue remundializar la economía por la vía de arruinar el gran logro inicial de la reforma del capitalismo emprendida en la postguerra: el control de los movimientos de capitales por parte de los gobiernos.

Todos usamos ahora el término neoliberalismo, pero se trata de un término equívoco porque da a entender que el Estado se ha retirado de la economía, y en realidad no ha hecho eso. ¿Cómo funciona, de verdad, una economía capitalista? No como dicen los neoliberales o parte de la izquierda académica que se traga es-

tos cuentos. Una economía capitalista es dirigida siempre por la demanda efectiva, no por la oferta; y para que una economía capitalista actual funcione, tiene que haber un estímulo público de esa demanda efectiva agregada.

En el capitalismo socialmente reformado posterior a la II Guerra Mundial, parte de ese estímulo procedía de una Constitución social, políticamente blindada, que permitía y aun estimulaba la negociación colectiva sindicatos obreros/patronal y que resultó en el crecimiento paralelo de la productividad y de los salarios reales. En eso anduvo la socialdemocracia reformada en sentido pro-capitalista de posguerra. Y funcionó bien por un tiempo: nunca el capitalismo fue tan estable como entre 1945 y 1980. Pero colapsó en la segunda mitad de los 70. La crisis del petróleo, el auge espectacular de los movimientos populares, de los sindicatos obreros, la radicalización de las luchas de los trabajadores (la huelga general de mayo de 1968 en Francia, el otoño caliente italiano y el Cordobazo de 1969 en Argentina), del movimiento popular vecinal, del anticolonialismo, del antiimperialismo. La situación económica de fondo, además, se complicó y alteró radicalmente por el hecho de que los países vencidos en la II Guerra Mundial, y sobre los que en buena medida había pivotado la restauración de un capitalismo reformado en la posguerra, Alemania y Japón, empezaron a convertirse en grandes potencias exportadoras, lo que trajo consigo una reducción de las tasas de beneficios de las empresas norteamericanas. A fines de los 60, muchos también los capitalistas pensaban en el final del orden capitalista.

- Y entonces vino la reacción

Entonces, a modo de reacción, si así puede decirse, y tras distintos tanteos, vino la innovación para mí crucial del neoliberalismo: desacoplar la demanda efectiva agregada de los salarios reales. ¿Cómo? Financiando la demanda efectiva y el consumo popular a partir de un colosal fraude financiero piramidal una especie de estafa como la celeberrimamente cometida hace poco por Bernard Madoff, pero a gran escala y consentida y aun activamente estimulada por los poderes públicos que facilitó el crédito barato e irresponsable. O sea, financiar el consumo para que, sin aumentar los salarios reales, los trabajadores puedan comprarse coches, casas, etc.: el famoso capitalismo popular.

El truco básico del neoliberalismo, en Europa y América del Norte, fue sustituir el incremento del salario real por el crédito barato; la inflación de activos inmobiliarios y financieros fue el medio. Esa política contribuyó a la idiotización (es decir, al encapsulamiento particularista en lo propio) de la población trabajadora, la hizo más individualista, desbarató a las organizaciones obreras reformistas tradicionales al arrebatárles el propósito central que es la lucha por la subida de los salarios reales. Muchos se creyeron ricos a base de una creación de dinero ficticio por parte de las entidades bancarias mal reguladas, y cuando la pirámide fraudulenta se desplomó en 2008, fue la muerte del neoliberalismo: lo que queda es sólo un zombi, aunque peligrosísimo.

- Eso en Estados Unidos y parte de Europa occidental, ¿Cuál es la situación a escala global?

Global o planetariamente, la época neoliberal consistió en el paso de Estados Unidos de una potencia económica superavitaria, que reciclaba su excedente merced a dos países militarmente vencidos, pivotes en el Heartland euroasiático, Alemania en Europa, y Japón, en Asia, a una potencia deficitaria, consumidora en última instancia de los productos de las grandes potencias exportadoras del mundo, Alemania, Japón, los tigres asiáticos y luego China. Países que con su excedente financiaban a Wall Street y, a su vez, permitían la financiación del consumo sobre la base de un endeudamiento gigantesco de las familias y las empresas estadounidenses y buena parte de las europeo-occidentales. Cuando eso se hundió, todo lo demás también lo hizo. No creáis a los que os digan: China es el futuro. ¿Qué futuro? La China actual forma parte de ese invento, y lo va a pasar bastante mal. Quisieron convertirse, y hasta cierto punto con un coste social y ecológico monstruoso lo consiguieron, en la fábrica del mundo. Pero sus principales clientes eran Europa y Estados Unidos, y los dos se han quedado sin demanda efectiva.

- ¿Y en América Latina?

Hablando en términos generales, la época neoliberal significó en América Latina una reprimarización de sus economías, una especie de vuelta a lo que los historiadores llaman la época de oro de las oligarquías de finales del XIX y comienzos del XX: el saqueo de su patrimonio natural, la puesta en almoneda de sus bienes

comunes y públicos, y la reinserción en unos mercados mundiales ferozmente oligopolizados como economías básicamente exportadoras de materias primas. Desgraciadamente, los actuales gobiernos sedicentemente antineoliberales de centro, de centroizquierda y aun de izquierda de la región, cualesquiera que sean sus méritos en otros apartados derechos humanos, redistribución en sentido más o menos igualitario, políticas públicas más o menos generosas en educación, sanidad, etc. no han supuesto, ni de lejos, un correctivo a esa social y ecológicamente catastrófica contrarreforma estructural de fondo operada manu militari, y nunca mejor dicho en los 70, 80 y 90 del siglo pasado.

- La época neoliberal también desarmó a la clase obrera, en los últimos 30 años se desplomaron las tasas de afiliación sindical. ¿Qué perspectivas abre la crisis actual y qué papel pueden tener los sindicatos y el movimiento obrero organizado, particularmente en Europa?

El sindicalismo europeo-occidental (y norteamericano) de posguerra consistió básicamente en renunciar a la idea tradicional del movimiento obrero socialista y anarquista de la democracia económica e industrial a cambio del reconocimiento oficial del papel de los sindicatos obreros en la negociación colectiva: ustedes se olvidan de la democracia en el puesto de trabajo, y a cambio, les reconocemos derechos civiles básicos en ese puesto de trabajo expresión, reunión, asociación- y capacidad jurídica para negociar aumentos del salario real en función de los aumentos de productividad. Ese fue el sentido del famoso Tratado de Detroit (1943) entre Henry Ford III y los dos grandes sindicatos norteamericanos, la AFL y la CIO. Ese modelo fue impuesto en Europa occidental por los norteamericanos luego de la II Guerra Mundial, y las Constituciones europeas de posguerra lo blindaron políticamente, como es harto notorio.

Los sindicatos obreros pasaron entonces a ser prácticamente agencias del Estado (del nuevo Estado democrático y social de derecho, o del Estado de bienestar, como dicen los anglosajones) y subvencionados con dinero público para realizar esta importante función en el capitalismo restaurado y reformado de la época de mantener a la par el ritmo de crecimiento de los salarios reales y de la productividad del trabajo. Si miramos eso desde un punto de vista económico, monta tanto como convertir a las organizaciones obreras en institutos públicamente financiados

capaces de ejercer un monopolio (o un oligopolio) sobre la oferta de la mercancía fuerza de trabajo. Observe la diferencia con el sindicalismo anterior a la II Guerra, cuyo núcleo queda bien recogido en lo que todavía hoy es el lema de la OIT: El trabajo no es una mercancía.

El capitalismo, como fuerza social dinámica, es económicamente desastroso, entre otras cosas, pero muy señaladamente, por tratar como mercancías cosas y bienes que no lo son técnicamente (como la fuerza de trabajo, la tierra o el dinero: nadie produce esos bienes para ser vendidos en mercados especializados). De modo que, el proceso de oligopolización de la oferta de fuerza de trabajo en que consistió el sindicalismo de posguerra tuvo su lado bueno: garantizó la escasez relativa de la oferta de trabajo, obstaculizó la social y económicamente funesta deriva capitalista espontánea hacia la ilimitada mercantilización de la fuerza de trabajo, lo que fue parte no despreciable en la indiscutible estabilización del capitalismo reformado de posguerra.

- ¿Y su lado malo?

Su lado malo políticamente es la aceptación intelectual de que la fuerza de trabajo puede ser efectivamente tratada como una mercancía, todo lo sui generis que se quiera, pero mercancía. Al capitalismo socialmente reformado de posguerra correspondieron una socialdemocracia y un sindicalismo reformados en sentido básicamente pro-capitalista: renunciaron a la democracia económica e industrial, rindieron toda aspiración a remodelar republicanamente de raíz la vida económica productiva que eso era el socialismo democrático clásico, y consiguientemente, capitularon, por así decirlo, ante una monarquía empresarial apenas mitigada constitucionalmente en sus aspectos más autocráticos. Cuando el capitalismo neoliberalmente contrarreformado logró romper el vínculo entre salario real y demanda efectiva agregada, fue el principio del fin de este tipo de sindicalismo, como lo prueba el desplome de las tasas de afiliación sindical registrado en las últimas décadas: si observas la evolución de las curvas de la productividad del trabajo y de los salarios reales, ves que crecen juntas hasta comienzos de los 70, y a partir de ahí, los salarios reales se estancan y la productividad sigue creciendo (aunque menos que en los años gloriosos del capitalismo reformado, a pesar de la hiperbólicamente exagerada revolución tecnológica de la información).

- ¿Qué futuro tiene el sindicalismo?

Ahora es común, en los medios el establishment, acusar a los sindicatos obreros de todos los males, y para empezar, de constituir un factor intolerable de rigidez en el mercado de trabajo. Ese ataque viene de la idea, comúnmente aceptada por la teoría académica dominante ¡una verdadera contrarrevolución científica es lo que se ha dado en este campo en las últimas décadas!, según la cual todos los mercados son iguales (el inmobiliario, lo mismo que el de hamburguesas, el crediticio o el de derivados financieros, lo mismo que el de camisetas, el del trabajo, lo mismo que el de zapatos), y además, abandonados a sí mismos, son eficientes y asignan óptimamente los recursos. Ambas ideas son empíricamente falsas, además de analíticamente incoherentes. Ahora, si aceptas que la fuerza de trabajo es propiamente una mercancía y que el mercado de trabajo es propiamente un mercado, entonces, cuando se pone de moda la necia idea de que todos los mercados se autorregulan y son eficientes, quedas, como dice el célebre tango, en falsa escuadra: resulta que, lejos de ser un defensor de los derechos de los trabajadores, te presentan como un antipático extractor de rentas inmerecidas e injustas a partir de tu posición como ineficiente suministrador en régimen de monopolio ¡y encima públicamente subvencionado! de esa mercancía que es la fuerza de trabajo

Un sindicalismo a la altura de los tiempos tiene que intentar recuperar la idea republicano-socialista originaria, tiene que volver a pelear por la democracia económica, así como por recobrar las formas radicales de autoorganización democrática que mejor se compadecen con eso. Sólo así logrará recuperar afiliados, penetrar en las enormes masas de trabajadores precarizados por la crisis y ofrecer una esperanza tangible y combatiente a los desposeídos y a los parados.

- Usted decía también que hoy parece no haber Plan B, ¿por qué la respuesta social no alcanza y por qué cree que las elites dominantes no saben qué hacer?

El neoliberalismo no sólo ha corrompido en sentido idiotizador la consciencia de amplios estratos de la población trabajadora, sino también la de los estratos socialmente dominantes. Hubo tradicionalmente unas elites políticas capitalistas con distancia suficiente respecto al mundo de los negocios: verdaderos agentes fiducia-

rios con altura de miras y visión general. Observe, en cambio, a las elites políticas generadas por el neoliberalismo, con sus características puertas giratorias entre el mundo de los grandes negocios (frecuentemente fraudulentos) y el mundo de la gran política: tipos como Felipe González, o Aznar, o Geithner (o cualquier secretario del Tesoro estadounidense de las últimas décadas: todos, todos, hombres de Goldman Sachs, como, en Europa, Draghi y Trichet). Hay algo aquí mucho peor que la corrupción en sentido moral: la visión corrompida, son idiotas ópticos incapaces de ver más allá de la luz glauca proyectada por la oportunidad inmediata del negocio (fraudulento). Para las clases dominadas, para los condenados de la Tierra, esta crisis se desarrolla, por ahora, como una tragedia griega; pero si ves el espectáculo ofrecido por las elites, es un esperpento valleinclanesco.

10/02/2013



Sobre la crisis del régimen monárquico español y las elecciones europeas

Antoni Domènech

El periodista Marcos S. Pérez Pena entrevistó para el periódico gallego Praza Publica a Antoni Domènech con ocasión de la presentación del libro de su amigo Xose-Manuel Beiras, *Éxhortación á desobediencia en Santiago de Compostela* el pasado 30 de noviembre.

Antoni Domènech (Barcelona, 1952), catedrático, ensayista y editor de Sin Permiso, estará este sábado en Compostela con Xosé Manuel Beiras y Raúl Asegurado en un coloquio público moderado por Marga Tojo (a las 18.30 en la Facultade de Filosofía, en Mazarelos). Autor de obras tan influyentes como *De la razón erótica a la razón inerte* (1989) o *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (2004), Domènech pide un programa mínimo de ruptura que comience por el derecho de autodeterminación y la coordinación con otros pueblos periféricos de la Eurozona para rechazar una deuda ilegítima e irretornable. Rechaza la salida del euro como una solución peligrosamente ilusoria y reprocha a la izquierda cierta falta de claridad programática.

¿España ha dejado atrás lo peor de la crisis? Está justificado el optimismo que se empieza a desprender de algunas declaraciones (tanto del gobierno como por parte las cúpulas empresariales)?

España no ha dejado atrás lo peor de la crisis. Lo peor está por llegar. En cambio, el optimismo de los que mandan no carece por completo de justificación: su gestión de la crisis, que consiste en aprovecharla para lanzar una ofensiva en toda regla contra las libertades civiles y los derechos económicos y sociales de la ciudadanía, es bastante exitosa

Con un 26% de paro consolidado, ¿por que no ha estallado la sociedad?

La gente tiene una comprensión bastante cabal de lo que está pasando. Y la indignación es general. Pero por ahora tres cosas conspiran contra un estallido social de rabia generalizada: el miedo, para empezar; la gente tiene por ahora más miedo que rabia. Precisamente, un paro de estas dimensiones (que en el caso de los jóvenes rebasa el 50%) y una enorme precariedad laboral desmoraliza y atemoriza, por lo pronto, a la población trabajadora. Eso se sabe desde siempre. Luego está la desorganización: las dos últimas décadas han producido una clase trabajadora más inclinada a consumir a crédito que a luchar por incrementos de salario real, lo que ha redundado en una pérdida de compacidad organizativa y de conciencia trabajadora: el desplome en Europa y en Norteamérica de las tasas de afiliación sindical es sólo un indicio empírico de eso. Y en tercer lugar, aunque ligado a lo anterior, tenemos una carencia de programas serios alternativos capaces de conquistar el corazón y la razón populares.

¿Aún puede llegar alguna solución de Europa? ¿O, por el contrario, la izquierda debe apostar sin matices por salir del Euro?

La Unión Europea es el espacio económico políticamente integrado más grande del mundo. Representa sólo el 7% de la población, pero produce el 25% del PIB mundial y realiza el 50% del gasto social planetario. La destrucción de ese espacio que en buena medida es fruto de la victoria del antifascismo tras la II Guerra Mundial sería una tragedia política de grandes dimensiones, y allanaría todavía más el camino a la imposición por doquiera de un capitalismo contrarreformado,

remundializado, reliberalizado y desregulado más catastrófico aún que el de la Belle Époque anterior a la I Guerra Mundial. Dicho esto, las elites políticas y económicas que rigen los destinos de Europa llevan décadas haciendo todo lo posible para destruir la configuración democrático-social de Europa. El vergonzoso engendro de la Constitución europea iba en esa dirección. Y la Unión Monetaria estaba pésimamente diseñada, y ha hecho del Euro una especie de trampa, desde luego para los países de la Periferia, a los que ha privado de instrumentos esenciales de política monetaria y fiscal para enfrentarse a los ciclos económicos. Yo fui en su día contrario a la entrada en la unión monetaria. Sin embargo, por muchos motivos, la idea de que salir del euro resolvería ahora algún problema me parece una ilusión. Y una ilusión muy peligrosa. La desintegración de la Eurozona que puede ocurrir sería una catástrofe de la que sólo podrían sacar partido las formaciones de extrema derecha.

¿Cómo debemos leer las elecciones europeas? ¿La izquierda europea debe enfocarla como una confrontación contra las recetas de la troika? ¿Pueden ser una plataforma de cara a las elecciones generales?

Deben ser ambas cosas. Las izquierdas deben presentarse ¡lo más unidas posible, dejando de lado las raposerías! a esas elecciones con un programa antiausteridad, antitroika: con un programa de recuperación de la soberanía popular, tan hostil a la deriva que amenaza con el desmembramiento de la eurozona como a la imposición por parte de Alemania de un federalismo europeo autoritario consistente en imponer a toda la Eurozona la suicida política fiscal promovida por las elites económicas y políticas (Demócratas, Socialdemócratas y Verdes) alemanas. Particularmente, las izquierdas de los países periféricos endeudados, y señaladamente los mediterráneos griegos, italianos, españoles y portugueses, deberían ir de concierto para promover de consuno una política de rechazo de una deuda ilegítimamente contraída e impagable, que asfixia a sus economías y mata el gasto social. Por otra parte, las elecciones europeas son también una oportunidad en clave interna: más que en otras elecciones, el elector puede votar sinceramente, no estratégicamente: puede castigar a su buen placer a los grandes partidos, PP y PSOE, que

nos han llevado a este desastre y votar sin remordimientos tácticos a las izquierdas consecuentes.

¿Qué grandes líneas debería incluir un programa mínimo de un frente amplio frente a la troika y el bipartidismo?

España se halla en una situación de crisis de régimen. El acelerado deterioro del bipartidismo es una de las manifestaciones más claras de la crisis de la Segunda Restauración borbónica. La crisis ha puesto de manifiesto que la Monarquía del 78 es incapaz de resolver el problema de la articulación plurinacional de los pueblos de España y es, a la vez, incapaz de defender los intereses de los pueblos de España en el exterior, y para empezar, en la Unión Europea. Si en un día no muy lejano los pueblos de España avanzaran hacia una tercera República de tipo federal o confederal, no es improbable que a los parlamentarios de los dos partidos dinásticos, PP y PSOE, que en agosto de 2011 votaron por la reforma express de la Constitución les aguarde un destino parecido al de los diputados de la III República francesa que en 1940 votaron los plenos poderes para el mariscal Petain: ser imputados e inhabilitados de por vida por un delito de alta traición. Las dos grandes líneas de un programa mínimo en España me parecen, así pues, estas dos: primero, reconfiguración democrática radical de los pueblos de España internamente, lo que pasa por el pleno reconocimiento del derecho de autodeterminación de todos, empezando por catalanes, vascos y gallegos. (La Segunda Restauración borbónica ha demostrado ser incapaz de mantener el Estado Social y Democrático de Derecho en la actual coyuntura de crisis capitalista europea y mundial: eso, y no una subitánea fiebre identitaria o nacionalista, es lo que ha llevado a la calle a millones de catalanes exigiendo un derecho a decidir y desbordando a todos los políticos al uso. Ojalá el resto de los pueblos de España no tarden mucho en exigir su derecho a decidir.) El segundo punto de un programa mínimo pasa por la coordinación con los otros pueblos periféricos de la Eurozona para resistir conjuntamente la Escala de la desmembración de la Eurozona y la Caribdis del federalismo europeo autoritario à la Merkel. Podría convocarse, por ejemplo, en Barcelona una Gran Conferencia mediterránea sobre el problema de la deuda. ¡No puede ser que la única fuerza política que empieza a tener una política común para toda Europa

sea la extrema derecha de Marine Le Pen, el Partido Independiente del Reino Unido y los neofascistas holandeses e italianos!

¿Está la izquierda real demasiado preocupada por los cálculos electorales? ¿Cómo movilizar a la población agredida por los recortes?

La izquierda institucional está legítimamente preocupada por los cálculos electorales. Lo que no me parece es que tenga claridad programática: ni en el diagnóstico de lo que ocurre, ni en el pronóstico, ni en los remedios que ofrece. Y es esa falta de claridad lo que le hace difícil acceder a lo que tú muy correctamente llamas población agredida, que es mucho más inteligente y tiene bastante más sentido común y de realidad de lo que suelen suponer los políticos profesionales, también los de izquierda.

¿Debe ser reformulado el papel en la sociedad (y en el frente común) de partidos y sindicatos?

Como dicho, yo creo que estamos en una crisis de régimen. Eso no quiere decir algo fatal e inminente: la crisis de la primera Restauración Borbónica duró más diez años. Esa crisis se lleva por delante a los dos partidos dinásticos, es evidente: de ahí el desplome del bipartidismo. Yo creo que tienen porvenir los partidos (y las organizaciones sindicales) que comprendan la naturaleza y los ritmos de esta crisis de régimen: no creo, por ejemplo, que UPYD lo entienda bien, razón por la cual no le doy mucho futuro. En cuanto a IU-ICV, no sabría qué decirte: hablas con sus dirigentes, y parece que lo tienen más o menos claro, pero luego votan miserablemente en las Cortes por la propuesta acordada por Gallardón con el PSOE de renovación del poder judicial

La derecha ¿ha ganado la batalla de las ideas a la izquierda, la frontera entre lo posible y lo que no lo es, lo que es 'de sentido común'? ¿Como recuperar ese terreno?

En cierto sentido te diría que sí, que la derecha ha ganado batallas decisivas. Por ejemplo, la necia idea que se ha convertido en sentido común dominante, mediático y académico, según la cual un Estado es como una familia o como una empresa privada: no podría gastar más de lo que ingresa. Aceptar eso es echar por la borda 40 años de macroeconomía seria, pero por algún motivo se acepta. Incluso

la izquierda que se opone a las políticas suicidas y procíclicas de austeridad parece creer, si los oyes, que el gasto público depende del ingreso público, y entonces propone aumentar los ingresos como única forma de poder aumentar el gasto. Pero en otro sentido te diría que no, porque ¿qué ideas tiene ahora la derecha? Piensa en las tonterías energúmicamente optimistas que se decían hace 10 años: la sociedad de la información, la economía del conocimiento, la nueva economía que nunca más conocería ciclos económicos, la gran moderación financiera, el fin de la historia, por no hablar de la posmodernidad, la modernidad líquida, el cognitariado y el resto de majaderías de tipo rabanillo (rojo por fuera y blanco por dentro). ¿Qué ha quedado de eso? Nada. Hoy te dicen cosas bobarronamente pesimistas, por el estilo de nos hemos acostumbrado mal, el bienestar no es sostenible, la globalización nos va a poner a todos en nuestro sitio, etc., etc. La ideología de la derecha tiende ahora a reconocer la catástrofe, y se limita a presentarla como un fatum, como un destino trágico inexorable que nada tiene que ver con la política

¿Se hace difícil a veces ser federalista a la vista de la idea predominante de España?

No hay federalismo auténtico que no parta del derecho de autodeterminación de los pueblos federables. Lo demás son ganas de marear la perdiz y de ignorar la apabullante crisis del régimen monárquico de 1978.

¿Como se desarrollará el proceso soberanista en Catalunya? ¿Habrá referéndum? ¿El Gobierno central flexibilizará su postura? ¿Le está sirviendo a Mas de pantalla para ocultar su gestión?

Lo seguro me parece esto: el gobierno central no flexibilizará su postura. Esperará impasible procurando no entrar en provocaciones innecesarias, hasta que Mas y Jonqueras se pongan nerviosos y cometan la primera torpeza: entonces, y sólo entonces, pasará a la acción con toda una batería de medidas que incluyen una gran campaña en Europa de desprestigio del gobierno autónomo catalán y, tal vez, la suspensión constitucional de la autonomía. Lo que está por ver es la respuesta del pueblo catalán: porque de un gobierno como el catalán que acaba de declarar que estas cosas mejor sacarlas de la calle, no se puede esperar nada. Y lo que está por ver también es la respuesta de los demás pueblos de España: ¿se dejarán

confundir por una propaganda populista catalanófoba que presenta todo el proceso catalán como una erupción irracional de fiebre identitaria, o entenderán que lo que pasa en Cataluña concierne a todos los pueblos de España, que todos debemos exigir el derecho a decidir y poner fin a un régimen que, en un proceso de deterioro acelerado, ha puesto proa contra las libertades civiles y los derechos sociales de todos?

01/12/2013



Prólogo a la “Exhortación a la desobediencia” de Xosé Manuel Beiras

Antoni Domènech

Un periodista gallego dijo hace unos meses de estos textos ahora presentados en versión castellana que son una “compilación del ideario de Beiras” (La Voz de Santiago, 26 noviembre 2013). Son en cualquier caso artículos, intervenciones de ocasión, panfletos, arengas, invectivas y discursos de los últimos 10 años. Han sido seleccionados por su autor y son representativos de su actual pensar y hacer políticos. Y del “estilo Beiras”: de su singular modo de pensar, de decir y de hacer política.

Beiras es seguramente el político más amado de nuestro “corral nublado”, esa metáfora valleinclanesca que tanto le gusta aplicar al Reino de España. Pasear con él por Barcelona, por Madrid, por Bilbao, por Oviedo, y no digamos por cualquier rincón de Galicia, y verse una y otra vez interrumpido por espontáneas manifestaciones de la simpatía y aun el fervor del hombre y de la mujer de a pie, es todo uno. También es objeto de odios y rencores elitarios. Está la furia visceral que levanta en la caverna paleo-, tardo- y neofranquista, claro. Pero también, y acaso sobre todo, la fingida displicencia que suscita en buena parte de la academia y del periodismo responsables, serios y bienpensantes, en el grupo intelectual, esto es,

que rentabilizó con usura su adhesión acrítica a lo que Beiras llama en estas páginas “el fraude la Transición”: en el anodino y por lo general mediocre cártel que durante más de tres décadas se ha repartido canonjías varias, premios, prebendas, subvenciones, elogios mutuos y apariciones estelares en los grandes medios de comunicación públicos y privados, monopolizando acomodaticia y —es lo que tienen los oligopolios incontestables— cada vez más degradadamente el discurso público del “corral nublado”.

Beiras se declara en este libro un derrotado de la Transición. Muchos derrotados de la Transición se fueron honrosamente a casa o se refugiaron con distinto provecho intelectual en la profesión, en la investigación, en la creación literaria, en la docencia, en la fábrica, en la mina o en el terruño. Otros terminaron integrándose en el “sistema” y, tras cumplida y más o menos humillante “autocrítica” ritual, reciclados y actuando con la peor y más antipática de las fes: la del converso mantenido. Y aun otros se entregaron —en general, de mal humor— a varios ejercicios más o menos respetables, pero siempre políticamente infértiles: a la pataleta puramente disidente, a la intriga sectaria cocida en el propio jugo, a la jactancia estetizante o —tal vez el peor de los casos— a la raposería moralizante y resentida. Beiras, no. Es un intelectual de gran nivel, “de los de antes”; y tiene cabal conciencia de serlo. Es un artista, con una formación musical, teórica y práctica, deslumbrante. Es, encima, un reconocido catedrático de economía y tiene —cosa rara en la profesión— una cultura literaria e histórica precisa y brillante, sin falsa erudición mendigada. Pero además de todo esto, ha sido capaz de construirse en la derrota —que por eso mismo lo es menos— una posición claramente política: sobrevivir —con distintas pero siempre aleccionadoras peripecias— al fracaso de 1978 como oposición más que testimonial. Y hacerlo con buen humor: desafiante y demolidor, burlesco. Me parece que eso es precisamente lo que no tiene perdón, porque los mandamases y sus diversos peritos en legitimación intelectual se han mostrado a veces dispuestos a amnistiar la juventud, la inexperiencia y la guasa floja cenacular; jamás la burla senatorial coram populo.

Beiras se revela en este librito muy consciente de su ubicación generacional, muy pronto a reconocer sus grandes deudas con las generaciones anteriores —“en política, como en el arte, no hay vanguardia sin tradición”— y muy preocupado

por el legado a los jóvenes y a las generaciones venideras. ¿Cuáles son esas deudas con la tradición? ¿Cuál el legado?

La tradición democrático-republicana y el nacionalismo gallego

Una tradición repetidamente declarada es la del republicanismo democrático, y muy particularmente la de la izquierda republicana galleguista moderna, nacida —así se puede ver sumariamente— de aquel rebrote republicano-socialista europeo de 1848 que planteó en términos nuevos el problema de las nacionalidades oprimidas bajo las distintas monarquías imperiales autocráticas o semiautocráticas. El célebre Banquete de Conxo (1856), con Aurelio Aguirre, Eduardo Pondal y acaso la propia Rosalía de Castro, expresó escandalosamente en Galicia el inicio de eso.

La palabra “nación”, en su sentido político actual, no nació pero sí se consagró con la Revolución francesa: la “nación” es el pueblo soberano, la soberanía “nacional” es la soberanía popular con todas sus consecuencias, la más importante de las cuales es la fundación de un espacio público de autogobierno ciudadano hasta entonces particularísticamente secuestrado por la Corona. Las autoridades políticas republicanas tienen que ser —idealmente— meros agentes fideicomisarios del pueblo ciudadano (que es el fideicomitente), meros servidores suyos. (“Ministro”, minister —¿quien lo diría ahora!—, quiere etimológicamente decir “servidor”, y evoca la tradición republicana romana de los esclavos públicos o del común, de los *servi communis*: de aquí la rumbosa metáfora republicano-revolucionaria moderna del Monarca absolutista como “esclavo declarado en rebeldía”). El territorio “nacional” y sus riquezas pasan —idealmente— en la República revolucionaria a ser propiedad pública y común del común de ciudadanos recíprocamente libres (es decir, libres, iguales y fraternos), y la propiedad privada —la apropiación privada de recursos y activos— deja de ser un fideicomiso otorgado por un particular —el Rey— a otro particular (que no debe entonces rendir cuentas más que a la Corona), para pasar a ser una concesión fideicomisaria pública (condicionalmente) concedida, a través de sus propios agentes políticos fideicomisarios, por el pueblo, por el común, por el conjunto de la ciudadanía, única propietaria última ahora de todas las riquezas de la “nación”, y por lo mismo, capacitada, como fideicomitente, para exigir a los propietarios privados, como fideicomisos, las oportunas rendiciones de cuentas respecto de la utilidad pública del uso que dan a sus recursos y acti-

vos privadamente apropiados. (La teoría de las “nacionalizaciones” tiene aquí su último anclaje iusconstitucional normativo republicano: un recurso o un activo es “nacionalizable” cuando motivos técnicos o político-democráticos —monopolios naturales, propiedad absentista o ineficiente, alta traición y colaboración con el enemigo in casus belli, etc.— aconsejan privar del fideicomiso de que gozaba sobre él hasta ahora a un determinado propietario privado, retornando la posesión, con o sin indemnización, al ámbito público. El núcleo del ideario socialista moderno viene de ahí.)

La “nación” republicano-revolucionaria francesa se constituyó ofreciendo la libertad republicana a los distintos pueblos y territorios sometidos a la monarquía absoluta borbónica. El Reino de la Baja Navarra, por ejemplo, rechazó participar en los Estados Generales de 1789, pero aceptó integrarse de grado en el proceso revolucionario después de 1790, cuando pudo adivinar una constitución libre, “nacional”, francesa, “superior” a la suya tradicional. Y como es bien conocido, los alemanes Marx y Engels denunciaron, después de la guerra franco-prusiana de 1871, el error geopolítico bismarckiano de la anexión de Alsacia y explicaron el “secreto” de que los alsacianos, alemanes de “nación” (en el sentido prepolítico y prerrevolucionario del término), quisieran ser “nacionales”, ciudadanos, de Francia: la República los había hecho políticamente libres.

Ello es que en la Europa revolucionaria de 1848 se había vuelto a plantear el problema republicano de las naciones y nacionalidades, pero en un contexto muy distinto. Porque ahora, a diferencia de 1790-94, no se trataba de que una República revolucionaria ofreciera a pueblos y territorios otrora sometidos al despotismo monárquico derrocado la posibilidad de una libre asociación nacional republicana. Se trataba de que pueblos enteros y diversos, que vivían bajo intactas monarquías imperiales autocráticas (la Rusia de los Romanov, la Prusia de los Hohenzollern, la Austro-Hungría habsbúrguica, la Gran Suecia de los Bernadotte, el Imperio Otomano de los Sultanes, los Estados Pontificios, el Reino borbónico de las Dos Sicilias) o meramente constitucionales (la España borbónica residualmente imperial) o ya parlamentarias pero sin sufragio universal (la Gran Bretaña hanoveriana) querían sacudirse esos yugos y afirmarse como pueblos políticamente libres. Las revoluciones republicano-democráticas europeas tenían que plantear inevita-

blemente el problema de la libertad política de esos pueblos sometidos. Por eso las reivindicaciones republicanas “nacionales” de Polonia (“repartida” entonces entre el Imperio Prusiano, el Imperio Austrohúngaro y el Imperio Ruso), o de la Grecia oprimida por los otomanos, o de la Irlanda colonialmente oprimida por el imperia- lismo británico, o de los pueblos itálicos disgregados y oprimidos por los Habsbur- gos, por el Papa y por los Borbones, estuvieron en el corazón de todos los revolu- cionarios cuarentaiochistas, Marx y Engels incluidos.

La idea republicano-democrática cuarentaiochista de liberación “nacional” tu- vo, desde luego, su dimensión cultural “romántica”: para liberar a Polonia, o a Grecia, o a Irlanda, o a Chequia había que apelar al pasado histórico, a la “tradi- ción”, a los “viejos derechos”. Pero ¿no apeló al pasado también la Baja Navarra, para negarse, primero —era “inferior”— y para aceptar después —cuando la consi- deró “superior”— la constitución republicana francesa y formar “nación” con ella? ¿Y no apelaron los republicanos revolucionarios ingleses del XVII a la “vieja libertad inglesa” para quitarse de encima a Carlos I? Los nacionalismos “etnicis- tas” romántico-reaccionarios tardíos no tienen nada que ver con el florecimiento republicano, de todo punto político, de las ideas y de los programas de liberación nacional de 1848. Para empezar, fueron un fenómeno posterior, de finales del XIX. La propia palabra “nacionalismo” es un neologismo francés de esa época: no existía en 1848.

Importa percatarse del arraigo del moderno republicanismo democrático galle- go —afirmador político de la “nación” gallega— en este contexto europeo de 1848. Beiras es extremadamente consciente de eso: se siente y se afirma hijo de esa tradi- ción política. También por eso, por “cuarentaiochismo”, se ha empeñado siempre en buscar las raíces últimas de la “vieja libertad” gallega en la revuelta irman- dinha de 1467-69, la más importante insurrección campesina europea del siglo XV (el equivalente de la gran revuelta campesina inglesa de 1381, ese hito clave en la afirmación republicana de la “vieja libertad” inglesa tan bien estudiado por nuestro comúnmente admirado Rodney Hilton).

Es interesante observar que la autocalificación como “nacionalista” de esa tradi- ción democrático-republicana gallega se dio por vez primera, si yo no ando muy equivocado, en la Asamblea de las Irmandades celebrada en Lugo en 1918. Pues

bien; otra fecha europea clave: la del desplome de todas las viejas monarquías imperiales autocráticas o semiautocráticas, la de la crisis abierta en las monarquías meramente constitucionales (como la española y la italiana) y la del drástico giro democratizador en la única monarquía plenamente parlamentaria hasta entonces (los laboristas conquistan el poder gracias al sufragio universal masculino concedido en 1918 —el femenino llegará en 1927—).[1] El presidente norteamericano Wilson y Lenin impusieron entonces a la vieja Europa, y particularmente a los territorios de los imperios desplomados en el curso de la Guerra, el reconocimiento del derecho de autodeterminación de las nacionalidades oprimidas. Se comprende que, en este nuevo contexto, “nacionalismo” —aquel feo neologismo inventado por la Francia católica, antisemita, reaccionaria y antirrepublicana del fin de siècle— empezara a adquirir también un uso y un significado nuevo, asociado ahora, por lo pronto, a la liberación de los pueblos europeos oprimidos por las viejas monarquías imperiales, y enseguida, a la liberación de los pueblos de todo el mundo colonialmente oprimidos por esas mismas monarquías. La vinculación políticamente consciente de esas dos luchas cristalizó, pues, en la primera posguerra: los socialismos “nacionalistas” del catalán Nin, del gallego Castelao o del irlandés O’Connor nacieron de esa coyuntura histórica. Claro que ya antes de 1914 el gran socialista republicano Jean Jaurès, el enemigo implacable de la degeneración patrioterista de la socialdemocracia que pagó con la vida su oposición a la Gran Guerra, había dejado sentada esta señal de identidad del genuino internacionalismo obrero para distinguirlo de lo que entonces se llamaba “cosmopolitismo burgués”: “un poco de internacionalismo aleja a los hombres de su patria, mucho internacionalismo los devuelve a ella”.

El ascenso de los fascismos y la lucha a muerte contra el nacionalsocialismo que culminó en la II Guerra Mundial volvió a cubrir con los tintes más negros la palabra “nacionalismo”. El gran ensayo de George Orwell sobre los nacionalismos, escrito exactamente en 1945, puede dar una idea de eso:

“Un nacionalista es alguien que piensa sola o principalmente en términos de prestigio competitivo. Puede ser un nacionalista positivo o negativo: puede, esto es, usar su energía mental para ensalzar o para denigrar; pero sus pensamientos giran siempre en torno a victorias, derrotas, triunfos y humillaciones. Ve la historia, parti-

cularmente la historia contemporánea, como el incesante auge y declive de grandes unidades de poder, y cualquier cosa que suceda le parecerá la demostración de que su propio bando va para arriba y algún detestado rival, para abajo. Pero es importante, finalmente, no confundir el nacionalismo con el principio que recomienda arrimarse al bando más fuerte. Al contrario: habiendo elegido su propio bando, el nacionalista se dará a entender a sí propio que el suyo es el más fuerte, y será capaz de aferrarse a esa creencia contra viento y marea, aun cuando los hechos sean abrumadoramente contrarios.”[2]

Ello es que la derrota político-militar del nazi-fascismo y la segunda posguerra trajeron consigo el que, junto con la Revolución Rusa, ha sido sin disputa el fenómeno más determinante del siglo XX: los procesos de descolonización. Y eso dio un nuevo e inopinado giro al prestigio de la palabra “nacionalismo”. Uno de los socialistas más firmemente comprometidos con las luchas de liberación nacional de los pueblos colonialmente explotados y oprimidos en la segunda posguerra, Olof Palme, expresó así el sentimiento de las izquierdas más sincera y consecuentemente antiimperialistas del último tercio del siglo XX:

“El nacionalismo es más que el entusiasmo por una u otra nación, porque echa sus raíces en el viejo concepto de la igualdad de todos los hombres, con independencia del color de la piel, de la raza o de la casta”. [3]

La socialdemocracia internacional y el capitalismo político-socialmente reformado de la segunda posguerra

Lo que nos mete ahora en un segundo grupo de deudas consciente y orgullosamente asumidas por nuestro vanguardista con la tradición. Porque Beiras comenzó a hacer política en el espacio de la socialdemocracia internacional de los años 60. Y es preciso entender bien hoy la dinámica situación crítica por la que atravesaba ese espacio político en aquella década alegre, optimista, revoltosa y, finalmente, trágica en la que tantas cosas volvieron a ponerse sobre la mesa. Y que lo entiendan sobre todo esos jóvenes que importan superlativamente a quien, como Beiras, ve con mirada larga en la lucha política una carrera de relevos generacionales y se ve a sí mismo como transmisor de un precioso legado recibido de sus mayores.

La socialdemocracia de posguerra había contribuido decisivamente a la reconstrucción de un capitalismo socialmente reformado en los años 50. Colaboró decisivamente —sobre todo en Europa— en la tarea de poner fin al catastrogénico capitalismo mundializado y administrativamente desregulado de la Belle Époque (Europa) y la Guilded Age (Norteamérica) que había llevado al mundo por dos veces al abismo entre 1871 y 1940. Bases capitales de ese programa de reconstrucción política de posguerra fueron:

1) La consciente desmundialización de la economía: los acuerdos de Bretton Woods en 1944 instituían, entre otras cosas, la legitimidad internacional del control nacional de los movimientos de capitales por parte de los Estados soberanos, lo que significaba una (parcial) limitación de los mercados internacionales de capitales. Los vigorosos procesos de descolonización del “tercer mundo” y el ensanchamiento del espacio del “segundo mundo” (el del “socialismo real”) significaron una ulterior y colosal retracción del espacio propiamente capitalista en la economía mundial. Ese espacio se reorganizó entonces, a partir de 1945, mediante un mecanismo global de reciclaje de los excedentes de la gran potencia superavitaria triunfadora en la II Guerra Mundial Guerra, mecanismo que permitió (entre 1945 y 1971) la reconstrucción y desarrollo de un nuevo capitalismo socialmente reformado en Europa occidental y en el Este asiático que pivotaba políticamente sobre dos países militarmente derrotados (y ocupados): la República Federal alemana y Japón.[4]

2) La (parcial) “eutanasia” keynesiana del rentismo en las finanzas y los bienes raíces mediante esquemas de política fiscal particularmente agresivos contra los ingresos “no ganados” (con tipos impositivos marginales incluso superiores al 90%), lo que significaba la (parcial) desmercantilización del llamado “mercado monetario” y del llamado “mercado inmobiliario”.

3) El reconocimiento público del papel central de los sindicatos obreros en la vida económica y la institución política de la negociación colectiva de los salarios, lo que significaba la (parcial) desmercantilización del llamado “mercado de trabajo” con la institución de conjuntos más o menos amplios de derechos laborales democráticos en el puesto de trabajo, en el ámbito de la producción (recuérdese la vieja consigna de la Organización Internacional del Trabajo, la OIT: “el trabajo no es

una mercancía”). (La desmercantilización parcial de los supuestos “mercados” laboral y monetario generó en el capitalismo reformado de posguerra una escasez relativa de las “mercancías” dinero y fuerza de trabajo, con los sindicatos jugando el papel de suministradores y administradores en régimen de práctico monopolio: esencial en la obra de reforma del capitalismo de posguerra fue la comprensión profunda de que la escasez relativa de esas dos pseudomercancías —fuerza de trabajo y dinero— era condición necesaria, aunque no suficiente, para una estabilización de la vida económica capitalista.)

4) El reconocimiento de derechos sociales públicamente atendidos y más o menos amplios a la educación, a la salud, a la jubilación, a la vivienda o a las vacaciones pagadas, lo que significaba, no ya sólo, como se dice a veces, “salario indirecto” (por el consiguiente abaratamiento inducido en el coste general de la vida) , sino una desmercantilización parcial del ámbito de la reproducción social del trabajo.

5) La intervención administrativa a gran escala en la vida económica con un amplio repertorio de políticas económicas nacionales contracíclicas tendentes a la estabilización del ciclo económico capitalista mediante el estímulo de la demanda efectiva agregada: políticas fiscales y monetarias, políticas de inversión pública, diseño institucional de estabilizadores automáticos del ciclo (cobertura pública de desempleo, crecimiento del empleo público), nacionalización de monopolios naturales y de sectores estratégicos de la economía, etc.

Los anhelos reformistas del capitalismo de posguerra, así pues, no sólo distinguieron claramente entre distintos “mercados” —buscando la expresa limitación política de los más peligrosos y destructivos, los pseudomercados de intercambio de mercancías ficticias: fuerza de trabajo, dinero, bienes raíces y patrimonio natural—, sino que estuvieron claramente animados por el escepticismo respecto de las pretendidas propiedades autocorrectoras atribuidas en general al mecanismo mefistofélico del “mercado”, que constantemente procuraría el mal y constantemente lograría el bien. Keynes lo habría celeberrimamente expresado así: “El capitalismo es la estupefaciente creencia de que los hombres más perversos harán las cosas más perversas a mayor bien de todos.”

La socialdemocracia obrera sueca había venido expresando ideas reformistas radicales así desde los años 30, cuando había llegado al poder, logrando con sus políticas económicas y sociales que Suecia se sustrajera a la pesadilla depresiva que a partir de 1929 azotó a las economías capitalistas de todo el mundo. El primer ministro Per Albin Hanson condensó su ideario político en una famosísima metáfora fraternal de la sociedad como “hogar del pueblo (folkhemmet) y de la conciudadana (medborgarhemmet)”:

“El fundamento del hogar es la comunidad y el acuerdo. En los buenos hogares no hay privilegiados ni perjudicados, ni hijos mimados ni hijastros. Nadie mira a otro por encima del hombro, ni busca nadie ventajas a costa de otro, ni oprime ni saquea el fuerte al débil. En los buenos hogares imperan la igualdad, el cuidado, la colaboración y la disposición a ayudar. Aplicado eso al hogar popular y conciudadano, significaría el derribo de los muros sociales y económicos que ahora dividen a los ciudadanos en privilegiados y perjudicados, dominantes y dependientes, ricos y pobres, favorecidos y empobrecidos, explotadores y explotados.” [5]

Es interesante percatarse de que esa metáfora de la vida social como “hogar del pueblo y de la conciudadana” tenía necesariamente su contraparte política en la negación expresa de la vulgar metáfora liberal de que el Estado se comporta políticamente como un “padre de familia”: así como un buen padre de familia no puede gastar más de lo que ingresa, así también un Estado debería tener unas “finanzas sanas” y perseguir por encima de todo el “equilibrio presupuestario”.

Fundamental en la reforma del capitalismo de posguerra fue precisamente la liquidación del dogma que anda por detrás de esa vulgar metáfora liberal: un Estado soberano moderno no se parece en nada a un “buen padre de familia”. Por lo pronto, a diferencia de un buen padre de familia, sus gastos y sus ingresos no son independientes (sus gastos pueden llevarle a tener más —o menos— ingresos). Además, a diferencia de un buen padre de familia, un Estado dispone del poder para obligar a buena parte de sus acreedores a aceptar como pago de sus deudas dinero que él mismo puede emitir libre y soberanamente. Y en cuanto a los acreedores internacionales (con los que se haya endeudado en moneda extranjera), un Estado moderno que mantiene intacta su capacidad recaudatoria interna es un deudor infinitamente más fiable, en punto a solvencia, que cualquier deudor privado, razón

por la cual encontrará *ceteris paribus* muchas más facilidades para el crédito nuevo y la renegociación de la deuda en los mercados internacionales de capitales. En suma: la vieja idea liberal de las “finanzas sanas” fue substituida por lo que el gran economista norteamericano Abba Lerner llamó en los años 40 “finanzas funcionales”: el objetivo fundamental deben ser las políticas de pleno empleo, y todas las finanzas públicas deben ser “funcionales” a ese objetivo. Pero ya antes del triunfo académico del keynesianismo y bastante antes de que Lerner desarrollara la teoría de las “finanzas funcionales” en una serie de contribuciones seminales a la macroeconomía del siglo XX,[6] Ernst Johannes Wigforss, el legendario ministro socialdemócrata de finanzas sueco entre 1932 y 1949, había puesto por obra esas ideas con un éxito tan extraordinario, que mantuvo al partido obrero socialdemócrata sueco ininterrumpidamente en labores de gobierno durante más de cuatro décadas con holgadísimas mayorías parlamentarias.[7]

Nada es tan expresivo de la bancarrota intelectual, moral y política de la socialdemocracia europea de nuestros días como el uso exactamente inverso que hacen ahora, sin siquiera advertirlo, de las metáforas cognitivas relacionadas con la “familia” y el “hogar”. En vez de comprender normativamente la vida social como un “hogar del pueblo y de la conciudadana”, à la Per Albin Hansson, la ven, quieras que no, como un espacio compulsivamente necesitado de competición descarnada e implacable juego de las fuerzas del “mercado” (dicho literamente así, con necio singular abstracto: como si todos los “mercados” fueran lo mismo). Y en vez, en cambio, de apreciar las diferencias cruciales, en punto a restricciones financieras, entre un Estado soberano y un hogar privado, se entregan inertes a la vieja, vulgar y falsaria metáfora véteroliberal del Estado soberano como un “padre de familia” financieramente restringido siempre por sus ingresos y, por lo mismo, perpetuamente obligado al equilibrio presupuestario, a menudo forzado a la consolidación fiscal y eternamente condenado por principio a políticas de “austeridad” y yugulación del gasto público.

El vuelo de Ícaro del capitalismo reformado y la encrucijada de los años 60

Cuando el joven Beiras entró, en los 60, en el mundo de la política socialdemócrata internacional, ésta se hallaba en plena transformación. En sus memorias, el veterano excanciller socialdemócrata austriaco Bruno Kreisky —un político formado en Suecia, a donde se exilió tras el golpe de Estado socialcatólico de Dolfuss (1934) y la posterior anexión hitleriana del país alpino en 1938—, habló de dos tipos de reformismo:

“Unos quieren someter a la sociedad a un proceso de cambios sucesivos —lo que corresponde al principio dialéctico del socialismo democrático—, y otros son de la opinión de que sólo se necesitan más retoques para perfeccionar la sociedad. La primera visión lleva a una reforma permanente de la sociedad; la otra, en realidad, a una falta de principios que sólo trae consigo la inestabilidad social. La exigencia de liberarse de principios sociales se puso sobre el tapete casi desde el comienzo. Desde la llamada ‘disputa del revisionismo’ hasta la discusión sobre las reformas conformes al sistema o inmanentes al sistema, esta cuestión ha ocupado recurrentemente a la socialdemocracia.” [8]

Puede parecer sorprendente que en plenos años 80 un político bañado en casi todas las aguas del reformismo de posguerra se acordara del viejo debate (1898) entre el “reformista” Eduard Bernstein y la “revolucionaria” Rosa Luxemburgo, y aparentemente, ¡para dar la razón a Luxemburgo! Se notaba, claro, la presión sesentaiochista de los movimientos estudiantiles y de una nueva generación de trabajadores que no admitía ya aquel pacto fundacional de las reformas de posguerra que rezaba sobre poco más o menos así:

“Nosotros reconocemos vuestras organizaciones —los sindicatos— y admitimos derechos de negociación colectiva en un marco que permita acompasar los aumentos de productividad con aumentos de salario real, y a cambio, olvidaos de vuestros sueños de antes de la guerra, de la democracia industrial y del control obrero de los procesos de producción; la empresa del capitalismo reformado no será ya más, ciertamente, como en el capitalismo de anteguerra, una monarquía autocrática despóticamente regida por los propietarios y sus agentes fideicomisarios, pero

tampoco será una república democrática, como quería el movimiento obrero socialista tradicional; será una mera monarquía constitucional, con un monarca-patrono embridado por leyes sociales, a poder ser constitucionalmente blindadas.”

El núcleo serio del nuevo anticapitalismo sesentaiochesco pasó en todo el mundo —desde el movimiento de derechos civiles norteamericano y la huelga general obrera en el mayo del 68 francés, hasta el otoño obrero caliente italiano y el “cordobazo” sindical argentino de 1969— por la disputa de ese pacto de posguerra.

Y la socialdemocracia sueca (y en menor medida, la austriaca y la alemana) pareció tomar nota. En su declaración programática de 1969, Palme decía: “Vemos ahora cómo se plantea cada vez más la exigencia de la codeterminación democrática. En las empresas, en las escuelas, en la administración del hogar, en la vida económica en general”. La socialdemocracia sueca tenía que dar respuesta a esto, también en su dimensión internacional: “análogamente, los socialdemócratas deben apoyar a los países y los movimientos del tercer mundo que luchan por su autonomía e independencia nacional”. [9] Palme llegó tan lejos, que planteó (en 1974) una reforma constitucional tendente a poner fin a la monarquía sueca y preparar el camino a la República. [10]

Pero había más que la presión sesentaiochista. Una parte de la socialdemocracia europea —particularmente la sueca y la austríaca, ya veremos por qué— se dio más o menos cabalmente cuenta a finales de los 60 del agotamiento del ciclo político reformista de posguerra.

Por un lado, la manipulación con políticas públicas de la demanda efectiva agregada para mitigar contracíclicamente los altibajos del ciclo económico capitalista —el núcleo del “keynesianismo” bastardo o tecnocrático, a medias, de posguerra— tenía una importante limitación. En los momentos bajos o recesivos del ciclo se estimulaba públicamente la demanda efectiva agregada para ponerla a la altura de los excesos de capacidad productiva. Pero esos estímulos públicos, que se revelaron muy eficaces para salir de las recesiones y responder adecuadamente a la oferta excesiva, añadían necesariamente capacidad productiva extra a la vida económica. Eso quería decir que, en el siguiente ciclo, el hiato de demanda efectiva agregada experimentado en la fase recesiva (en relación con la sobrecapacidad producti-

va) sería mayor, de modo que los estímulos públicos, para ser nuevamente eficaces, deberían ser mayores también.[11] Y así sucesivamente. En una economía capitalista gestionada políticamente de esta manera, la escala de la intervención administrativa pública en la vida económica, y aun del sector público, necesariamente tendría a crecer. Muchos intelectuales —particularmente, liberales de izquierda norteamericanos como Daniel Bell (el del “final de las ideologías”) o reformistas del socialismo real como el checo Ota Šik (el competente ministro de economía de la Primavera de Praga)— vieron en esto una esperanza político-tecnocrática: las exigencias de la economía “postindustrial” moderna llevaban inexorablemente a una “convergencia de sistemas”; el “neocapitalismo” occidental caminaba hacia una especie de “socialismo” con predominio de la economía pública, y el socialismo real caminaría hacia una gestión más humana, más abierta, y acaso más “democrática”, de la vida económica.[12]

De esa visión seráfica de la evolución “convergente” del “primer” y del “segundo” mundos, que, más o menos remotamente fundada en un descubrimiento macroeconómico importante —las limitaciones de la gestión política de la demanda efectiva reveladas por los modelos de Domar—, llegó a convertirse en una especie de “narrativa” académica dominante en los 60, no ha quedado nada, como resulta ahora suficientemente obvio. Mucho más perspicaz había sido el gran economista polaco Michal Kalecki (1899-1970), amigo de Keynes y de sus discípulos filomarxistas (Joan Robinson, Piero Sraffa) y discípulo tardío él mismo de Rosa Luxemburgo, cuando pronosticó —en fecha tan temprana como 1943— tanto las posibles líneas básicas de la reforma capitalista de posguerra como las limitaciones políticas (no técnico-económicas) de la misma. Kalecki vino a decir que, además del ciclo económico capitalista, hay un “ciclo político”. Una reforma parcial del capitalismo (como la experimentada en los 25 años gloriosos) no podía ser duradera. El capitalismo podía ser técnico-económicamente compatible con el pleno empleo, pero no lo era políticamente, al menos de forma duradera. El paro obrero era su mecanismo fundamental de disciplina y amedrentamiento de la población trabajadora: una población trabajadora acostumbrada durante demasiado tiempo a vivir sin esa espada de Damocles ganaría autoconfianza y no se conformaría con eso; pediría la democracia económica. Y los propietarios en régimen de monopo-

lio de los medios de existencia y producción —los capitalistas propiamente dichos, y no sólo los rentistas financieros e inmobiliarios— reaccionarían a esta demasía exigiendo la vuelta a los buenos viejos tiempos del capitalismo prerreformado de la Belle Époque:[13] la alianza antirrentista entre el trabajo y el capital industrial productivo, por la que habían abogado explícitamente antes de la guerra gentes tan distintas como Keynes y Gramsci[14] y que en cierto modo constituyó la base social de la reforma del capitalismo de posguerra, no podía ser duradera. Kalecki murió en 1970, a tiempo para ver una parte de su pronóstico confirmado: unas poblaciones trabajadoras que habían perdido el miedo al desempleo querían más y pasaban por doquiera a la ofensiva. Lo que no alcanzó a ver fue el cumplimiento de la segunda parte: la reacción de las elites capitalistas, el regreso vengativo de los rentistas, el esfuerzo político organizado por restaurar el capitalismo “de siempre” y poner fin a lo que no podían ya dejar de percibir sino como un peligrosísimo vuelo de Ícaro del capitalismo político-socialmente reformado.

La Transición política española en la transición internacional a un capitalismo contrarreformado

Las últimas dictaduras fascistas europeas, Portugal y España, se derrumbaron entre 1974 y 1977. Nunca se insistirá lo bastante en que las “transiciones” a regímenes de libertades públicas se hicieron en estos dos desgraciados países en un momento internacional, asimismo, de transición, de radical cambio de época: política y económicamente hablando. De aquí, desde luego en el caso español, su llamativo carácter “bifronte”. Miraba por un lado al pasado y se aproaba a la cultura política del antifascismo europeo-occidental de posguerra, bien que al más moderado: la constitución de 1978, con su blindaje de los derechos sociales y de la fiscalidad progresiva, así como con su definición del Estado como “democrático y social de derecho”, fue en buena medida un calco de la Ley Fundamental alemana de 1949 (que no es propiamente una “Constitución”: como potencia vencida que era, la República Federal alemana nunca pudo someter su “Ley Fundamental” a plebiscito popular). Por otro lado, en cambio, avanzaba, mirándolo casi desde el comienzo de reojo si así puede decirse, hacia el incierto futuro postantifascista en gestación. Una pieza clave para entender ese estrabismo bifronte de la Transición política española fue el proceso de articulación del espacio político socialista. Importa recor-

darlo, también porque ese fue el escenario de la peor batalla política perdida por Beiras.

Cuatro fuerzas acabaron compitiendo, en el inmediato postfranquismo, por la configuración del espacio socialdemócrata: el PSOE histórico de Rodolfo Llopi, que era ya poco más que unas siglas tenidas en propiedad por viejos socialistas exiliados en Toulouse e intelectualmente intoxicados por viejos hábitos anticomunistas cerrilmente atentos al éthos de la Guerra Fría; el nuevo PSOE de Felipe González que, salido del congreso de Suresnes (1974) y apoyado por Mitterrand y la socialdemocracia alemana, tenía alguna —mínima— presencia interior en la lucha antifranquista; el Partido Socialista Popular, un grupo de intelectuales en torno a la figura del “viejo profesor”, don Enrique Tierno Galván, y con presencia sobre todo en Madrid; y una interesante Federación de Partidos Socialistas con buena presencia en el interior creada en 1976 (hija de la Coordinadora Socialista Federal Ibérica, fundada en 1964).

El Partido Socialista Galego de Beiras estaba incluido en la Federación de Partidos Socialistas, junto con la *Convergència Socialista de Catalunya* (de la que saldría el PSC), el *Partit Socialista del País Valencià* (en el que estaba su amigo Joan Garcés, el antiguo asesor de Salvador Allende y autor del mejor estudio crítico-analítico sobre el contexto internacional de la Transición política española y la decisiva intervención sesgada de potencias extranjeras —sobre todo la norteamericana— en ella),^[15] el *Partit Socialista de les Illes*, la *Coordinadora Socialista dels Països Catalans*, *Eusko Sozialistak*, el Partido Socialista de Andalucía, el Partido Autonomista Socialista de Canarias, el Partido Socialista de Aragón o la *Convergencia Socialista de Madrid*.

La orientación programática general de la Federación de Partidos Socialistas era, en lo tocante a la articulación de España, republicano-federal; en lo tocante a concepción económico-social, socialista radicalmente autogestionaria; y en lo tocante a la política internacional, decididamente partidaria de la neutralidad activa y de la alianza con el movimiento de países no alineados y con las luchas de liberación anticolonial y antiimperialista. A las elecciones de junio de 1977, el PSOE renovado en Suresnes se presentó también con un programa verbosamente radical de izquierda socialista, bastante parecido al de la Federación: neutralidad militar

(“OTAN, no; bases, fuera”), autogestión democrática en el mundo del trabajo, reforma agraria, nacionalización de la banca y de los grandes sectores industriales estratégicos, republicanismo simbólico y reconocimiento del derecho de autodeterminación al menos de Cataluña, Euskadi y Galicia (las “nacionalidades históricas”). Como es harto sabido, se reprodujo entonces en la España de la incipiente transición una intervención norteamericana[16] de designio muy parecido al que había tenido lugar en todos los países europeo-occidentales en la inmediata posguerra, con empleo de recursos masivos —financieros, de inteligencia, etc.— para reconfigurar el espacio político socialista y destruir su ala izquierda,[17] que no aceptaba ni la renuncia a la democracia económica —núcleo del pacto social fundacional del capitalismo socialmente reformado de posguerra—, ni la peligrosísima locura de Guerra Fría y su división neoimperialista del mundo en bloques militares y “esferas de influencia”. [18] El resultado de esos afanes en la España de la Transición fue el predominio del PSOE de Suresnes en el espacio socialista y la progresiva integración en él del PSP del “viejo profesor” y de buena parte de los partidos socialistas de la Federación Socialista. En 1982, el PSOE de Felipe González se presentaba a las elecciones —y las ganaba por mayoría absoluta— con un programa que ya nada tenía que ver con el de 1977: aparte de la dramática liquidación del marxismo —impuesta por el propio González contra la mayoría de su partido en el XXVIII Congreso de 1979—, aparte del abandono de la centenaria tradición republicana socialista para convertirse en pilar fundamental de la Segunda Restauración borbónica, el programa económico se resumía ahora en la vaga e inconcreta consigna publicitaria de “hacer que España funcione”. El programa en política internacional, por otra parte, quedaba reducido a vagarosas promesas pacifistas —el país había entrado entretanto en la OTAN por decisión del gobierno de Calvo Sotelo, mostrando que el del 23-F de 1981 había sido el golpe de Estado fracasado más exitoso de la historia— y la arteramente calculada ambigüedad de la consigna “OTAN, de entrada no”. Las cosas fueron a velocidad de vértigo. Tres años más (1985), y el PSOE sería ya un partido programáticamente de “futuro”, es decir, inmerso en un socialliberalismo contrarreformista que nada tenía que ver siquiera con el más moderado de los reformismos socialdemócratas de posguerra. Un partido, además, que se aproaba aventureramente hacia las turbias aguas del atlantismo en medio de la nueva y peligrosísima fase por la que atravesaba la Gue-

rra Fría en los 80: del “OTAN, de entrada no” de 1982, se pasó a organizar en 1986 un referéndum —el gobierno de Felipe González no consiguió eludir esa promesa: haberla cumplido es el único “error” que el ergotizante González admite en toda su carrera política— que ganó por los pelos el gobierno socialista tras someter manipulatoriamente a la población española a un chantaje inaceptable que, como en su momento advirtió lúcidamente el último Manuel Sacristán en una de sus raras intervenciones periodísticas, iba a traer consecuencias desastrosas también para la calidad de la incipiente articulación democrática del país.[19]

La economía política de la Transición española terminó por representar —en un país que nunca había llegado a conocer un “Estado de Bienestar” como el instituido por el capitalismo reformado europeo-occidental de posguerra!— un caso paradigmático, y aun extremo, del capitalismo contrarreformado de nuestro tiempo.

El truco básico de la contrarreforma político-económica del capitalismo en Europa occidental y en los EEUU pasó, en substancia, por seguir manipulando políticamente —contra todos los ideogramas de la propaganda “neoliberal” y de la “economía de la oferta”— la demanda efectiva agregada. Pero de un modo innovador e inopinado: no ya —como en el “keynesianismo” bastardo de los 25 años gloriosos— manteniendo más o menos acoplados el salario real y la productividad del trabajo, sino desacoplándolos, congelando prácticamente los salarios reales de las poblaciones trabajadoras y estimulando alternativamente la demanda efectiva agregada con políticas de inflación de activos (inmobiliarios y financieros) y crédito barato. El crecimiento del consumo de la población trabajadora no venía ya más de sucesivos incrementos de su salario real, sino de su progresivo endeudamiento.[20] Cuando la aparente prosperidad inducida por este pimpante y burbujeante capitalismo contrarreformado de los 80 y los 90 pinchó de manera tan abrupta como espectacular en 2008, el paisaje de fondo que ahora, tras años de obnubilación, ilusión, autoengaño y necia propaganda académica mercenaria (la “globalización”, la “economía del conocimiento”, la “sociedad de la información”, la “época de la Gran Moderación”, el “Fin de la Historia”, la “posmodernidad”, etc.), dejaban adivinar sus escombros no era nada edificante: unas poblaciones trabajadoras masivamente endeudadas, un sistema financiero internacional

desplomado y quebrado —el ineluctable final de todos los esquemas financieros piramidales à la Ponzi—, así como unos índices de desigualdad económico-social desconocidos desde los años 20.[21] Y unas elites políticas tan o más desnortadas que los peritos en legitimación académica y mediática que les habían venido bailando el agua en las últimas décadas. Eso en la vieja Europa y en la América del Norte.

El mundo en general se revelaba ahora, tras casi 20 años del fin oficial de la Guerra Fría por desplome del enemigo, no más, sino menos seguro. El cambio climático —con sus terroríficas amenazas para la Humanidad, bien conocidas desde los 70— había seguido avanzado radical y acaso irreversiblemente tras dos décadas de demencial propaganda negacionista triunfante. Y ahora se echaba de ver claramente que la otra cara de la “globalización” —y del consiguiente socavamiento de las soberanías nacionales— era la balcanización del mundo: la aparición de fuerzas sociales centrífugas (democráticas, o no) en Estados tocados hasta hace poco por un aura de eternidad. Pero también —y de esto, harto más peligroso, se habla mucho menos— el triunfo en muchas partes (hace unas pocas semanas, en la India) de nacionalismos imperiales geopolíticamente agresivos al frente de gobiernos empeñados en políticas económicas “neoliberales” no menos fundamentalistas de privatización, saqueo del patrimonio natural, destrucción del sector público, ulterior despojo de los bienes comunes y resuelta devaluación salarial.

También en eso es paradigmática la situación en el Reino de España. La aceptación de la Segunda Restauración borbónica en 1978 trajo consigo el abandono del tradicional programa de todas las izquierdas antifranquistas, que pasaba por reconocer el pleno derecho de autodeterminación a las “nacionalidades” históricas. Como el ponente constitucional del PCE (luego pasado al PSOE) Jordi Solé Tura no dejó de advertir con cierta perspicacia, aceptar la restauración de la Monarquía sin referéndum popular significaba en un sentido muy preciso instituir —con ayuda e interferencia extranjera— un régimen político que, por lo mismo que se fundaba en la negación misma del derecho de autodeterminación de todos los pueblos de España, no podía reconocer el derecho de autodeterminación de ninguno de ellos en particular. No era por el “huevo”, es decir, por el miedo a una victoria independentista en Cataluña, Euskadi o Galicia —los independentistas eran en-

tonces claramente una minoría—, sino por el “fuero”, es decir, por los principios mismos en que se basaba el nuevo régimen: el mero ejercicio del derecho de autodeterminación de una sola “nacionalidad histórica” replantearía inmediatamente el problema del derecho de autodeterminación de todos los pueblos de España y pondría eo ipso a la Monarquía en cuestión.

La extrema derecha “neoliberal” españolista acusa ahora a los nacionalismos democráticos periféricos de querer “balcanizar España”. Pero lo que de verdad ha disparado vigorosas dinámicas democráticas centrífugas en el Reino de España, singularmente en Cataluña, es la evidencia post-2008 del aparatoso fracaso de la economía política de la Segunda Restauración. Es la evidencia post-2008 —con maravilloso sarcasmo denunciada por Beiras en uno de sus mejores discursos parlamentarios recientes— del hiato abierto entre las promesas reformistas de un Estado Democrático y Social de Derecho contenidas en la Constitución del 78 y las realidades del corrupto y desfachatado capitalismo oligopólico contrarreformado de amiguetes políticamente promiscuos. Es la evidencia post-2008 del fracaso “nacional” de los dos grandes partidos dinásticos (PSOE y PP) con su cínico allanamiento —escenificado con involuntaria comicidad en el dramático verano de 2011 con su acuerdo parlamentario en solitario para proceder a la (contra)reforma express de la Constitución del 78 exigida por la Troika— a suicidas políticas económicas procíclicas impuestas por poderes foráneos no elegidos por nadie. Es la es- perpéntica evidencia post-2008 de que los valedores de este “corral nublado” son los representantes actuales de lo que Manuel Azaña llamó en su día la “España sin honra”: ¡españolazos reos de un delito de lesa patria! Y es la evidencia post-2008, en fin, de que la forma monárquica de Estado sigue siendo incompatible con la unidad política de los pueblos de España y con la defensa de sus derechos más básicos y de sus intereses más críticos en un mundo cada vez más incierto y peligroso. La pretendida “balcanización de España”, en suma, no es sino la otra cara de la apuesta deconstituyente por la “globalización” neoliberal del españolísimo cártel criminógeno formado por las grandes empresas del Ibex y los núcleos dirigentes del arco político dinástico (que incluye a CiU y PNV).

El maestro Beiras y el legado a las nuevas generaciones

Beiras se ha reinventado audazmente en los últimos años. Sus éxitos políticos recientes han mostrado claramente que, más que la juventud, es la audacia lo que está dispuesta a apoyar ahora mismo con entusiasmo electoral una izquierda social tan harta de huecas promesas una y otra vez incumplidas, como de discursos estólicos y “aparatos” cocidos en el propio jugo. Precisamente a lo que más ha recordado la fulgurante irrupción en la política española del Podemos del joven Pablo Iglesias es a la fulgurante irrupción en la política gallega de la ANOVA del veterano Beiras en las elecciones autonómicas de 2012. Si, a la hora de encarar estas últimas elecciones europeas, la dirección federal de IU, en vez de entregarse a “hojas de ruta” horras de discusión propiamente política y a miopes acuerdos de “reparto” burocrático entre “familias”, hubiera hecho caso a las ofertas de Pablo Iglesias y hubiera seguido el buen ejemplo de la dirigente de la Esquerda Unida gallega Yolanda Díaz, que consiguió un extraordinario éxito en octubre de 2012 formando coalición electoral con ANOVA, ahora estaríamos tal vez hablando, si no de un verdadero terremoto político, sí de una explosión todavía mayor de esperanza popular en el “corral nublado”.

Bieras es un maestro, huelga decirlo. Un maestro de singularísima y ejemplar trayectoria política y científica. Desde sus pioneras y seminales investigaciones económico-históricas de los 60 y los 70 sobre el tratamiento colonial dispensado por la oligarquía española a Galicia hasta su lúcido diagnóstico actual de la crisis de la Segunda Restauración borbónica, pasando por sus estudios sobre los campesinos y los pescadores gallegos —una de sus más hermosas y sentidas devociones— o su activa implicación internacionalista en el “altermundismo”, ha ejercido una influencia constante y duradera en las nuevas generaciones de las izquierdas y ha tenido muchos discípulos. Como los verdaderos maestros, se entiende modestamente a sí mismo, ya se ha dicho, como un transmisor de tradiciones recibidas. Y como los verdaderos maestros, su relación con los más jóvenes está muy lejos de la lisonja demagógica: nunca les ha dicho lo que acaso querrían oír, sino lo que debe decirse, que es, por lo pronto, la verdad.

Tiene esta pauta de comportamiento un punto que a mí me recuerda al Pasolini de fines de los 60. Fue Pasolini quien, tras la derrota del 68, vio lúcidamente ve-

nir como nadie el advenimiento de un período que en 1973 llamó “la primera y verdadera revolución de derechas”:

“En 1971-72 ha comenzado uno de los períodos más violentos y acaso definitivos de la historia. (...) Este estado de cosas es aceptado por las izquierdas: porque no hay otra alternativa a esa aceptación que la de quedarse fuera de juego. De aquí un general optimismo en las izquierdas, una tentativa vital de hacerse al nuevo mundo (...). Los izquierdistas —protervos y triunfalistas como son— van todavía más lejos en esas ilusiones (...) Están convencidos de que este plan diabólico de la burguesía, tendente a reducir a su antojo el universo entero, incluidos los obreros, terminará trayendo consigo la explosión de una entropía así constituida, y de que la última chispa de la consciencia obrera será capaz entonces de hacer resurgir de sus cenizas aquel mundo hecho pedazos (por culpa propia) en una suerte de palingénesis (viejo sueño burgués-cristiano de los comunistas no obreros).”[22]

No es difícil reconocer aquí en su punto de mira al filósofo excatólico Antonio Negri entre los soñadores “burgueses-cristianos del comunismo no obrero”, entre los “ilusorios izquierdistas” empeñados en dar y darse a entender que la catástrofe es palingénesis, que el “diabólico” proceso deconstituyente contrarrevolucionario en curso es eo ipso un “proceso constituyente” revolucionario de la “multitud” y del “precariado”. Si Pasolini hubiera vivido hasta nuestros días, habría asistido, acaso más asombrado que irritado, a la estupefaciente evolución del joven Negri hacia una especie de adánica apología de las pretendidas bondades prerrevolucionarias del capitalismo financiarizado, del felizmente fracasado proyecto de Constitución europea, del imperialismo globalizador, del desplome de los sindicatos obreros y de lo que haga falta: y todo, sin un solo dato, sin una sola estadística; purita filosofía de la historia.[23]

Beiras lo dice de otra manera, más sutil, más gallega. Este librito cumple en cierta medida una obra de autoanálisis y autodiagnóstico, de balance. Beiras no es un pseudomaestro del consuelo demagógico adánico, encandilador —y dilapidador— de sucesivas generaciones de jóvenes que terminan por abandonar, también sucesivamente, el combate político hastiados y desengañados del errático baile pretendidamente izquierdista de San Vito. Beiras, quiero decir, no sólo ha tenido muchos discípulos, sino que ha hecho escuela. Ahora se pregunta él mismo un tanto

perplejo cómo pudo durar tanto, cómo pudo sobreponerse a tantas derrotas y sinsabores, mantenerse en pie como un veterano luchador capaz de importunar a los poderes que realmente son y seguir transmitiendo a los más jóvenes su propia experiencia y las preciosas tradiciones morales, políticas e intelectuales recibidas de sus mayores. ¿Cómo consiguió convertirse en “la voz de una generación que no ha traicionado a las anteriores”? Pues bien; nunca se hizo ilusiones. En un cuaderno juvenil —eso nos cuenta ahora— anotó: "Lucho sin esperanza, y precisamente por eso es bien cierto que no desertaré jamás".

Mi querido amigo Beiras me ha hecho un gran honor al pedirme prologar la edición castellana de este libro, cuya versión original gallega presentamos juntos en noviembre pasado en Santiago. Yo auguro que leer al maestro de la “lucha sin esperanza” infundirá paradójicamente en sus lectores jóvenes —y tendrá muchos— grandes esperanzas. De las de verdad, de las combativas: sin ilusiones, con los pies en el suelo, la lengua precisa, la mente abierta y el puño cerrado.— Antoni Domènech, Buenos Aires, 26 de mayo de 2014

NOTAS

[1] La concesión del sufragio universal (masculino) y la victoria electoral de los laboristas en 1918 provocó en la muy civilizada Gran Bretaña —¡qué fácil e interesadamente se ha olvidado eso!— un verdadero clima moral de guerra civil de clases que alcanzó su punto culminante en la fracasada huelga general obrera de 1926. Para una vívida y particularmente competente reconstrucción histórica de ese momento, cfr. la Parte I del gran libro reciente de Selina Todd, *The People. The Rise and Fall of the Working Class 1910-2010* (Londres, John Murray, 2014).

[2] http://orwell.ru/library/essays/nationalism/english/e_nat

[3] Citado por Enrok Berggren, Olof Palme: vor uns liegen wunderbare Tage. *Die Biographie*, btb-Verlag, Munich, 2011, pág. 405.

[4] Cfr. Joseph Halevi, “From pre-Second World War Imperialisms to post-Second World War US Imperialism”, en Riccardo Bellofiore (comp.), *Rosa Luxemburg and the Critique of Political Economy*, Londres, Routledge, 2013 (capítulo 8).

[5] Per Albin Hanson, “Folkhemmet, medborgarhemmet” (Discurso de 1938. Puede verse entero (en sueco): <http://www.angelfire.com/pe/peralbin/talet.html>). Tres décadas largas después, el primer ministro socialdemócrata sueco Olof Palme, podía expresar esas mismas ideas en el lenguaje más moderno de la segunda posguerra: “la fuerza de la técnica y de la economía son decisivas para la configuración del futuro. Si los hombres desean hacerse cargo de ese futuro, estas fuerzas deben ser dirigidas y controladas democráticamente (...) La economía de mercado no puede ofrecer una solución válida para estos problemas. Estamos ante tareas de capital importancia para el desarrollo de la sociedad (...) decisiones tan importantes no se deben dejar en manos de intereses privados (...) No podemos permitir que el afán de lucro y el espíritu de competencia determinen la estabilidad del medio ambiente, la seguridad de empleo o el desarrollo técnico” (Olof Palme, La alternativa socialdemócrata, Barcelona, Blume, 1977). La idea del “hogar del pueblo y de la conciudadanía” pudo en buena medida desarrollarla políticamente la socialdemocracia obrera sueca gracias a una larga y fructífera coalición de gobierno con el partido campesino sueco (la liga campesina o Bondeförbundet, fundada en 1913) y a políticas públicas agrarias de defensa de la pequeña propiedad y de las cooperativas campesinas frente a la destructiva voracidad expropiadora característica de la “normal” industrialización capitalista del campo.

[6] Cfr. Abba Lerner: "Functional Finance and the Federal Debt", en Social Research, Vol, 10, 1943. También: The Economics of Control, Nueva York, Macmillan, 1944. También: "Money as a Creature of the State", en, American Economic Review, vol. 37, 1947. Y finalmente: The Economics of Employment, Nueva York, McGraw Hill, 1951.

[7] John Kenneth Galbraith sostuvo en su Historia de la teoría económica (1991) que “sería más justo hablar de ‘Revolución económica sueca’ que de ‘Revolución keynesiana’ en la teoría económica, porque Wigforss fue el primero en llevar a cabo esta transformación del pensamiento y de la acción en la economía”.

[8] Bruno Kreisky, Erinnerungen, Viena, Verlag Kreymart&Scheriau, 1996, págs. 686-687

[9] Henrik Berggren, Olof Palme..., op. cit., pág. 960 (la primera cita entrecomillada es literal del propio discurso de Olof Palme; la segunda, un comentario a ese discurso hecho por su biógrafo Berggren).

[10] Cfr. Berggren, op. cit., pág. 960

[11] Para los modelos macroeconómicos del gran economista norteamericano de origen ruso-polaco Evsey Domar, cfr. Randall Wray “Demand Constraints and Big Government”, en: *Journal of Economic Issues*, Vol. XLII, 1 (marzo 2008).

[12] Para hacerse una idea, véase esto que escribía el propio Domar a mediados de los 60: “Los problemas humanos del desarrollo económico y de nuestra Guerra a la Pobreza [el programa lanzado en EEUU por el presidente Johnson] son similares: en ambos casos, la víctima debe adquirir la mentalidad de clase media, tan denostada por los intelectuales: ambición, disposición a aceptar la disciplina, capacidad para trabajar ardua y eficientemente, para aprender, para ahorrar e invertir, para ser previsor, etc. Es curioso que el grueso de esas virtudes complacerían a un buen puritano de Nueva Inglaterra (si todavía quedan) y a un buen comunista ruso. En realidad, el ideal humano de esos dos credos es asombrosamente similar, y por buenas razones económicas...”. Cfr. Evsey Domar, *Capitalism, Socialism, and Serfdom*, Cambridge, Cam. Univ. Press, 1989, pág. 10.

[13] Para una buena presentación del problema del “ciclo político” de Kalecki, cfr. John Bellamy Foster: “Marx, Kalecki, Keynes y la estrategia socialista: la superioridad de la economía política del trabajo sobre la economía política del capital”, en SinPermiso electrónico, 21 abril de 2013

(www.sinpermiso.info/articulos/foster1.pdf).

[14] Recuérdense las célebres páginas de los Cuadernos de Cárcel de dedicadas al fordismo y a la necesidad de una alianza entre la clase obrera organizada y los capitalistas productivos para destruir un rentismo económico al que Gramsci responsabilizaba en buena parte del ascenso del fascismo en Italia. El amigo y albacea testamentario de Gramsci fue Piero Sraffa, discípulo dilecto de Keynes en Cambridge. La hostilidad contra Gramsci del llamado “autonomismo obrero” setentaiochesco italiano –inspirado en buena medida por el interesante socialista de

izquierda que fue el sindicalista Raniero Panzieri— viene en no poca medida de aquí.

[15] Soberanos e intervenidos, Siglo XXI, Madrid, 1996.

[16] Cfr. Alfredo Grimaldos, *La CIA en España*, Madrid, Debate, 2006. Del mismo autor: *Claves de la Transición, 1973-1986. De la muerte de Carrero Blanco al referéndum de la OTAN*, Barcelona, Península, 2013.

[17] Un elemento político clave en la restauración de un capitalismo reformado en la Europa occidental de la segunda posguerra fue la destrucción o la desactivación de la izquierda socialdemócrata y laborista. Ese fue un empeño clave en el inicio de la Guerra Fría, al que se aplicaron con tenacidad y relativa inteligencia el Departamento de Estado, la OSS (antecedente de la CIA) del siniestro Allen Dulles y el Congreso por la Libertad de la Cultura (generosamente subvencionado por la CIA) ideado por el filósofo Isaiah Berlin. En Gran Bretaña, por ejemplo, se apoyó a Gaitskell contra Bevan; en Alemania, a Herbert Wehner —el antiguo estalinista de pasado oscuro— contra Schumacher o Carolo Schmidt; en Italia, en donde no se consiguió descabalar al viejo Pietro Nenni del PSI, se financió un nuevo partido socialdemócrata derechista encabezado por Saragat. En Suecia y en Austria no se pudo hacer mucho al respecto, porque ambos países quedaron, para su fortuna, fuera de la política de bloques militares: de aquí el gran papel que pudieron jugar Palme y Kreisky en el apoyo a las luchas del tercer mundo, en el Movimiento de Países No Alineados desde la Conferencia de Bandung (1955) y aun en la activa solidaridad contra las dictaduras fascistas de España y Portugal, abiertamente apoyadas por los EEUU. En Japón tenemos el traumático (y todavía inaclarado) asesinato en 1960 del carismático dirigente del Partido Socialista japonés, Inejiro Asanuma.

[18] La célebre película *Dr. Strage Love* (1964) de Kubrik —un general estadounidense que, en su locura de guerrero frío anticomunista, termina por desencadenar por su cuenta y riesgo el holocausto nuclear— no era una ficción. En julio de 1961, por ejemplo, nada menos que el jefe de las Fuerzas Aéreas de los EEUU, el general Curtis Le May, le dijo en un almuerzo público a la mujer de un Senador norteamericano que la guerra nuclear era “inevitable”, que empezaría en unas po-

cas semanas y que el resultado de la misma sería ineluctablemente la incineración de todas las grandes ciudades de los EEUU y de la Unión Soviética: recomendaba a la dama ponerse a salvo con sus hijos y nietos en alguna zona desértica del Far West. El periodista del Washington Post Marquis Childs asombró y acongojó al mundo con la noticia. Cfr. David Talbot, *Brothers. The Hidden History of the Kennedy Years* (Free Press, Nueva York, 2007, pág. 210), investigación en donde se sostiene sólidamente la tesis de que los cuatro grandes magnicidios (John Kennedy, Martin Luther King, Malcom X y Robert Kennedy) registrados entre 1963 y 1968 constituyeron un verdadero golpe de Estado del “complejo militar-industrial” (Eisenhower) para perpetuar la Guerra Fría e iniciar una contrarrevolución que pusiera fin al movimiento de derechos civiles y al auge del nuevo movimiento obrero y antiimperialista. Para una investigación excelente —y concluyente— sobre JFK como “mártir de la Guerra Fría” y sobre su asesinato como parte de un golpe de Estado que inició en buena medida el período de agresivas y catastróficas contrarreformas del capitalismo —“neoliberalismo”— en el que todavía vivimos, cfr. James W. Douglas, *JFK and the Unspeakable: Why he Died and Why it Matters* (Simon&Schuster, Nueva York, 2010).

[19] “La OTAN hacia dentro”,

[20] Vale la pena observar que la participación de la masa salarial en el PIB español (la “distribución funcional de la renta”) es más baja hoy que en el momento de morir Franco: la fuerte conflictividad social y las luchas obreras de los años sesenta obligaron en pleno franquismo a incrementos salariales que redundaron en una mayor participación de la masa salarial en el PIB. La Transición política, particularmente luego de los célebres Pactos de la Moncloa y con ciertas alzas y bajas, invirtió la tendencia. En lo que llevamos de siglo XXI, la participación de la masa salarial en el PIB español ha retrocedido ulteriormente casi dos puntos porcentuales. Cfr. María Jesús Fernández, *La distribución funcional de la renta en España y en la UEM en la última década*”, en: Cuadernos de información económica, N° 231, Noviembre-Diciembre 2012, págs. 33-38. Para una visión de largo plazo, Cfr. Rafael Muñoz de Bustillo Llorente: “La distribución funcional de la renta en España: Una visión desde la perspectiva del largo plazo”, en: Gaceta Sindical, N° 9, diciembre de 2007, págs. 93-108.

[21] Para el vínculo entre desigualdad e inestabilidad financiera en el capitalismo contrarreformado, véase la soberbia investigación teórica y empírica de James K. Galbraith, *Inequality and Instability: A Study of the World Economy Just Before the Great Crisis*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

[22] Pier Paolo Pasolini, “La prima, vera rivoluzione di destra”, *Il Tempo*, 15 julio 1973.

[23] Cfr. Negri: *El poder constituyente* (1994); (con Hardt), *Imperio* (2000); *Europa y el Imperio* (2005), *Multitud* (2005). Todos publicados en la editorial madrileña Akal. No se ha traducido, que yo sepa, su libro de despedida “comunista” del socialismo y de crítica de los sindicatos y las organizaciones obreras realmente existentes como obstáculos atravesados en el camino de la palingénesis revolucionaria: *Goodbye Mr Socialism*, Milán, Feltrinelli, 2006



España en la encrucijada. Conversación con el periodista y escritor argentino Pedro Brieger

Antoni Domènech

A veces las casualidades sirven para comenzar un diálogo. Nos encontramos con Antoni Domènech un 18 de julio, fecha emblemática como pocas para España, pues ese día en 1936 las tropas del general Francisco Franco dieron el golpe de Estado que desembocaría en la sangrienta Guerra Civil española.

Pero la elección de incorporar a Domènech a este libro no fue casual. Hace cuatro años que Cataluña, y toda España, está convulsionada por el crecimiento del deseo independentista de una parte importante de la población, rechazado una y otra vez desde Madrid. Si durante décadas el independentismo vasco monopolizó la temática nacional en España, de la noche a la mañana el eje se trasladó a Cataluña.

Necesitaba para este libro alguien que tuviera la capacidad de articular la historia de Barcelona desde la Segunda República y la Guerra Civil hasta nuestros días, y que conociera al dedillo todas las aristas del debate acerca de la cuestión nacional en Cataluña. Las posturas a favor y en contra de la independencia están atravesadas por la pasión y cuesta encontrar voces que estén dispuestas a analizar todas las aristas del tema sin caer en posturas maniqueas. Una de ellas es sin dudas Antoni Domènech, editor de la revista electrónica Sin Permiso, lectura obligada para cualquiera que quiera analizar en profundidad la política española desde diferentes puntos de vista. Y por eso fui hasta Barcelona para encontrarme con él.

El encuentro [el pasado 14 de agosto de 2015 con Antoni Domènech transcurre en el centro de Barcelona, en diagonal a la plaza San Jaume donde están el Ayuntamiento de la ciudad y la sede de la Generalitat, el gobierno de Cataluña. Domènech vive fuera de la ciudad y elige para nuestro encuentro el bar Paraigua—un antiguo local de tapas— para comer un buen bocadillo de jamón y una cañita, como no podía ser de otra manera. En España nunca puede faltar esa cañita, la cerveza tirada.

Domènech, además, conoce muy bien a la nueva generación de políticos españoles y en particular a los principales dirigentes de Podemos e Izquierda Unida, por lo que su mirada también nos ayudará a comprender el nuevo escenario político surgido con el 15-M y Podemos.

Pedro Brieger.— ¿Cómo se explica el estado de movilización masiva que se está viviendo en Cataluña desde 2011?

Antoni Domènech.—Lo de Cataluña ha sido impresionante, particularmente si se tiene en cuenta que estalló (en 2011) en un momento de reflujo de la protesta y la contestación en toda Europa, incluidas Grecia y Portugal. Y una movilización sostenida durante 2013, 2014: todavía está viva, a pesar del indudable reflujo experimentado luego del quasi-referéndum del pasado 9 de Noviembre (2014). Hasta la victoria electoral de Syriza en enero de 2015, lo de Cataluña fue un verdadero *curiosum* de la política europea: el único lugar en que movimientos de contestación de signo democrático sacaban a masas entusiastas a la calle, muy lejos del so-

por, reflujo y desmoralización --y hasta sensación de derrota—que se estaba experimentando en Portugal o hasta en Grecia.

Fue impresionante la repetida movilización de más de medio millón en una ciudad que no llega a los dos millones; sí, fue algo sorprendente y, en cierto sentido, euforizante. Artur Mas, que había comenzado a gobernar como un neoliberal extremista, apoyándose en el PP en Cataluña, y apoyando su partido (CiU) al PP en las Cortes de Madrid, y que comenzaba a experimentar el consiguiente desgaste, creyó que montarse sobre esa ola de protesta democrática y social en forma de independentismo le iba a permitir gobernar con más holgura y gobernar con una mayoría absoluta. De aquí que convocara (en 2012) elecciones anticipadas. Se equivocó: perdió escaños, y quedó parlamentariamente a merced de ERC (el centroizquierda de larga tradición independentista), que no aspiraba otra cosa que hacerle un sorpasso electoral. Subirse al carro en marcha de la independencia no le evitó tener que pagar electoralmente la factura por sus inmisericordes políticas austéritarias (tan o más jactanciosamente neoliberales que las de Rajoy).

La derrota lo dejó muy tocado y, como dicho, a merced de una electoralmente crecida ERC. El Parlament de Cataluña se convirtió en una especie comedia un poco grotesca, porque el principal sostén parlamentario del gobierno era ahora el principal partido de oposición (nominal). Una situación que terminó por desgastar a los dos.

Vino el quasi-referéndum del 9 de noviembre (2014), en donde se vio muy claramente los límites de la independencia catalana, porque sólo votaron unos dos millones de personas y de esos dos millones, 1,8 millones eligieron el sí. En un referéndum democrático de verdad —que no acepta el gobierno español de ninguna manera—, faltarían muchos cientos de miles de votos para una mayoría independentista.

-¿Cómo se explica que el movimiento de protesta de septiembre de 2011 en Cataluña fuera tan masivo ?

- Es expresión democrática de un profundo malestar de las clases medias catalanas, no solo barcelonesas. Dirigía el gobierno autonómico un partido de centro derecha en lo político y de derecha en lo económico y social, Convergencia y Unió.

Llevaban más de un año aplicando políticas neoliberales durísimas, incluso haciendo imprudentemente alarde de ello, y empezaron a sufrir el desgaste que sufren los gobiernos que aplican este tipo de medidas de procíclicas de austeridad, consolidación fiscal y privatizaciones. Estaban además sus escándalos de corrupción. Pensaron, ellos, que jamás habían sido independentistas, que una manera de mitigar el desgaste era apuntarse a ese movimiento de una obviamente manera oportunista. Y eso empezó a cambiar el mapa político catalán.

Convergencia y Unió era un partido de orden, con vinculaciones muy estrechas con las elites económicas y sociales de Cataluña, elites que no son para nada independentistas, como tampoco lo son, dicho sea de paso, el grueso de las clases trabajadoras urbanas catalanas. (Ya ves con eso que, por simpático que pueda resultarme en ciertos aspectos, yo no creo en las perspectivas de éxito de este movimiento independentista catalán: sería la primera vez en la historia que un movimiento rupturista protagonizado y dirigido por clases medias triunfa.) Las elites económicas y sociales estaban totalmente desconcertadas con esta pirueta de Arthur Mas. Me hizo acordar a la película *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin y esa escena en que está brujuleando por la calle y ve como se le cae una bandera roja de señalización a un camión, la recoge y corre en su busca para avisarle, y de repente, hay miles de personas siguiéndole como portaestandarte de una gran manifestación.)

Lo de Mas fue un poco eso. El contribuyó, un tanto inopinadamente, a ampliar o a retroalimentar un movimiento que era, en el contexto constitucional español, muy radical. Porque exigir un referendo de autodeterminación —es esencial comprender eso bien fuera— no será nada del otro mundo en el Reino Unido, pero que sí que lo es, y mucho, en el Reino de España. La Constitución de 1978 prohíbe explícitamente este tipo de referéndums.

Quien tal vez mejor comprendió la lógica de esa prohibición fue el ponente constitucional comunista, Jordi Solé Tura. Porque hay que recordar que el PCE fue mucho más explícito y rotundo en la aceptación de la monarquía parlamentaria como forma de Estado en la restauración de las libertades públicas. La Segunda Restauración borbónica —que eso fue político-constitucionalmente la Transición— fue impuesta por lo que entonces se llamaba “poderes fácticos” sin un refe-

réndum que permitiera elegir entre monarquía o república (como se hizo, por ejemplo, en Italia en la posguerra), lo que significaba hurtar el derecho de autodeterminación de todos los pueblos de España. Jordi Solé Tura comprendió muy bien que un régimen constitucional cuyo nacimiento se fundaba en la negación del derecho de autodeterminación de todos los pueblos de España no podía congruentemente dar el menor margen de posibilidad al derecho de autodeterminación de ningún pueblo en particular. Y así cayó del programa del PCE, primero, y luego del PSOE, el derecho de autodeterminación de las llamadas “naciones históricas” (Cataluña, País Vasco y Galicia), un derecho que figuraba, antes de 1978, en todos los programas de las distintas fuerzas democráticas antifranquistas. El PSOE, que no había jugado un papel ni remotamente destacado en la lucha contra la dictadura, se presentaba oportunistamente en ese contexto con un programa hartamente más radical que el PCE: nacionalización de la banca y de los sectores industriales estratégicos, reforma agraria, democracia autogestionaria en el puesto de trabajo, neutralidad geopolítica (hostil a la OTAN), etc. Cuando se votó el artículo 1 de la Constitución, que define a España como una monarquía parlamentaria, los socialistas se ausentaron “prudentemente”, y los comunistas votaron con la derecha.

-Uno puede pensar que la postura del Partido Comunista era comprensible tomando en cuenta que había sido diezmado pensando durante la guerra civil y cuarenta años de dictadura.

El caso es que la dirección del PCE, que era con diferencia el partido más organizado y con mayor base social militante del antifranquismo, tenía mucha prisa en ser legalizado antes de las primeras elecciones libres de junio de 1977. Carrillo creyó que eso pasaba por aceptar con más entusiasmo que el PSOE la monarquía y la bandera borbónica. Su idea era que el PCE iba a ser, como en Italia, la principal fuerza de la izquierda, y que para asegurar eso no podía permitirse quedar fuera de las primeras elecciones libres y dejar el campo expedito a los socialistas. Fue una maniobra táctica suicida. Porque en esas elecciones el PSOE pudo permitirse el lujo de aparecer con un programa nominal muy a la izquierda (incluso “republicano”) y con un programa tácito y una “imagen” de orden dimanantes del aval de la socialdemocracia internacional, particularmente la alemana. En cambio, concu-

rrir a esas primeras elecciones con un PCE, la principal fuerza democrática del país, todavía ilegalizado habría puesto a Felipe González en una situación muy incómoda, y de todas formas, la legalización de un PCE dignamente atendido a sus principios republicanos y a sus tradiciones de lucha obrera y barrial no habría tardado mucho en llegar. Luego vino el “Pacto de la Moncloa”, un pacto básicamente económico, de rentas, de austeridad y ajuste fiscal aceptado por los sindicatos. Y ese pacto fue importante, porque, visto en perspectiva, sentó las bases de lo que podríamos llamar la economía política de la Segunda Restauración borbónica...

Claro que yo respito aquí por la herida: me fui del Partido Comunista en 1978 porque estuve en total desacuerdo con esa posición. Pensaba que la monarquía parlamentaria no necesitaba el apoyo del partido comunista: la iban a imponer igual, cuestión de “correlación de debilidades” como graciosamente dejó dicho mi amigo Manolo Vázquez Montalbán. Pero aceptarla con toda la pompa simbólica y con la promesa —lealmente cumplida— de desactivar todos los focos de conflicto social, fue un suicidio político. En 1982, el PCE era ya un partidillo marginal.

¿Por qué es tan compleja la inserción de Cataluña en España?

Hay que pensar que la efímera Primera República (1873) murió en buena medida por no poder resolver el problema de la articulación plurinacional de España. Era una república federal que muchos consideraban que no estaba lo suficientemente centralizada, y otros, al contrario —los “cantonalistas”—, que lo estaba demasiado.

La Segunda República quiso ser más cauta y no se planteó como una república federal, también por el recuerdo vivo del final de la Primera a mano de los “cantonalistas” (Engels dejó escrito un penetrante análisis de ese final en su ensayo *Los bakuninistas en acción*). Se planteó como una república unitaria, pero con la promesa de estatutos de autogobierno para Cataluña, al País Vasco y a Galicia. Fíjate que 1978, a salir de la dictadura, un régimen resultado de un referéndum Monarquía/República no habría tenido mayor problema en resolver la cuestión vasca o catalana. En el caso vasco, en donde la situación se había encanallado por la aparición de un grupo antifranquista de lucha armada independentista, la ETA, con gran repercusión en la opinión pública mundial, podría haberse organizado un re-

feréndum de autodeterminación del País Vasco, con observadores y mediadores internacionales, y se acababa el problema: menos de un 15% de vascos quería la independencia entonces. Pero como el pecado original de la Segunda Restauración borbónica fue hurtar a todos los pueblos de España el derecho de autodeterminación, un referéndum limpio e internacionalmente tutelado que pusiera democráticamente fin a la “cuestión vasca” resultaba imposible. Así pues, en cierto sentido, el azote del terrorismo de ETA —convertida luego del fin del franquismo en una organización particularmente obtusa y vesánica— que hemos padecido en las últimas décadas resultaba ha sido uno de los costes que han tenido que arrostrarse por las limitaciones constitucionales del régimen del 78.

¿Y en Cataluña?

En Cataluña, curiosamente, tenemos la única institución de autogobierno en el actual Reino de España que es heredera legal directa de la Segunda República, la Generalitat. Porque su presidente en el exilio, Josep Tarradellas, un guerrero frío y anticomunista convencido —enormemente hostil al papel protagonista de los comunistas en la lucha antifranquista del interior— llegó a pactar con Adolfo Suárez con ánimo de amortiguar o aun desactivar el preponderante papel de la izquierda —particularmente el PSUC— en la vida social y política catalana. En su negociación con los reformistas franquistas que controlaron el proceso de Transición, logró astutamente que se ratificara la Generalitat republicana y que se reconociera su papel de presidente de la misma hasta las elecciones.

Los vascos y los navarros mantuvieron, por otra parte, su tradicional régimen fiscal foral, otra configuración institucional vigente que es anterior a la actual Constitución del 78. Y es interesante darse cuenta de que en las negociaciones con Tarradellas, Suárez amagó con a ofrecer a Cataluña un régimen fiscal similar al vasco, lo que quiere decir disponer hacienda propia, quedarse con todo lo que se recauda en Cataluña, sin mayores obligaciones de solidaridad fiscal con las zonas menos ricas de España. Pero tras ganar inopinadamente las primeras elecciones autonómicas en 1979, la derecha catalanista, Jordi Pujol, lo rechazó. Con un razonamiento más o menos de este tenor: "Si lo recaudo yo, ya veremos cuanto consigo recaudar, y si es suficiente, y en todo caso recaudar impuestos siempre es antipático: mejor que se responsabilice el gobierno central de Madrid, y así los an-

tipáticos serán siempre ellos y nosotros tampoco correremos el riesgo de quedarnos cortos en la recaudación”. Cataluña en la actualidad hace transferencias solidarias al resto de España por un monto, según los cálculos más radicales, rayano en los 15 mil millones de Euros: eso sería el “déficit fiscal” de Cataluña con España, en el lenguaje de los secesionistas. Una sangría económica. (De ser ierta esa cifra de 15 mil millones de euros vendría a ser cerca del 10% del PIB argentino, para que te hagas una idea.) La derecha catalanista que, por una curiosa mezcla de astucia y cobardía, rechazó en su día el régimen fiscal que la derecha vasca aceptó resueltamente, basa ahora buena parte de sus reivindicaciones en esa idea de que “España nos roba”, y de que Cataluña no puede hacer las —comparativamente exitosas— políticas industriales y de bienestar social de los vascos porque no tiene hacienda propia...

Ahora, es evidente —y no faltó quien lo advirtió desde 1978— que el problema del encaje de Cataluña en el Reino presenta problemas más graves, más estructurales que los del País Vasco. El País Vasco es un pequeño país de dos millones de habitantes, mientras que Cataluña representa más el 15% de la población española y su economía, más exportadora y crecientemente orientada al exterior, significa un 20% del PBI del Reino. Aunque, claro está, los problemas que presentó el País Vasco a la Transición fueron de entrada más agudos y perentorios. Sobre todo, huelga decirlo, por el enquistamiento terrorista de las actividades de ETA, un grupo de origen nacionalista radical, en buena parte procedente de las propias filas del nacionalismo democristiano del PNV, y que fue radicalizándose, particularmente desde finales de los 60 y conforme al espíritu de muchos movimientos de liberación nacional y anticolonial influidos por experiencias como la cubana o la argelina, pero también, en Europa, por movimientos como el republicano irlandés del IRA o incluso las teorizaciones de guerrilla urbana de la extrema izquierda alemana post-sesentaiochesca. Su primera víctima mortal fue un conocido torturador, funcionario destacado de la policía política franquista, Melitón Manzanas. Su posterior degeneración en los 80 como mera organización terrorista, con actos de gran crueldad y cada vez menos desprovistos de sentido político —desde el asesinato de su exdirigente disidente Yoyes en presencia de su pequeño, hasta el asesinato con suspense del joven concejal del PP Ángel Blanco—, no puede ocultar el hecho, bas-

tante sorprendente y en cierto sentido hasta enigmático, de que su base social de apoyo se mantuvo prácticamente incólume, incluso en sus peores momentos, en torno al 10% de la población.

Con todo y con eso, el problema “territorial” de Cataluña ha terminado, como te dije, por eclipsar al secesionismo vasco, lo que se ve particularmente claro ahora, tras el fin de la lucha armada de ETA y la reintegración política del independentismo abertzale como una gran fuerza política democrática con base de masas y gran proyección electoral...

¿Qué sucede con el sentimiento nacionalista en Galicia, Andalucía o la comunidad valenciana o el País Valencià como la llaman ellos?

-La derecha valenciana después de la muerte de Franco consiguió articularse sobre la base de una bandera regionalista básicamente anticatalanista aunque el catalán que se habla en Barcelona y el que se habla en Valencia no tiene mayores diferencias que las que separan al castellano madrileño del rioplatense.

En Galicia hay un movimiento nacionalista de tendencia independentista intelectual y políticamente interesante y de gran tradición, pero muy minoritario. Todos los intentos que se hicieron en Galicia por construir un nacionalismo autonomista conservador, una especie de Convergencia y Unió, fracasaron.

En Andalucía hay un movimiento independentista andaluz, tan interesante como minoritario: los nietos del gran Blas Infante, por así decirlo. Pero los partidos andalucistas no fraguaron. Andalucía es muy distinta y singular, aparte de ser la mayor comunidad autonómica. Podría ser perfectamente otra nacionalidad histórica y haber generado partidos nominalmente nacionalistas electoralmente viables, pero el PSOE andaluz —que lleva 30 años ininterrumpidos en el poder, y que ha conseguido tejer una red clientelar formidable de la que los numerosos casos de corrupción que ahora están apareciendo con gran estrépito no son sino la punta del iceberg— ha venido funcionar en la práctica como un partido nacionalista.

La caída de la República significó el final de sus tímidos intentos de reforma agraria en Andalucía, y el reforzado mantenimiento en Andalucía del caciquismo y el latifundismo oligárquico que significó el franquismo arrojó a millones de andaluces a la emigración (a a Barcelona, a Madrid, a Alemania y a otros destinos forá-

neos). La Segunda Restauración borbónica ni se planteó la reforma agraria: la alternativa, si no se quería replicar en el sur español el abandono mezzogiornista italiano, eran las subvenciones. Cosas como los famosos PER (Planes de Fomento del Empleo Agrario), claro, fuente de clientelismo político, y en las que tan demagógicamente insiste la derecha catalanista. Pero también las muy perversas subvenciones de la Unión Europea, y aquí hay que saber que las diez mayores subvenciones van a parar a diez grandes familias propietarias de nombres tan conocidos como la Duquesa de Alba, el Duque del Infantado, los Mora-Figueroa o los Domeq...

-Siempre hay cuestiones de terminología que no se terminan de entender si son de fondo o no cuando se habla de España o "Estado español, ¿cómo ves el tema?

- Bueno, quienes hablan del "Estado español" lo que están sugiriendo es que nuestro país es una realidad plurinacional o, como se dice a veces con pomposo genitivo reduplicativo, una "nación de naciones". Esa extraña fórmula de "Estado español", que tanto os llama la atención a los extranjeros, viene a ser para cierta izquierda nuestra una protesta contra las visiones imperantes de España como una nación rotunda y homogénea, por así decirlo. Lo paradójico aquí es que el bobarrón término de "Estado español" es precisamente un invento del franquismo. Porque, ¿qué fue constitucionalmente el régimen de Franco? No fue, como pretendía la derecha monárquica al principio, una restauración de la vieja monarquía. Y tampoco fue, claro está, una continuación en forma dictatorial del régimen republicano. A Franco le interesó mantener la ambigüedad para tener a raya a la familia real que, aunque entusiasta de su golpe de estado y de su "Cruzada", tuvo que mantener su residencia en Estoril (Portugal). No estaba totalmente claro que el régimen de Franco fuera la mera antesala de una restauración borbónica, y menos aún por la línea dinástica de Don Juan (el padre de Juan Carlos): en sus complicadas relaciones con la familia real, a Franco le interesaba mantener esa ambigüedad. Lo que sí era, claramente, el franquista era un régimen antirrepublicano. Como el régimen de Pétain en Vichy. ¿Cómo llamarle? Pétain, que odiaba a la república, llamó a su régimen títere de los nazis "Estado francés". Los franquistas lo plagiaron conscientemente. Ellos mismos introdujeron el horrisóno "Estado español" que ciertas izquierdas y ciertos nacionalismos periféricos sensibles a la plurina-

cionalidad de nuestro país, tal vez sin saberlo, han terminado por aceptar. Pero como las palabras nunca son totalmente neutras o inocentes en política, te hago observar lo siguiente: en la fórmula “el Estado español” sigue ausente la oposición Monarquía/República. Algo utilísimo para las izquierdas acomodaticias y, sobre todo, para los nacionalismos periféricos conservadores que llegaron a integrarse como parte esencial del arco político dinástico fraguado a partir de 1978. Un viejo lema de la derecha catalanista conservadora rezaba así: “¿República? ¿Monarquía? ¡Cataluña!”.

Por eso yo prefiero hablar, como la izquierda republicana tradicional, de “pueblos de España” o aun, si se me apura, de “pueblos ibéricos”. Y en cuanto a la configuración política de la España actual, mejor nombrarla por el propio nombre oficial, suficientemente elocuente: Reino de España. Un Reino de España tendencialmente incompatible con la unidad de nuestro país plurinacional. Sólo una república federal o confederal podría mantener de manera libre y estable esa para mí deseabilísima unidad de los pueblos de España.

Dicho sea de paso: creo que desde la revista SinPermiso hemos contribuido bastante en los últimos años a la generalización entre la izquierda del uso de “Reino de España” y a la progresiva erradicación del horriso y equívoco “Estado español”.

-Cataluña fue una región muy importante durante a Segunda República y la guerra civil, ¿qué queda en la memoria colectiva respecto de la Segunda República ?

- Es esencial entender que la Transición no fue una restauración de la democracia bajo formas monárquicas, sino una restauración borbónica bajo unas formas democráticas que parecían inevitables en el contexto político europeo de 1975-78. Por eso se hizo sobre la base del olvido y aun, si me permites, de la amnesia dolosa: del olvido del significado de la II República, del olvido de la Guerra Civil española como prefacio de la II Guerra Mundial contra el nazi-fascismo, del olvido de la decisiva contribución de los republicanos españoles a la victoria aliada de 1944-45, del olvido de los crímenes monstruosos del franquismo, del olvido de las luchas

populares antifranquistas en el interior y del olvido de las valiosas aportaciones del exilio intelectual republicano en el exterior.

El tripartito iniciado por Pasqual Maragall en Cataluña, tan criticado luego, no siempre muy fundadamente, y que fue en 2003 el primer gobierno de izquierda en Cataluña desde la II República, hizo algunas cosas excelentes en punto a recuperación de la memoria histórica, particularmente la creación del Memorial Democrático, cuyo director fue mi difunto amigo Miquel Caminal, un historiador y politólogo serio y un militante democrático-republicano cabal. Levantó ampollas.

No hará falta que te recuerde que en la Argentina hay una jueza, Servini de Cubría, que ha tenido que apelar recientemente al derecho internacional público y a los crímenes imprescriptibles contra la Humanidad para intentar procesar ¡en Argentina! a torturadores y responsables políticos franquistas contra los que no se puede proceder en España al estar cubiertos por una Ley de Amnistía claramente incompatible con la adhesión del Reino de España a los tratados internacionales que regulan la protección de los derechos humanos.

En Barcelona quedan espacios, en mi opinión no suficientemente señalados simbólicamente, que recuerdan que aquí hubo una cruel guerra que se ensañó con la población civil: quedan, por ejemplo los refugios construidos por la propia población y por el alcalde republicano de la Barcelona de la época para protegerse de los bombardeos fascistas (sobre todo italianos). Barcelona fue la primera ciudad europea cuya población civil fue bombardeada, antes que

Guernica incluso. Por eso la gente construía refugios que todavía se pueden ver, algunos habilitados por la labor de aquel Memorial Democrático de los tiempos del tripartito que el actual gobierno nacionalista conservador de Mas no ha hecho más que debilitar estrangulando financieramente.

Mi despacho de la facultad de economía está exactamente al lado del Palacio Real, que fue sede de los últimos meses del gobierno republicano español en guerra: ninguna placa lo recuerda. Detrás, está del Cuartel del Bruch, que es de donde salieron las tropas sublevadas fascistas el 18 de julio. Entre el 18 y el 19 de julio se desarrolló en Barcelona uno de los mayores episodios de lucha de clases urbana en la Europa del siglo XX (Engels había hablado de Barcelona como capital mun-

dial de las insurrecciones proletarias en el XIX): la clase obrera en armas —particularmente los anarcosindicalistas, absolutamente hegemónicos— aplastó a los militares sublevados. Tras el triunfo, la noche del 19 de julio, se dirigieron al cuartel del Bruch, y lo tomaron. Lo rebautizaron como “Cuartel Bakunin”, que se convirtió a partir de entonces, y mientras duró la guerra en centro de instrucción de milicianos republicanos. Ninguna placa recuerda tampoco eso, huelga decirlo.

Cada 18 de julio, desde 1940, se celebraba en el Castillo de Montjuic una misa con curas castrenses para conmemorar la victoria franquista y recordar a sus “mártires”. Con el agravante de que en este castillo se fusiló al presidente de la generalitat republicana, tras su secuestro en París por la Gestapo. ¡Y se seguía haciendo, tras más de 35 años de gobiernos autonómicos y municipales democráticos! ¡Y en un recinto que ya no era militar, sino público y cuya titularidad tiene el ayuntamiento de Barcelona! Bueno, pues la nueva alcaldesa Ada Colau, de la coalición de izquierda radical Barcelona en Comú, se ha estrenado en el cargo, como quien dice, prohibiendo ese acto con el argumento razonabilísimo de que violaba la ley de memoria histórica. Excuso decirte las reacciones que ha suscitado algo que debería haberse hecho al menos desde 1979.

-Mi primera visita a Barcelona fue en 1981 y la recuerdo como una ciudad gris, muy poco atractiva. Sin embargo ahora es una ciudad pujante, grande, bella, reconstruida, con mucho turismo, ¿cómo se produjo ese cambio?

-Barcelona era básicamente una ciudad industrial, la capital industrial de España, con un puerto grande en buena medida al servicio de la exportación y una cornisa marítima de muchos kilómetros, pero que daba urbanísticamente la espalda al mar. En su momento yo fui muy crítico —y sigo siéndolo— con las olimpiadas de Barcelona (1992) y la forma de remodelar la ciudad, pero hay que reconocer que las olimpiadas sirvieron para volcar la ciudad al mar. Eso se hizo sobre la base de construir el puerto olímpico y de convertir lo que era unos barrios fabriles en una gran zona abierta a la playa y al mar. También la Barceloneta que era un barrio de pescadores, pero bastante cortado de la playa y contaminadísimo, se abrió a un mar limpio y regenerado.

Si uno pasea por allí ahora es casi como Copacabana o Leblon en Río de Janeiro. Sería inconcebible, ¿no? Un Río de espaldas al mar. Las Olimpiadas contribuyeron a devolver ese paisaje que una intensa industrialización de siglo y medio había hecho perder a la ciudad de Barcelona.

Es difícil hacer un juicio sobre lo que significó la transformación urbana de Barcelona porque también tuvo lados terriblemente negativos, como la gentrificación del centro urbano o la destrucción a gran escala de espacios populares. Además se fomentó la especulación urbana inmobiliaria, con venta incluida del ya escaso parque público de vivienda. Pero la idea de hacer que esta ciudad no viviera a espaldas al mar, sino abalconada sobre él es básicamente buena. Y eso debe llamar mucho la atención de alguien como tú que estuvo 30 años sin visitar la ciudad. Si se compara a Barcelona de 1981 con la actual me imagino que es como comparar el Manchester de mediados del siglo XIX con Río de Janeiro de mediados del XX. Hoy el puerto de Barcelona es el más grande de los puertos sobre el Mediterráneo occidental organizador de cruceros. Eso significa tener cuatro o cinco hoteles permanentemente atracados en los malecones con miles de turistas que pernoctan en esa especie de rascacielos flotantes que consumen en la ciudad. Barcelona se ha convertido en una enorme potencia turística, una de las más importantes del continente, y muy por encima de Madrid.

-Probablemente ningún proyecto progresista o de izquierda hubiera encarado esta transformación porque fue un proyecto netamente capitalista motivado por intereses económicos. Sin embargo estás reconociendo que tuvo consecuencias positivas para la ciudad.

-Se puede ser incluso más radical. A finales de los '80 la izquierda, en un sentido amplio pero mínimamente cogente del término, no existía. Ni en España, ni en ningún sitio. Había sido derrotada completamente, había perdido cualquier idea seria de crítica, de resistencia al tipo de capitalismo contrarreformado que iba imponiéndose en el mundo. Había perdido incluso cualquier idea seria, más o menos socialdemócrata, de gobierno democrático (local, o nacional) de la vida económica. Allí donde logró gobernar, como en la administración municipal tripartita de Barcelona en la época de las olimpiadas, ni siquiera se planteó cosas básicas muy bien sabidas por la socialdemocracia municipal de los años 20, 30, 40 y 50. Por

ejemplo: que nada se puede hacer, como izquierda, sin un gran parque público de vivienda (la socialdemocracia dejó, por ejemplo, en Viena una herencia, por la que todavía hoy 2/3 de la vivienda están sustraídos a la propiedad privada inmobiliaria, siendo o públicas o de propiedad cooperativa, sin ánimo de lucro). Treinta años de gobiernos de centroizquierda en Barcelona no solo no aumentaron el parque público de viviendas, sino que malvendieron lo que tenían. El parque actual no debe llegar ni al 5% del total. Ni siquiera se percataron de que fueron parte activa en la famosa burbuja inmobiliaria que, al estallar, generó el desplome de la economía española en 2008.

-¿Se puede decir que hoy “dos Barcelonas”, una que rebalsa de turistas en el centro y otra conformada por los trabajadores?

-La Barcelona de los barrios obreros y populares, incluida la degradada periferia de las zonas dormitorio, ofrece todos los contrastes. El barrio de Poblenou es un ejemplo. Un viejo barrio obrero industrial, ahora de los más abiertos a la playa y al mar. Tiene grandes necesidades insatisfechas de servicios y equipamientos públicos, pero al mismo tiempo está abierto a la playa, empieza a haber apartamentos turísticos y hoteles de lujo, todo mezclados. En los últimos años de gobierno de derecha hemos visto una acentuación de los rasgos más negativos que se habían observado luego de décadas de administración del centroizquierda. Una superlativa atención a la Barcelona turística en el tradicional centro gran-burgués, con el Paseo de Gracia como parteaguas de dos “Ensanches” que fueron una obra maestra del urbanismo europeo de la segunda mitad del XIX. Y una desatención muy llamativa, casi dolosa en su displicencia, a los barrios de obreros y trabajadores tradicionales. Ese divorcio, naturalmente, se puede observar también sociológicamente en las elecciones. En no despreciable medida, Ada Colau y Barcelona en Comú han ganado estas últimas elecciones del 24 de mayo porque ha conseguido movilizar el voto tradicionalmente más abstencionista de los barrios obreros y populares.

-¿Es esto lo que permite comprender el crecimiento del movimiento en contra de los desahucios y su visibilidad?

-Claro! España tiene una de las leyes de alquiler más injustas del mundo por la cual, cuando uno está endeudado y es moroso, le inician un proceso de desahucio (desalojo). No basta con devolver las llaves y desentenderse de la deuda (como, por ejemplo en la ley estadounidense); a uno lo desalojan y sigue teniendo la deuda. Cuando vino la crisis y muchos perdieron sus trabajos y sus hogares porque habían sido desalojados, aunque hubieran pagado el 50% de la hipoteca y hubieran sido desalojados debían pagar el resto, y a un precio sobrevalorado, porque en España hubo una burbuja inmobiliaria. Lo que uno pagó lo pierde y le sigue debiendo al banco el resto.

En 2012 había unos mil desalojos al mes sólo en la ciudad de Barcelona. Todavía hoy, en el conjunto de España, sigue habiendo unos 15 mil desahucios por mes: ¡una cifra enorme! No pocas veces, se trata de familias monoparentales, mujeres con dos o tres hijos a su cargo. La gente se autoorganizó para evitar eso, y asistimos a escenas como las que se ven en las películas sobre la gran depresión en Estados Unidos de los años '30. Esto permite comprender el surgimiento de Ada Colau como figura popular. La espectacular burbuja inmobiliaria española empezó con la liberalización de la ley del suelo y del alquiler que iniciaron los socialistas con la famosa Ley Boyer, y luego el PP siguió adelante y radicalizó el asunto a partir de fines de los años '90. Eso generó que el alquiler resultara prohibitivo y que fuera más barato comprar, porque, coincidiendo con la entrada en la Eurozona y la moneda única, comenzó a entrar dinero ocioso foráneo, sobre todo de los bancos alemanes, muy barato como crédito a España. Se prestaba a intereses muy baratos, y eso fue lo que hinchó espectacularmente la burbuja inmobiliaria, generó el ilusorio “efecto riqueza” y endeudó a una población trabajadora cuyos salarios reales estaban prácticamente congelados, así como a las empresas españolas. Explotó la burbuja, y España entró en crisis, en una especie de espiral de la muerte.

-¿Qué influencia tuvo el estallido de la burbuja en la aparición de las movilizaciones masivas que dieron lugar al 15 M?

-Muchísima. Entre el 2000 y el 2010, España dobló su PBI per capita, pero no fue por el gran aumento de productividad, ni, como dicho, porque los salarios reales hubieran aumentaron mucho ya que estaban casi congelados desde hacía más de 20 años. Lo que hubo fue una sensacional burbuja, un endeudamiento atroz de

familias y empresas. El endeudamiento de las familias sirvió para incrementar la demanda efectiva agregada, y eso provocó una sensacional ilusión de prosperidad. Todo pinchó en 2008 y comenzaron a emerger —o a descubrirse— unas realidades terribles. El paro, que siempre fue estructuralmente alto, pero que estaba en torno al 10%, se disparó en un abrir y cerrar de ojos hasta el 25%, y el desempleo juvenil, al 50% (hoy está ya en casi el 60%) Más del cincuenta por ciento de los jóvenes españoles no tienen empleo, que se dice pronto. En realidad, seamos serios, un país con una tasa de paro juvenil de esas proporciones (sólo Grecia nos supera en Europa) está a punto de perder su derecho a existir como país.

Todo eso está en el transfondo del enorme estallido de ira popular, señaladamente juvenil, que fue el 15M. Porque en este país se ha abierto una brecha generacional. Supuestamente era la generación mejor preparada de la historia de España, con tasas de matrícula universitaria muy crecidas, y se quedaban inopinadamente sin expectativas laborales o de inserción social: sin futuro.

Tradicionalmente la contestación política arraigaba en la contestación social de los sindicatos. Cuando en 1988 se rompe la relación de la UGT con el PSOE y el 14 de diciembre de ese año se produce la primera huelga general, tuvo unos efectos políticos fulminantes: casi hizo caer al gobierno de Felipe González, y desde luego lo puso de rodillas. Los sindicatos obreros, a pesar de la comparativamente débil tasa de sindicalización española, resultaban políticamente temibles, capaces de vertebral en la calle una oposición social muy contundente a los excesos “neoliberales” de los gobiernos de turno. Pero a partir de 2008 fue evidente la pérdida total de ese poder de contestación, movilización e intimidación de las grandes organizaciones sindicales. En Grecia, en cuatro años ha habido 30 huelgas generales; aquí hemos visto una y media, y de poco o ningún efecto. Durante décadas era impensable que se pudiera organizar una gran protesta social en Madrid, Barcelona o Valencia, pongamos por caso, sin los sindicatos porque eran su sistema de capilaridad social, por decirlo así, como, en cierta medida, lo sigue siendo la Iglesia para la derecha.

El 15 M se vio que los sindicatos estaban totalmente “groguis” y apareció una nueva forma de contestación con esos muchachos tomando la Puerta del Sola en Madrid o la plaza Cataluña de Barcelona, sin encomendarse a Dios ni al Diablo, o

si prefieres, ni a Toxo ni a Méndez... Es más, incluso con hostilidad hacia unos sindicatos crecientemente percibidos, con mayor o menor justicia, como sectarios capituladores de la secta del Mal Menor, en el mejor de los casos, cuando no como parte esencial de los males de un sistema en vías de descrédito total.

En Barcelona fue menos importante que en Madrid, pero con grandes movilizaciones también en Plaza Cataluña. Fue un fenómeno masivo y muy bien visto en la opinión pública, con consignas para nada bobas; algunas de ellas muy profundas, como "no somos mercancía"; y otras, superlativamente graciosas sin dejar de ser agudas: "No hay pan para tanto chorizo". .

A mí en lo personal el movimiento del 15 M me sorprendió mucho y muy gratamente. No pude prever un desplome tan grave y fulminante de las izquierdas tradicionales y, sobre todo, de los grandes sindicatos obreros mayoritarios. Siempre fui de la idea de que los sindicatos fueran de la mano de las movilizaciones, que no se maltratara simplemente como "traidoras" o "derrotistas" o "apoltronadas" a las direcciones sindicales. Pero hay que decir que los sindicatos han hecho muy poco para rehabilitarse a los ojos de los jóvenes y de los distintos sectores o "mareas" en las distintas luchas sectoriales /educación, sanidad, hipotecas, etc.) que se han producido desde 2008.

Se vio el pasado enero en Madrid: una movilización callejera convocada por la dirección de Podemos, que en cierto sentido es el heredero político-institucional del movimiento 15M, tendría ahora 10 veces más gente que una convocada por CCOO y la UGT juntas. También me sorprendió el éxito de Podemos en las elecciones europeas del año pasado: refleja el hartazgo al que había llegado la población con el entero arco político de la Segunda Restauración, no sólo con el bipartidismo dinástico. , pensé que iba a haber algo más tradicional y menos fulminante.

Los efectos del 15M se dejan ver hasta en la nueva estética de la política: ¡si hasta Pedro Sánchez, el nuevo y joven dirigente del PSOE, que empezó con pinta de atildado dependiente de la planta quinta de El Corte Inglés, ha terminado por descorbatarse! Pero al final, políticamente, el fenómeno más importante que ha terminado trayendo consigo el 15 M, ha sido Podemos.

-¿Hubo en Barcelona manifestaciones nacionalistas durante el 15 M?

- Al contrario, durante el 15 M, en las asambleas de Plaza Cataluña, por ejemplo, se hablaba de forma indistinta en catalán y castellano (como en los tiempos del antifranquismo), para enojo de algunos fundamentalistas, como el expresidentes de Esquerra Republicana de Catalunya, Carod Rovira. La erupción del nuevo independentismo catalán vino cuatro meses después, a partir de la Diada del 11 de septiembre de 2011 que fue una expresión de frustración de las clases medias catalanas, que son de tradición profundamente democrática. Tal vez el 15 M comunicó energía y voluntad de protesta a unas clases medias catalanas que se habían mantenido relativamente alejadas. La tendencia democrática fue parecida, pero los orígenes de la protesta fueron diferentes. No se trata, desde luego no en su tendencia principal, de un nacionalismo agresivo o xenófobo. Al contrario, son una manifestación democrática más de la crisis de la Segunda Restauración borbónica, y ponen el dedo en una llaga dolorosísima: su incapacidad para vertebrar libre y democráticamente la diversidad nacional de los pueblos de España.

-Hablamos de la importancia del 15 M y cómo modificó España, qué significa la aparición de Podemos?

- El 15M reveló sobre todo dos cosas: el hartazgo de la población trabajadora y de las clases medias españolas en general con un sistema corrompido de raíz, con un país que parecía de repente —y en buena parte era— un putrúlagu. Eso por un lado. Por el otro, como dicho, la brecha generacional.

No es que Pablo Iglesias u otros dirigentes del actual Podemos jugaran un papel esencial y ni siquiera demasiado destacado en el 15M, pero comprendieron la necesidad de dar una forma política y una expresión político-institucional a un movimiento que, como todos los movimientos que expresan rabia popular y contestación espontáneas, estaba en vías de desvanecerse y evaporarse. Los estudios sociológicos empíricos —pienso sobre todo en el excelente investigador que es Alberto— muestran que, mientras entre quienes votaron a Podemos en las elecciones europeas abundaban los profesionales urbanos y las gentes académicamente bien preparadas —expresión de la frustración de la “generación más preparada de la his-

toria”—, con el tiempo (¡y sólo ha pasado un año!) su base social se ha ensanchado y escorado hacia la población trabajadora asalariada, particularmente a las capas más castigadas por la crisis, y no sólo a las urbanas. Podemos estaría en trance de convertirse en el partido intergeneracional de los más castigados y humillados por la crisis en toda la geografía económico-social del país, y no sólo en una expresión juvenil urbana de la frustración de expectativas: así pues, ¡un potencial electoral inmenso!

La pregunta es, entonces, si el núcleo dirigente original de Podemos que, con todas sus diferencias —la procedencia política e intelectual del profesor madrileño de ciencias políticas Iglesias es muy distinta de la del también profesor de ciencias políticas Errejón—, respondía a la base social del Podemos que triunfó inopinadamente en las europeas de mayo de 2014; si ese núcleo, digo, comprenderá cabalmente y se adaptará a sus nuevas bases, por así decirlo, más plebeyas y más heterogéneas generacional y territorialmente. Iglesias me parece un gran talento, con verdadero instinto político. Y algo parecido podría seguramente decirse de Errejón, aunque he seguido menos. Son gentes que han demostrado realismo y pragmatismo hasta ahora. Se puede seguramente esperar que la comprensible borrachera del inesperado éxito de mayo de 2014 y ciertos tics adánicos de una nueva generación de izquierda que prefiere olvidar antes que comprender la terrible derrota de las izquierdas con que terminó el siglo XX, no les cegará la visión de las realidades y las necesidades políticas de finales de 2015, incluidas las de sus transformadas bases propias.

El gran debate ahora es el de la llamada “confluencia”: si de cara a las próximas elecciones generales previstas para fin de año Podemos va a concurrir sólo —como resolvieron hacer en plena borrachera de éxito y cuando creían que podían comerse el mundo—, o va a concurrir en listas de unidad y confluencia popular amplia. Las recientes elecciones municipales, y los extraordinarios éxitos de experiencias de confluencia municipal en las principales capitales españolas (Ahora Madrid, Barcelona en Comú, Zaragoza en Común, o los triunfos en Santiago, La Coruña o El Ferrol) parecen avalar la confluencia de todas las izquierdas en las elecciones generales.

Antes de las municipales pocos pensaban que las izquierdas a la izquierda del PSOE podían triunfar en las principales capitales españolas: Madrid, Barcelona, Valencia, Zaragoza, Cádiz, Santiago La Coruña, El Ferrol, Zamora. Es un fenómeno muy característico de la historia española del siglo XX: los grandes cambios políticos empiezan por las grandes ciudades y con elecciones municipales. Hay que recordar que la Segunda República vino en abril de 1931 porque los partidos monárquicos perdieron unas elecciones municipales más o menos inocuas aparentemente. Pero fue tan abrumadora la derrota y estaba tan desgastado el régimen de la Primera Restauración, que Alfonso XIII —el bisabuelo del actual rey, Felipe VI— abdicó y el 14 de abril se proclamaba la República.

El triunfo de las izquierdas confluyentes en las pasadas elecciones del 14 de mayo ha dado alas a quienes presionan ahora a la dirección de Podemos para repetir la experiencia en las elecciones generales. Aunque comprendo perfectamente que se resistan a convertirse en “tabla de salvación” de una vieja izquierda tan esclerotizada como acostumbrada a “regodearse en el fracaso” —casi con vocación de pureza perdedora—, yo veo muy difícil que Iglesias y Errejón puedan seguir resistiéndose con éxito a una amplia confluencia en las próximas elecciones generales. La dirección de Podemos ha comenzado ya a dejar de lado su adanismo juvenil comprendiendo la realidad histórica plurinacional de nuestro país y mostrando su voluntad de entenderse con otras fuerzas políticas y sociales de izquierda más o menos tradicional en los territorios con perfil nacional propio: en Cataluña, en Valencia, en Galicia o en Navarra, por ejemplo. Y dirigentes tan carismáticos y destacados de esas izquierdas nacionales con los que la dirección de Podemos quiere entenderse —como el veterano Xosé Manuel Beiras en Galicia o la joven Mónica Oltra en el País Valenciano— ya han dejado meridianamente claro que su posible alianza con Podemos pasa por algún tipo de confluencia y unidad popular en unas elecciones generales que se presentan como decisivas para el destino de nuestro país a medio y tal vez hasta a largo plazo.

Es esencial, si no ganarlas, adelantar al PSOE de Pedro Sánchez como segunda fuerza política, única posibilidad de evitar un entendimiento bipartidista, tácito o explícito, que enquistaría tan indefinida como peligrosamente la crisis social y territorial del régimen de la Segunda Restauración.

-¿Que posibilidades tiene el PP?

-Bueno, a pesar de todo lo que ha caído, de los esperpénticos escándalos de corrupción, de las políticas austeritarias, liberticidas y socialmente inmisericordes practicadas por su gobierno de mayoría absoluta, el PP parece seguir teniendo un suelo electoral importante, en torno al 20-25%.

El estratega del PP es el sociólogo Pedro Arriola, un tipo que había pertenecido al Partido Comunista de España en su juventud. Ya diseñó la primera campaña que llevó a Aznar al gobierno en el 96. Su idea básica es que España es un país, cuyo electorado está claramente escorado a la izquierda y al centroizquierda. Siendo esto así, la única forma de que la derecha pueda ganar unas elecciones pasa por deprimir al electorado de izquierda, es decir, por lograr que al menos una bolsa de unos dos millones de votantes de izquierda o centroizquierda se abstengan. Para conseguirlo hay que machacar mucho, sí, a los socialistas, si es necesario con críticas demagógicas, como que no defienden suficientemente a los trabajadores, y luego mantener un perfil derechista suficiente para no deprimir al núcleo duro de sus propios votantes, pero suficientemente blando como para no provocar al electorado de izquierda y sacarlo de la abstención entregar un voto útil al PSOE como mal menor y valladar de una derecha postfranquista irredenta. Así ganó las primeras elecciones el nuevo PP de Aznar, con una abstención enorme dimanante de las mamarrachadas del final de Felipe González. Y las perdió en 2004 cuando, tras repetir victoria en 2000, esta vez con mayoría absoluta, se puso más bravucón y faltón.

Su estrategia de campaña pasa ahora por pedir más o menos perdón abstractamente por lo mal que lo han hecho desde el gobierno —por culpa, en buena parte, claro, de la “desastrosa situación heredada” del PSOE de Zapatero—, en amagar con un “giro social” ahora que se adivinarían ya los pretendidos “buenos frutos” de su demencial política económica procíclica. Pero pasa, sobre todo, por generar miedo y decir que se si gana Podemos, o consigue, como en las municipales, resultados que restrinjan a su favor la capacidad de maniobra del PSOE, va a ser el caos total. (El fracaso del gobierno de Syriza y la espantosa capitulación de Tsipras les viene aquí de perillas). Y en cuanto al PSOE, no haría falta machacarlo mucho: basta insinuar que ya no es un partido “responsable” y que está a merced del

nuevo “populismo” y de la “vieja extrema izquierda”, como se habría visto en los emblemáticos ayuntamientos de Madrid y Barcelona, las dos grandes capitales-es-caparate del país.

Por distintos motivos, algunos de los cuales tienen que ver con su borrachera ganadora tras las elecciones europeas de mayo de 2014, la dirección de Podemos intentó evitar quedar encasillada en un eje tradicional de izquierda/derecha para ocupar lo que ellos llamaron “la centralidad del tablero”. Pero fueron más bien trucos imperitos de mercadotecnia bisoña que nadie ha parecido tomarse muy en serio, me temo que ni siquiera ellos mismos... Si ves las encuestas, el electorado los ubica muy a la izquierda, a la izquierda incluso de Izquierda Unida. Es verdad que la autocomplacencia de la izquierda y su retórica gastada ya no sirve para nada.

Podemos pudo hacerse la ilusión de que sus inocentes trucos mercadotécnicos con la “centralidad del tablero” y todo eso le servían de algo, hasta que apareció una fuerza de derecha liberal como Ciudadanos (el “Podemos de derechas” que reclamó famosamente un gran empresario, o como también se dice, el partido del Ibex-35 [el índice bursátil español, en el que cotizan las mayores empresas]). Se trata de un partido que, nacido en Cataluña hace 10 años, tiene cosas de extrema derecha españolista en la “cuestión territorial”, pero que ofrece ahora, en su reciente extensión al resto de España, una especie de discurso centrista y regeneracionista. Fracasó relativamente en las últimas elecciones municipales, en la medida en que, contra muchos pronósticos, ni siquiera consiguió absorber toda la abstención con que un electorado de derecha asqueado del sinnúmero de escándalos de corrupción castigó al PP. Y tras las elecciones, se ha visto que va a funcionar sobre todo como una muletilla de la derecha corrupta del PP. Sea ello como fuere, su aparición como partido “ni de derecha ni de izquierda”, sino regeneracionista y muy cool, cortó en seco las efusiones podemitas con la “centralidad del tablero”. El electorado lo tiene claro: Ciudadanos es de derecha, y Podemos, de izquierda. Y lo que se dirime en las próximas elecciones generales no es la ocupación del centro de ningún “tablero”, sino seguramente algo mucho más profundo y delicado: el curso y la orientación que tomará en los próximos años la peligrosa crisis del régi-

men de la Segunda Restauración borbónica, incluida su fracasada economía de capitalismo de amiguetes políticamente promiscuos.

13/12/2015



Varoufakis en la Barcelona de Ada Colau y en la España de un Unidos Podemos en ascenso: noticia de una conversación informal de sobremesa

Antoni Domènech

Yanis Varoufakis estuvo esta semana en Barcelona, recién cumplido un año de la gran e inopinada victoria de Ada Colau y Barcelona en Comú en las elecciones municipales de 2015. Vino invitado para participar en las celebraciones, y aprovechó también la ocasión para presentar un librito de diálogos con el actual primer teniente de alcalde y responsable del área de economía del actual gobierno municipal de Barcelona, nuestro amigo Gerado Pisarello. (1)

Yo tuve noticia por vez primera de Yanis Varoufakis allá por 2010, un poco antes de que se publicara en Londres su célebre libro sobre El Minotauro global (2011). Mi amigo mexicano Alejandro Nadal —el más destacado y original macroeconomista en lengua castellana y uno de los más agudos críticos del equilibrio general neoclásico en cualquier lengua— me habló del manuscrito en su poder. Lo acababa de leer en tanto que asesor de la editorial londinense que terminó publicándolo (Zed Books), y había recomendado su publicación con una reseña crítica —un Varoufakis filomarxista y ya aprobado a la macroeconomía postkeynesiana todavía no habría acabado de romper con sus años de entrenamiento académico neoclásico—, pero entusiasta: “la mejor explicación de la crisis capitalista mundial”.

No hemos dejado en SinPermiso de seguir desde entonces la trayectoria de Varoufakis: entre 2012 y 2016 habremos traducido y reproducido no menos de 100 intervenciones y artículos suyos. Y el caso es que precisamente entre 2012 y 2016 Varoufakis pasó de ser un brillante y respetado pero poco conocido científico social a convertirse en una estrella político-académica mundial.

Su cénit lo alcanzó en la primera mitad de 2015 con su acceso al ministerio de finanzas griego tras la victoria de Syriza en las elecciones parlamentarias. ¿Quién no se acuerda de su estupendo y humillante desplante al mequetrefe de Dijsselbloem —el jefecillo del Eurogrupo— en su primer encuentro en Atenas? ¿Y quién puede olvidar su valerosa resistencia al chantaje abierto del Eurogrupo y del BCE en las dramáticas jornadas de junio de 2015, con el “corralito” y el cierre bancario pérfidamente inducidos? ¿Y cómo no acordarse de aquel referéndum del OXI que, impulsado en primera línea por Varoufakis, otorgó en dramáticas condiciones nada menos que un 62% de apoyo popular a su línea de resistencia —Plan B coelaborado con Galbraith incluido— al chantaje de las “instituciones” internacionales?

Peor no podía terminar la experiencia: Tsipras desoyó el resultado del referéndum, y se allanó trágicamente al chantaje de las “instituciones”. Firmaría un nuevo memorándum, y Grecia sería sometida a una nueva vuelta de tuerca austeritaria: más destrucción salarial, más presión a la baja sobre las pensiones, más contracción del gasto público social, una nueva ola de privatizaciones y de saldo de pa-

rimonio y activos públicos; la vuelta, en suma, y acrecida, de la vieja y fracasada política del “extender y pretender” fundada en la suicida creencia de que se puede salir del endeudamiento por la vía de la consolidación fiscal y endeudándose todavía más.

Varoufakis dimitió aquella misma madrugada del gran éxito del OXI. Él está convencido de que Tsipras se allanó a convocar el referéndum... ¡con la esperanza de perderlo! En cualquier caso, que lo “ganara” para hacer inmediatamente caso omiso del resultado, no hacía sino añadir lacerante sal gruesa a la herida abierta de la capitulación.

Estamos en la sobremesa de un almuerzo en petit comité en el reservado de un conocido restaurante barcelonés cercano al Ayuntamiento de Barcelona. Con Gerardo Pisarello, nuestro anfitrión, y algunos miembros del equipo económico del gobierno municipal, entre ellos el gerente de economía del consistorio barcelonés, Jordi Ayala, un modelo de alto funcionario tan competente y comprometido con el servicio público, como rebosante de ideas e iniciativas novedosas.

Hablando de esa terrible madrugada de la capitulación post-OXI, Pisarello le dice a Varoufakis:

- Deberías contar lo que pasó esa noche post-OXi.
- Ya lo ha contado más de una vez, observo yo.
- Es verdad. Pero no he contado todavía ni la mitad de lo que realmente pasó, repone Varoufakis.

Observo que a mí me parece particularmente patético el papel jugado por Tsakalotos, su sucesor al frente del Ministerio de Finanzas del gobierno Tsipras. Varoufakis:

- Sí, es patético. Y pensar que no sólo ha sido mi amigo; como veterano intelectual del partido eurocomunista, ¡fue durante años mi conciencia crítica de izquierdas!

Entramos ahora en un pequeño diálogo sobre la intelectualidad de izquierda. Yo me permito un chascarrillo helenizante. La degeneración del pensamiento de

la izquierda en las últimas décadas habría dado vuelo y popularidad a dos tipos de intelectuales distintos pero igualmente nocivos, en los antípodas de aquella ética de la verdad tan bien resumida en la gran divisa ilustrada de Lessing que hicieron suya los socialistas cultos de finales del XIX: “la búsqueda de la verdad es aún más apreciable que su posesión asegurada”.

De un lado, los ortoréxicos, patológicos guardianes de una supuesta ortodoxia por encima de cualquier hecho objetivo. Del otro, los arqueréxicos, que sufren de una patológica adicción al mando de turno, siempre bajo la famosa divisa del cartel colgado en los antiguos tranvías: “¡No molesten al conductor!”.

Huelga decirlo: los ortoréxicos siempre habían desconfiado de Varoufakis, un economista de pensamiento independiente, filosófica y científicamente cultivado y —según propia confesión— “marxista errático”. Celebraron sin apenas disimulo su salida del gobierno de Tsipras, prueba para ellos del “fracaso” anunciado de sus ideas y de sus políticas audazmente “reformistas”.

Los arqueréxicos, claro está, desconfiaron al punto sólo en cuanto salió del Ministerio de Finanzas. Y empezó entonces una especie de cacería del ángel caído Varoufakis. Muchas veces, por la vía, siempre más elegante, del silencio: quienes corrieron a abrazarse con Tsipras luego de la trágica capitulación de Syriza, simplemente dejaron de hablar de Varoufakis. (Por poner un ejemplo que nos es cercano: sus artículos traducidos al castellano en SinPermiso, antes entusiásticamente celebrados y difundidos por tantos, dejaron de ser mencionados, y no digamos “retwitteados” por no pocos de esos tantos.) Pero no faltó tampoco el ensañamiento extremistamente arqueréxico. Un ejemplo particularmente grosero —como suyo— fue el del antiguo dirigente de las CCOO catalanas, López Bulla. Pasen y vean:

“... el aguerrido Varoufakis ha hablado explícitamente de ‘traición’. No es que la (sic!) [Teresa] Rodríguez y Varoufakis sean esencialmente unos echaosp’lante. A mi juicio, poco ducho en estas materias tan serias, son la expresión de la incompetencia de ese sector de las izquierdas que, siempre a las primeras de cambio, sólo tienen en la punta de la lengua esa palabra que ya ha entrado en el catálogo de las ‘palabras enfermas’, que diría Alberto Moravia: la traición; la traición como obsesión patológica, que acaba siendo el avecrem de toda la cosmovisión de los perso-

najes que la usan contra viento y marea. Se lo dijeron a Marx, Lenin, Togliatti, Carrillo, Marcelino Camacho y a no se cuántos más. Quienes la usan son incompetentes, porque están incapacitados para analizar el fondo de las cosas en cualquier momento y lugar. Vale la pena decir que esta palabra enferma no es usada y abusada solamente por sectores obreristas, también —como es el caso de Varoufakis— les viene a la lengua a académicos de mayor o menor postín, incluso a la primera de cambio. A todos aquellos que siempre confunden la religión con la política: la fe como arma frente al razonamiento, el dogma como variable independiente de la realidad concreta.” [Para leer esta perla entera, pulse [AQUÍ](#).]

Su salida del gobierno griego no significó la vuelta de Varoufakis a labores puramente académicas. Ahora está empeñado políticamente en la organización de un movimiento democrático a escala continental (DiEM) para salvar —dígase así— a la UE de sí misma, de la fatal y, en su opinión, catastrófica deriva desintegradora a la que está abocada como consecuencia de un pésimo diseño institucional inicial. Cuando nos encontramos en Barcelona, venía de Londres, en donde participó en la campaña de las izquierdas y de los verdes ingleses contra el Brexit: una moneda única de pésimo diseño institucional y el déficit democrático de la construcción europea fueron errores terribles que habría que haber evitado, pero la desintegración europea no es ahora ya la solución, porque tiene un potencial catastrófico del que sólo la extrema derecha populista xenófoba podría llegar a beneficiarse políticamente; la solución pasaría por la democratización de la UE. Ese es el núcleo del mensaje.

Parece suficientemente obvio que ese movimiento democratizador paneuropeo apadrinado por Varoufakis desde hace meses no ha encontrado respuesta demasiado positiva entre los distintos partidos nacionales de las izquierdas europeas, incluidos Podemos e IU, acaso todavía aturridos por el aldabonazo de la capitulación de la Syriza de Tsipras.

A mí me parece que eso da un particular significado a la invitación del partido de la carismática alcaldesa de Barcelona, Barcelona En Comú. El gobierno municipal de Barcelona se ha distinguido en el año que lleva gobernando por iniciativas políticas no sólo propias y originales, sino a contrapelo de buena parte de ortorexias y arquerexias de toda laya. Tras el decepcionante fracaso de Catalunya Sí que

Es Pot en las elecciones autonómicas catalanas del pasado 27 septiembre, impuso la exitosa fórmula de En Comú Podem que ganó las generales del pasado 20D y que —según todas las encuestas— arrasará en las próximas elecciones del 26 de Junio, consolidándose como la primera fuerza política de Cataluña, a mucha distancia de la segunda. Ha tenido, a diferencia del consistorio de Madrid, una política clara y consistente de rehabilitación de la memoria histórica, al punto de que, según informaba recientemente el Guardian, la construcción de un gran museo de la Guerra Civil española lo podría albergar Barcelona, y no Madrid. Y sus gestos y políticas recuperadoras de las tradiciones republicanas de la ciudad, y particularmente de la II República española, son tan notorios, que han llevado a ciertos comentaristas bien conocidos por su tendencia a la exageración benévola a hablar de la Barcelona soberanista de Colau como “capital republicana de España”. El caso es que —de bien nacidos es ser políticamente agradecidos— Varoufakis va aún más lejos: Barcelona “lidera el cambio a nivel europeo”.

En un paso de la informal conversación de sobremesa, le comento a Varoufakis su reciente artículo sobre España (traducido en SinPermiso la semana pasada), muy crítico con el programa económico europeo de Podemos (y del pacto Unidos Podemos). Le comento que el economista australiano postkeynesiano Bill Mitchell —uno de los asesores económicos de Alberto Garzón— estuvo también recientemente en Barcelona y en Madrid, y dejó luego escrita también una demoledora crítica de la insuficiencia europea del programa económico del pacto Unidos Podemos.

Varoufakis:

- No conozco el artículo de Bill Mitchell. Para mí, el problema de los dirigentes de Unidos Podemos no es tanto la evidente insuficiencia de su programa económico en relación con Europa, sino que, hasta donde yo alcanzo a ver y entender, parece traerles paio esa insuficiencia... ¿Qué dice Bill, Toni?

- En substancia, que, de llegar al gobierno, Unidos Podemos repetiría trágicamente los errores de Syriza. Habla de una Syriza 2.0... Se escandaliza de que, en una Europa en espiral deflacionaria, supongan, para el éxito de su política económica, tasas de crecimiento europeo de hasta el 3%. Se horroriza de que no haya

un Plan B en caso de agresión abierta (como en Grecia) de las “instituciones” internacionales. Y se mofa con argumentos bastante razonables del monomantra, tan repetido, de que España no es Grecia, de que la envergadura de la economía española no la hace tan fácilmente chantajeable como a la minúscula Grecia... Tú desarrollaste un Plan B para Grecia...

- Sí. Yo le dije a Tsipras con dos años de antelación lo que iba a pasar, cómo iba a ir la negociación de alto riesgo con las “instituciones”. El problema es que, en el momento crucial, se echó para atrás, capituló, y nuestro Plan B —concebido como amenaza— quedó en el aire...

Terció ahora Gerardo:

- No he leído el artículo de Bill Mitchell, ni siquiera —fijaos si estoy abrumado por el día a día— tu texto, Yanis, sobre España... Pero os digo que, hasta donde yo se, este tipo de discusiones, desde luego cruciales, no se dan entre los dirigentes políticos nuestros...

Varoufakis:

- Eso confirma mi sospecha: ni siquiera parece preocuparles el asunto... El argumento de la envergadura económica de España en relación con Grecia no es, obviamente, despreciable. Pero yo creo que la cosa irá así, sobre poco más o menos. Si no lo han hecho ya, los mandamases del Eurogrupo, del BCE y de la Comisión Europea le dirán a Pedro Sánchez: “usted puede pactar un gobierno de coalición con Unidos Podemos. ¡Faltaría más!. Pero usted tiene que venir aquí con una carta firmada de puño y letra por Pablo Iglesias comprometiéndose a respetar, por lo pronto, las reglas vigentes de la UE y, además, los acuerdos ya alcanzados con el gobierno anterior de Rajoy. Se puede negociar un poco, pero, sin eso, no hay nada que hacer...”

- Lo más probable —repuse yo— es que el 26 de junio la coalición Unidos Podemos rebase ampliamente al PSOE, no sólo en votos, sino en escaños. Es decir, que la situación será bastante distinta a la que se planteó el 20D. El dilema del PSOE será: o tolerar de algún modo —por ejemplo, con la abstención— un gobierno de la derecha (PP más Cs), dejando a Unidos Podemos el monopolio de la oposición decidida, lo que sería un suicidio a corto o medio plazo; o formar un gobierno de

coalición de izquierda, pero esta vez en posición secundaria, lo que significaría la consolidación inmediata del papel subalterno de la vieja socialdemocracia española, tanto más si esa coalición de gobierno tiene que satisfacer con alguna fórmula el ejercicio en referéndum del derecho de autodeterminación de Cataluña, una línea roja que Unidos Podemos no puede permitirse franquear habida cuenta del gran peso de En Comú Podem y de las distintas confluencias “periféricas” (señaladamente la gallega de nuestro amigo Xosé Manel Beiras).

Varoufakis:

- Es verdad. Pero Pablo Iglesias tendrá en ese caso también su dilema. O firma o no firma el papel que le presentarán las autoridades europeas. Si no lo firma, parece muy improbable que el PSOE, cualesquiera que sean los costos, se avenga a formar un gobierno de izquierda. Unidos Podemos tendría que prepararse entonces para una buena temporada de oposición decidida esperando una pasokización total del PSOE. Si, en cambio, lo firma —bajo el consabido pretexto de que el nuevo gobierno luchará por negociar los plazos para el cumplimiento de lo acordado conforme a las reglas vigentes en la UE—, entonces se puede augurar que ese gobierno de izquierda está abocado al fracaso. Porque es verdad que España no es Grecia, y que su peso económico en la UE es mucho más grande. Pero precisamente ese peso debería usarse políticamente, no para caer en la trampa de negociar plazos de cumplimiento y para suplicar excepciones a las reglas de la UE, sino, todo lo contrario, para no allanarse a esas reglas, para desafiarlas desde el primer momento. Es decir, para librar una gran batalla política, no sólo en interés de España, sino de toda Europa; para cambiar esas reglas suicidas y desintegradoras de la Unión Europea, una batalla política para democratizar el continente...

- Me parece —advertí yo— que el programa económico europeo de Unidos Podemos, así como el tipo de campaña que ha empezado a hacerse, no son muy esperanzadores al respecto... Tal vez —lo ignoro— porque en la cabeza de los principales dirigentes de Unidos Podemos está más bien la primera opción, la de afianzarse en el monopolio de la oposición a las políticas procíclicas de consolidación fiscal practicadas por la derecha (aunque iniciadas por el PSOE de Zapatero luego de mayo de 2010) y auspiciadas por las autoridades europeas...

Gerardo Pisarello:

- Entiendo lo que decís, y lo comparto en buena medida. Pero permitidme observar que mantener a Podemos Unidos en una oposición decidida luego del 26 de junio sería muy mala noticia para los gobiernos municipales de izquierda como el nuestro, a los que un gobierno central de gran coalición, ya explícito, ya —más probablemente— tolerado por el PSOE, trataría por todos los medios de asfixiar, por lo pronto financieramente. Y no hará falta que os recuerde las dificultades de todo tipo que estamos pasando estos días...

Varoufakis:

- Naturalmente, yo no estoy aquí para dar consejos a nadie, ni, menos, para injerirme en los asuntos de las izquierdas españolas. Pero a mí me parece que allanarse a las reglas actuales de la UE esperando negociar plazos o hacer excepciones, en vez de plantear claramente una política de abierto desafío a esas reglas antidemocráticas y suicidamente desintegradoras de la Unión, y plantearla no “nacionalistamente”, es decir, apelando al exclusivo beneficio de España, sino al de toda la UE, debería ser una verdadera línea roja para un posible gobierno de izquierda después del 26 de junio. Tal vez Ada Colau, que ahora mismo como alcaldesa de Barcelona goza de un merecido prestigio nacional y europeo, podría elegir un momento políticamente oportuno para sugerir públicamente que no se puede en ningún caso actuar de conformidad con las actuales reglas de la UE...

Es claro que Yanis pone buena parte de sus esperanzas europeas en Ada y en su experimento político barcelonés.

Sea de todo ello lo que fuere, añado yo ahora, lo cierto es que en las dos o tres semanas que, a partir del 26 J, duren las discusiones, bien para la formación de un gobierno Podemos-PSOE, bien para conseguir la abstención del PSOE ante un gobierno PP-Ciudadanos, la Comisión va a presentar al Consejo Europeo, como le corresponde por calendario, la famosa multa del déficit. Con esta implícita disyuntiva: o gobierno que pague, o abrimos la vía del ELA del BCE y achicharramos a la banca española, que ya se ocupará ella de movilizar a los poderes fácticos contra los partidarios de un gobierno de izquierdas en el PSOE. Un hipotético gobierno de izquierdas será el más interesado en ir reduciendo el déficit, pero esa reduc-

ción dependerá del crecimiento. Y el crecimiento dependerá de la inversión pública, porque no es razonable confiar demasiado en un sector privado como el español, adicto a invertir con ganancia rentista previamente garantizada. Se puede, pues, augurar que los de la reforma fiscal y el robustecimiento de la banca pública (Bankia, CMA, etc.) serán asuntos centrales.

No se entró en eso en una conversación que, en cambio, sí tocó de refilón, entre otras varias cosas, la apasionada y original defensa político-económica de la Renta Básica que ha venido haciendo en las últimas semanas Varoufakis. Y hasta aquí lo que puede y merece ser contado por ahora de un agradable e instructivo intercambio de sobremesa.

NOTA: (1) Un plan para Europa, Icaria Editorial, Barcelona, 2016

05/06/2016



El experimento bolchevique, la democracia y los críticos marxistas de su tiempo

Antoni Domènech

*“Como hilo en la mar es la palabra /
Hondo sendero la acción labra”*

(Henrik Ibsen, Casa de Muñecas, 1879)

El texto que se reproduce a continuación es la base escrita ampliada de la conferencia que Antoni Domènech pronunció en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) el pasado 26 de octubre en el marco de unas jornadas conmemorativas organizadas por la Comissió del Centenari de la Revolució Russa y por el grupo de investigación GREF-CEFID de la UAB. La conferencia fue seguida de un largo y animado debate, que ha tratado de incorporarse ahora al cuerpo del texto final y, sobre todo, a las notas a pie de página. Por los intercambios críticos habidos en ese debate, el autor se manifiesta particularmente agradecido a los historiadores Borja de Riquer y Enric Prat, a los sociólogos Joaquim Sempere, Edgar Manjarín y Jordi Borja, al politólogo Joan Botella y al economista Daniel Raventós, así como al doctorando Julio Martínez Cava.

En muchos sentidos, la Revolución Rusa de Octubre de 1917 fue el acontecimiento más determinante del siglo XX. Lo menos que puede decirse de su estallido es que fue inopinado. No menos sorprendente resultó para sus coetáneos el afianzamiento y la posterior consolidación del poder bolchevique en medio de todas las calamidades imaginables, incluida una espantosa Guerra Civil contrarrevolucionaria fomentada, primero, por el Estado Mayor de una Alemania Guillermina agonizante y, luego, por las potencias vencedoras de la Entente (Francia, Inglaterra y los EEUU), que se saldó con no menos de 8 millones de muertos entre bajas en combate y víctimas de hambrunas. A pesar de que hoy asociamos invariablemente el nombre de la Revolución Rusa al “marxismo”, lo cierto es que no resultó menos inopinada ni menos sorprendente para el grueso de los sedicentes marxistas de carne y hueso. Tanto para los marxistas partidarios de ella, como para los marxistas que se manifestaron críticos o aun abiertamente hostiles desde el primer momento.

Es sobradamente conocido que el joven Gramsci, deslumbrado por ella, habló inmediatamente de una “Revolución contra El Capital” de Karl Marx.[1]

Y uno de sus críticos socialistas más tempranos, Karl Kautsky —el “Papa del marxismo” de la época—, lo resumió retrospectivamente así:

“Yo me decía: Si Lenin tiene razón, vano habrá sido el trabajo de toda mi vida consagrada a expandir, aplicar y desarrollar el mundo de ideas de mis grandes maestros Marx y Engels. Yo sabía, naturalmente, que Lenin se pretendía el más ortodoxo de los marxistas. Pero si llegaba a tener éxito en lo que emprendía y prometía, eso sería la prueba de que la evolución social no sigue unas leyes rígidas y que es falsa la idea de que un socialismo viable no puede desarrollarse independientemente más que allí donde un capitalismo industrial superiormente desarrollado ha creado un proletariado industrial no menos superiormente desarrollado.”[2]

El éxito del bolchevismo, para bien o para mal, vendría a ser la refutación del “marxismo” entendido como teoría de una “evolución social” gobernada por unas “leyes rígidas”. Con raras excepciones, esa interpretación kaustkyana ortodoxa del legado intelectual de Marx y Engels era ampliamente compartida por la socialdemocracia del cambio de siglo, es decir, por el “marxismo” ortodoxo que se fabricó

doctrinalmente y “se adaptó” a la Belle Epoque (1871-1914: entre el fin de la Guerra Franco-Prusiana y el estallido de la I Guerra Mundial).

El historiador conservador alemán Golo Mann (1909-1994) llamó celebrísimamente a esa época la “Era de la Seguridad”. [3] Lo mismo hizo el escritor austriaco Stephan Zweig (1881-1942), quien llegó a hablar nostálgicamente en sus aclamadas Memorias de una “era dorada de la seguridad”. [4] Y el que fue sin duda el más grande historiador de la Revolución Rusa en el siglo XX, el académico y diplomático británico de izquierda liberal E.H. Carr (1892-1982), trazó expresivamente en esos mismos términos el perfil general del mundo de su infancia y primera juventud:

“ ‘Seguridad’ es la primera palabra que se me ocurre cuando miro retrospectivamente a mi juventud: ‘seguridad’ no sólo en las relaciones familiares, sino en un sentido apenas imaginable luego de 1914. (...) El mundo era sólido y estable. Los precios no cambiaban. Los ingresos, si cambiaban, lo hacían para subir —gracias a una prudente gestión—. Todo el mundo era así. Un buen sitio, que iba a mejor. Y este país lo dirigía por la buena senda. Había, sin duda, abusos, pero se les hacía —o podía hacerse— frente. Se necesitaban cambios, pero el cambio era automáticamente cambio a mejor. Decadencia era un término a la vez enigmático y paradójico.” [5]

Fuera de Europa, los historiadores latinoamericanos, por ejemplo, hablan de ese tiempo, con más reticencia, como de la “Edad de oro del proyecto oligárquico”. [6] Y si atendemos retrospectivamente al conjunto del planeta, la palabra “seguridad” no sería lo primero que a uno se le ocurriría, y sí, probablemente, “decadencia”. Las hambrunas y catástrofes climáticas y humanas provocadas por la gran oleada de mundialización colonizadora capitalista que fue la Belle Époque en los 80 y en los 90 del XIX provocaron, sólo en China, la India y Egipto, más muertes que toda la Gran Guerra de 1914-18 en lo que Mike Davis ha llamado muy pertinentemente los “holocaustos tardovictorianos”. [7]

El principio del fin de la “Edad de oro del proyecto oligárquico” en América Latina —economías primarizadas orientadas a la exportación a un mercado mundial ya fuertemente oligopolizado— no fue la Gran Guerra de 1914, sino la Revo-

lución Mexicana de 1910. Pero bien podría decirse que fue la Revolución Mexicana la que de verdad abrió el ciclo revolucionario que enterró a escala planetaria la “Era de la Seguridad”: la Revolución china de 1911, las dos Revoluciones rusas de 1917 (precedidas de la fracasada de 1905) y el rimero de revoluciones y contrarrevoluciones entre 1918 y 1939 (Alemania, Austria, Hungría, Italia, China, España, etc.) que culminó en la Guerra Civil española (1936-39), prelude trágico de la II Guerra Mundial.

Es significativo que la II Internacional socialdemócrata condenara sin reservas la Revolución Mexicana. Y más significativos aún los términos en que la condenó: era una revolución campesina plebeya (potencialmente anticapitalista, pues), cuando lo que estaba a la orden del día en un país como México era muy otra cosa, culminar una “revolución burguesa”. Su estallido, que tumbó al despotismo desarrollista —“progresista”, si así quiere decirse— de Porfirio Díaz violaba, entonces, como diría Kautsky años después de la bolchevique, las “leyes rígidas” de la “evolución social”. La Revolución mexicana —así se expresaba una declaración del Partido Socialista de Uruguay— carecería:

“... de una noción clara de la sociedad y de la historia (...) y no sabe, por tanto, que el capitalismo, en la fase histórica contemporánea, está en un momento culminante de la expansión y predominio del mercado internacional.” [8]

Rusia no era México, claro. Era, por lo pronto, un imperio autocrático multinacional largamente agrario: más de la mitad del ingreso nacional procedía del campo, más del 80% de la población era campesina, sólo una sexta parte vivía en las ciudades, y el proletariado industrial representaba, como mucho, la mitad de esa población urbana. Al tiempo que imperialmente colonizador, sin embargo, el Imperio de los Romanov estaba, a su vez, ampliamente colonizado por el capital extranjero: los inversores occidentales poseían el 90% de las minas rusas, el 50% de las industria química, más del 40% de las instalaciones de ingeniería y cerca del 42% de las acciones bancarias. Y Rusia, a diferencia de México, había estado desde el primer momento en el centro de las preocupaciones del socialismo internacional, muy particularmente, claro está, del alemán. Puede decirse sin exageración que la elite intelectual del socialismo ruso, en sus distintas corrientes, estaba perfectamente integrada en la discusión socialista europeo-occidental, en muy buena par-

te a causa del gran número de exilados del zarismo en Zurich, París, Londres, Viena o Berlín.

Es muy conocido ahora el intercambio epistolar de 1881 entre Marx (1818-1883) y la socialista populista rusa Vera Zasulich (1849-1919). En ese intercambio, Marx rectificaba la interpretación corriente de su obra *El Capital* como una especie de teoría universal de la historia, según la cual el modo de producir capitalista y la progresiva colonización por éste del conjunto de la vida social y económica era una fase ineluctable por la que había necesariamente que pasar para llegar al socialismo. Marx restringía históricamente la validez de lo dicho en el volumen I de *El Capital* (1867), el único que publicó en vida, a Europa occidental y, más particularmente, a Inglaterra:

“El análisis presentado en *El Capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia. Mas para que pueda funcionar como tal será preciso comenzar eliminando las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y, acto seguido, asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.”[9]

Ya cuatro años antes, Marx pensó en enmendar epistolarmente al director del periódico ruso *Otiechéstvennie Zapiski*:

“... si Rusia persevera por el camino emprendido desde 1861, perderá la más hermosa oportunidad que jamás haya ofrecido la historia a un pueblo, y tendrá que apechar con todas las fatales vicisitudes del sistema capitalista.”[10]

Como se ve, eso no tiene nada que ver con “leyes rígidas de la evolución social”.

Es bien sabido que el “marxismo” conquistó fulminantemente a la intelligentsia rusa, no sólo radical, sino liberal también, en el último cuarto del siglo XIX. Se puede recordar, por ejemplo, que Marx tuvo una excelente relación científica y personal con el historiador republicano-demócrata de la comuna agraria rusa Maksim Kovalevsky (1851-1916).[11] Pero el “marxismo” que cuajó en Rusia no fue el de la carta a Vera Zasulich, que conquistó a la populista para la causa, ni el que

había fascinado —sin llegar a “convertirlo”— al gran Kovalevsky, sino el de las supuestas “leyes rígidas de la evolución social”. La atrasada y autocrática Rusia tenía que pasar volens nolens por una fase de desarrollo capitalista antes de poder siquiera plantearse la realización de algo parecido al socialismo. Los liberales, los socialistas de cátedra y los llamados “marxistas legales” —como Pyotr Struve (1870-1944) o el gran economista ruso-ucraniano Mijail Tugan-Baranovsky (1865-1919)— leyeron indiscutiblemente a Marx como poco menos que un apóstol de la modernización capitalista.

En lo tocante a los socialistas políticos, tras el fracaso del socialismo agrario populista de los narodniki de la generación de Herzen, Bakunin y Chernichevsky —a la que el campesinado dio dolorosamente la espalda en la década de los 60 y 70— y tras el fracaso de la segunda generación populista-terrorista hipervanguardista de los narodnovoltsy en la década siguiente —el hermano mayor de Lenin, Sasha, fue ejecutado en 1887 por un atentado contra Alejandro III—, se formó una nueva generación de revolucionarios marxistas que, hostil al terrorismo conspiratorio y a lo que ellos entendían como acrítica glorificación del campesinado, optó decididamente por la organización democrática en forma de partidos y sindicatos obreros de masas. La enérgica industrialización de la Rusia del fin de siècle —en parte por “el camino emprendido desde 1861” de que habló Marx en 1877— y la consiguiente formación de un proletariado industrial fresco y combativo en Moscú y, sobre todo, en la capital Petesburgo vino a echar aquí una mano al nacimiento y consolidación de la socialdemocracia marxista rusa.

Lenin dijo una vez que Kautsky tenía más lectores en Rusia que en Alemania. Y era verdad. Hacia 1910, la polémica entre la ortodoxia del “papa del marxismo” y su gran contrincante “revisionista” de 1898, Bernstein, era casi una antigua historia en la socialdemocracia alemana. Ya en los últimos años de Bebel, una legión de funcionarios de partido —Legien, Ebert, Scheidemann, etc.— se había hecho con el control de la SPD, y para esos funcionarios el “marxismo” o cualquier idea teórico-política que no tuviera que ver con el día a día de la lucha sindical y parlamentaria y con la gestión cotidiana de la imponente contrasociedad civil que había ido levantando la socialdemocracia —esa maravillosa red de periódicos, revistas, editoriales, cooperativas, entidades financieras, universidades, clubs deporti-

vos, teatros, bibliotecas, casas del pueblo, etc.— era poco más que un adorno cosmético carente del menor interés. Pero bajo la autocracia zarista, la situación era muy distinta. El marxismo ortodoxo retóricamente revolucionario de Kautsky tenía un gran público potencial. Rusia necesitaba una revolución que derrocaria al zarismo y la constituyera como República democrática. No por casualidad, fue la polaca-rusa establecida en Berlín Rosa Luxemburgo —quien ya había polemizado con Bernstein en 1898 con argumentos mucho más inteligentes que los de Kautsky— la que agitó las aguas de la SPD en 1910 planteando como perentoria la necesidad de pelear por una República democrática en la próspera Alemania Guillermina a la que tan estupendamente parecía adaptarse la “bien probada táctica” de pacientes y continuos avances socialdemócratas.[12] La estólida respuesta de Kautsky, que había censurado previamente la publicación del texto de Rosa en la *Neue Zeit*, fue esta:

"Ya en su posición de partida anda errada. En el programa de nuestro partido no hay ni una sola palabra sobre la República"[13]

Seis años antes, en el Congreso de Ámsterdam de la II Internacional, se había asistido a un duelo entre el jefe de la socialdemocracia alemana, Bebel, y el jefe del ala republicana del socialismo francés, Jean Jaurès, inveteradamente enfrentado al sectarismo del supuesto “marxista ortodoxo” Jules Guesde. Criticando la política jauresiana de colaboración con la izquierda republicana pequeñoburguesa en la construcción y defensa de una República laica en la estela del caso Dreyfuss, Bebel llegó a decir:

"Por mucho que envidiemos a los franceses vuestra República, ni se nos ocurriría dejarnos cortar la cabeza por ella."

Monarquía semiautocrática, o constitucional, o parlamentaria, o República, ya parlamentaria, ya presidencialista, no serían sino distintas formas de Estado burgués, aptas de distinta manera al mantenimiento del dominio capitalista de clase: esa era la idea central de Bebel. Aparentemente, la socialdemocracia alemana ya ni se acordaba de la durísima crítica del viejo Engels al Programa de Erfurt redactado por el propio Kautsky en 1891:

“En la SPD se fantasea con la idea de que ‘la presente sociedad va creciendo hacia el socialismo’. Pero no se pregunta si con ello, y con igual necesidad, la sociedad crece desbordando su vieja constitución social, de manera que ese viejo caparazón, como el del cangrejo en crecimiento, tiene que estallar también violentamente. Como si en Alemania la sociedad no tuviera que romper además las cadenas de orden político todavía semiabsolutista (...) Se puede concebir que la vieja sociedad crezca y se desarrolle pacíficamente en el sentido de la nueva en países en los que la representación política concentra en sí todo el poder (...) pero proclamar eso en Alemania (...) y proclamarlo encima sin necesidad, significa aceptar la hoja de parra con que cubre el absolutismo sus vergüenzas, y atarse uno mismo a la propia indefensión.”

Sea ello como fuere, la réplica del “heterodoxo” Jaurès al “ortodoxo” Bebel fue memorable y trágicamente premonitoria:

"Lo que hoy en Europa y en el mundo resulta un lastre para el mantenimiento de la paz, para el aseguramiento de las libertades políticas, para el progreso del socialismo y de la clase obrera, no son los supuestos compromisos, los ponderados ensayos de los socialistas franceses que se han aliado con la democracia para salvar la libertad, el progreso y la paz del mundo, sino la impotencia política de la socialdemocracia alemana. (...) Hay en el proletariado alemán ejemplos de admirable entrega. Pero en su historia no hay tradición revolucionaria alguna. No ha conquistado el sufragio universal en las barricadas."

Bebel murió en 1910. Cuatro años después, el 3 de julio de 1914, el enérgico pacifista internacionalista Jaurès fue asesinado por un nacionalista belicista de extrema derecha en París. Y sólo unas semanas después, en agosto, el maximalista ortodoxo Guesdes y los marxistas ortodoxos alemanes capitularon vergonzosamente y votaron en sus respectivos parlamentos los créditos de guerra y la union sacrée y el Burgfrieden con sus respectivas burguesías nacionales. Fue el final de la Internacional Socialista tal como la había concebido su principal fundador, Engels, en 1889.

La socialdemocracia rusa (mencheviques y bolcheviques) se mantuvo en posiciones internacionalistas y no apoyó la guerra. Los mencheviques apoyaban una paz

incondicional justa y sin anexiones territoriales que pusiera fin a la carnicería. Los bolcheviques tenían eso por ilusorio, y abogaron desde el principio por poner fin a la Gran Guerra promoviendo guerras civiles de clase que derrocaran a las respectivas burguesías belicistas. Lenin no veía la Gran Guerra como un fenómeno excepcional y desgraciado que venía a interrumpir trágicamente la Era de la Seguridad, sino, lúcida y premonitoriamente, como el comienzo de un tiempo histórico radicalmente distinto:

“El imperialismo pone en riesgo el destino de la cultura de Europa: esta guerra no tardará en ser seguida por otras, a menos que haya revoluciones exitosas. Todo esta cháchara huera de la ‘última guerra’ es una peligrosa fabricación engañosa, ‘mitología’ filisteas (...) La bandera proletaria de la guerra civil no sólo juntará a centenares de miles de obreros con consciencia de clase, sino a millones de semi-proletarios y pequeñoburgueses (...) a los que los horrores de la guerra no sólo amedrentarán y deprimirán, sino que los ilustrarán, también; los instruirán, los espabilarán, los organizarán, los templarán y los prepararán para la guerra contra la burguesía del ‘propio’ país y de los países ‘extranjeros’. Y eso ocurrirá, si no hoy, mañana; si no durante la guerra, luego de la guerra; si no en esta guerra, en la próxima.” [14]

Tal como había pronosticado (y temido) el viejo Engels, la guerra cerró definitivamente la “Era de la Seguridad” y reabrió un ciclo revolucionario clásico a escala mundial como el que se había vivido entre 1789 y 1871.

Rusia, la potencia industrialmente más atrasada de Europa, conoció una primera Revolución en Febrero de 1917, que terminó con la monarquía imperial de los Romanov, y una segunda Revolución en Octubre, que derribó al gobierno provisional y transfirió todo el poder a los consejos (soviets) de obreros, campesinos y soldados. Y en Alemania, la potencia industrialmente más avanzada de Europa, la llamada Revolución de Noviembre de 1918 puso fin a la monarquía semiautocrática de los Hohenzollern. La Revolución rusa de Octubre de 1917 llevó al poder a los bolcheviques que, entre abril y septiembre de ese año, pasaron vertiginosamente de ser una minoría en los soviets a conquistar una amplia mayoría en ellos. La Revolución alemana de Noviembre de 1918 llevó al poder a una coalición de los dos partidos obreros en que se había escindido la socialdemocracia en 1916: la SPD,

ahora llamada MSPD o “Socialdemocracia Mayoritaria”, y la USPD, el Partido Socialdemócrata Independiente en que habían terminado confluyendo viejos rivales: Kaustky, Bernstein y Rosa Luxemburg.

La potencia más avanzada y la más atrasada, Alemania y Rusia, se convertían ahora en laboratorios de dura prueba práctica para los distintos “marxismos” teóricos tan hondamente arraigados en ambos países. Por ejemplo, para las ideas de lo que era una revolución “burguesa” y una revolución “proletaria”, concebidas por el kautskismo como etapas políticas correspondientes a distintos estadios de la “evolución social y sus leyes rígidas”.

Alemania era ya la primera potencia industrial del planeta y contaba con el más disciplinado, afianzado y multitudinario movimiento obrero del mundo. Pero la Monarquía Guillermina ni siquiera era una monarquía parlamentaria: era una monarquía semiautocrática puramente constitucional (como la austrohúngara o la española), en donde el Reichstag, además de ser políticamente impotente —no tenía capacidad para derribar un gobierno—, era elegido por un particular sufragio censitario que dividía a la población en tres categorías fiscales (*Dreiklassenwahlrecht*), a cada una de las cuales se asignaba un tercio de diputados. ¿Cómo tenía que entenderse, pues, la Revolución de Noviembre de 1918, como una revolución “burguesa” o como una revolución “proletaria”?

Y aun cuando muchos coincidían en que la Revolución rusa de Febrero de 1917 había sido una revolución “burguesa” porque, en efecto, había inicialmente llevado al gobierno provisional a una coalición liberal sin socialistas de ninguna tendencia, lo cierto es que, como todas las revoluciones supuestamente “burguesas”, vino de un levantamiento del pueblo trabajador, concretamente un 8 de marzo (del antiguo calendario gregoriano ruso), día internacional de la mujer trabajadora —una tradición que inauguraron Rosa Luxemburgo y Clara Zetkin—, en el que decenas de miles de obreras se manifestaron en Petesburgo para protestar contra la escasez de alimentos y contra la guerra que se había llevado ya a tantos maridos, hijos y hermanos.[15] Y en la manifestación proletaria preinsurreccional ya mayoritariamente bolchevique del 18 de junio de 1917, los manifestantes se volcaron sobre la Avenida Nevsky de Petrogrado (como el pueblo trabajador de Barcelona la noche del 14 de abril de 1931) ¡cantando la —¿“burguesa”?— Marsellesa![16]

Precisamente, uno de los más perceptivos críticos coetáneos del experimento bolchevique fue el gran historiador francés Albert Mathiez (1874-1932), que venía desde comienzos de siglo renovando los estudios de la Revolución Francesa y que había rehabilitado completamente a Robespierre y al Partido de la Montaña contra todas las leyendas fabricadas en su daño a lo largo del siglo XIX. Mathiez se entusiasmó inicialmente con la Revolución de Octubre, y a tal punto, que ingresó en el Partido Comunista francés en 1920. Notó que Lenin conocía muy bien el desarrollo de la Revolución francesa —la había estudiado a fondo, y no sobre fuentes secundarias, sino con escrupuloso trabajo en fuentes primarias guardadas en la Bibliothèque Nationale y en otros archivos municipales en sus años de exilio parisino— y observó que el asalto al poder de los bolcheviques entre junio y octubre de 1917 replicaba y guardaba muchas analogías con el ascenso montagnard al poder a partir del 10 de agosto de 1792 (el 22 de septiembre se proclamaría la I República Democrática francesa). Mathiez publicó un célebre artículo, “Bolcheviques y Jacobinos”, que Gramsci tradujo inmediatamente al italiano para su revista *Ordine Nuovo*. [17]

No será necesario decir que para Mathiez, robiespierrista convencido, eso no era una censura al bolchevismo, sino todo lo contrario. La idea —inmediatamente puesta en circulación por muchos de sus enemigos y repetida luego hasta la náusea por toda la historiografía banderizamente conservadora— de que Lenin y los bolcheviques se habrían limitado a dar un golpe de estado en Octubre de 1917 no podía serle más ajena. Al contrario, Mathiez no habría podido estar más de acuerdo con la historiografía actual que, disponiendo de archivos inaccesibles hasta hace pocos años, prueba concluyentemente la amplia base de masas y el carácter democrático de la toma del poder bolchevique. En el prólogo a su reciente y aclamado libro sobre el primer año del poder bolchevique, Alexander Rabinowitch escribe:

“Llegué [en mi anterior libro] [18] a la conclusión de que la Revolución de Octubre en Petrogrado no fue tanto una operación militar, sino más bien un proceso paulatino desarrollado sobre el terreno de una cultura política profundamente arraigada en la población, así como de una amplia insatisfacción con los resultados de la Revolución de Febrero combinada con la fuerza del irresistible atractivo de las promesas de los bolcheviques: paz, pan y tierra inmediatamente para los

campesinos y una democracia de base a través de los soviets multipartidistas. Pero esa interpretación arrojaba tantas preguntas como contestaba. Aun cuando parecía claro que el éxito del partido bolchevique en 1917 se debía en buena medida a su naturaleza y a su acción abiertas, relativamente democráticas y descentralizadas, ¿cómo explicar entonces que ese partido se convirtiera tan rápidamente en una de las organizaciones políticas más robustamente centralizadas y autoritarias de la época moderna?”[19]

El diagnóstico de Mathiez sobre esa rápida evolución del bolchevismo democrático hacia una dictadura de partido único que le llevó a él mismo a romper muy tempranamente (1922) con el comunismo fue que esa dictadura no tenía nada que ver con la dictadura democrática montagnard. Ni siquiera, por ejemplo, en el pico extremo del Terror jacobino (1793-4), asediada la República por los ejércitos de las potencias monárquicas reaccionarias de Austria y Prusia, sumados al “ejército de los príncipes” del aristócrata emigrado Condé —a sueldo de Austria, Inglaterra y Rusia—; ni siquiera en esa circunstancia, digo, limitó el Comité de Salud Pública la libertad de expresión, como sí hicieron los bolcheviques ya a partir de enero de 1918.

Hay que observar que “dictadura” no significaba hasta bien entrado el siglo XX lo mismo que ahora. En la tradición clásica romana, una “dictadura” era una institución republicana, merced a la cual, en períodos extremos de guerra civil, el “pueblo” —es decir, el Senado— comisionaba y encargaba todo el poder ejecutivo a un dictator por un período limitado de tiempo (normalmente, seis meses), terminado el cual estaba obligado a rendir cuentas ante sus comitentes de lo que había hecho o dejado de hacer durante ese período excepcional de plenos poderes. Es decir, la “dictadura” en el sentido clásico del término era una institución fideicomisaria, no un despotismo “soberano” como han sido, o tendido a ser, de maneras muy distintas,[20] las dictaduras que ha conocido el siglo XX: Stalin, Mussolini, Hitler, Franco, etc.

Cuando Barère presenta ante la Convención legislativa republicana su proyecto para substituir el ineficiente Comité de Defensa General por un Comité de Salud Pública se expresa en esos términos tradicionales:

“En todos los países, en presencia de conspiraciones flagrantes, se ha sentido la necesidad de recurrir momentáneamente a autoridades dictatoriales, a poderes supralegales. (...) ¿Qué tenéis que temer de un comité responsable, incesantemente vigilado por vosotros, que no dictará leyes y que no hará sino acuciar y presionar a los agentes del poder ejecutivo? ¿Qué tenéis que temer de un comité que no puede actuar sobre la libertad de los simples ciudadanos, sino solamente sobre los agentes del poder que resultarían sospechosos? ¿Qué tenéis que temer de un comité instituido para un mes?”[21]

Pues bien; el Mathiez crítico del bolchevismo concede que “toda revolución es una guerra civil, puesto que se trata de reconfigurar la propiedad, y la propiedad, junto con la vida, es lo que resulta más caro al hombre”. Pero la dictadura jacobina del año II fue una “dictadura del bien público” estrechamente asociada a una “política resueltamente democrática”, una “dictadura [fideicomisaria] de la Convención”, la asamblea legislativa elegida por sufragio universal. Es más, como observan en la larga y luminosa introducción a su reciente reedición de *La réaction thermidorienne* (1929) —el libro de Mathiez ocultado por el estalinismo francés— Florence Gauthier y Yannick Bosch:

“Por su naturaleza, esta ‘dictadura del bien público’ asocia estrechamente el pueblo a la toma de decisiones y a la ejecución de las leyes. Y a tal punto, que el Terror fue caracterizado por sus enemigos [termidorianos] como una ‘tiranía de la anarquía’, un ‘sistema’ en el que el pueblo estaba ‘en perpetua deliberación’.”[22]

Huelga decir que la noción marxiana y engelsiana de la “dictadura del proletariado” se correspondía con la concepción fideicomisaria clásica de la dictadura como institución republicana en condiciones de guerra civil. Precisamente en su crítica del proyecto del Programa de Erfurt de la SPD (1891), en plena Era de la Seguridad, Engels había sentido la necesidad de recordar a la dirección de la socialdemocracia lo que era la “dictadura del proletariado”, lo que era la república democrática y las lecciones de la Revolución Francesa:

“Si algo está claro, es que nuestro partido y la clase obrera sólo podrán llegar al poder bajo la forma de la república democrática, que es la forma específica de la dictadura del proletariado como ya enseña la gran Revolución Francesa.”[23]

Con lo que llegamos a la crítica marxista coetánea más ecuánime y profunda del experimento bolchevique, la de Rosa Luxemburgo. En un manuscrito-borrador encontrado entre sus papeles póstumos, y publicado en 1922 por su amigo, abogado y albacea político Paul Levi con el sobrio título de *La Revolución Rusa*, [24] Rosa insistirá, sin citarlo, en el problema planteado por Engels en 1891 de la dictadura revolucionaria y la República democrática. El texto comienza con una crítica despiadada del “marxismo” kautskyano:

“Pero el curso [de la Revolución rusa] se ha revelado también, para cualquier observador capaz de pensar, como una refutación demoledora de la teoría doctrinaria que Kaustky comparte con el partido de los socialdemócratas ahora en el gobierno [alemán], según la cual Rusia, en tanto que país económicamente atrasado, predominantemente agrario, no estaría suficientemente maduro para la revolución social y para una dictadura del proletariado (...) Esa teoría de que en Rusia sólo sería viable una revolución burguesa (...) es también la del ala oportunista del movimiento obrero ruso, los llamados mencheviques.”

Y con una alabanza de los bolcheviques que no puede ser más significativa para lo que aquí interesa:

“Todo lo que un partido situado en un momento histórico puede dar en punto a coraje, capacidad de acción, amplitud de visión revolucionaria y consecuencia, Lenin, Trotsky y sus camaradas lo han ofrecido a plena satisfacción. (...) Su insurrección de Octubre no sólo logró salvar la Revolución rusa, sino que salvó también el honor del socialismo internacional. Los bolcheviques son los herederos históricos de los niveladores ingleses y de los jacobinos franceses.”

Rosa centraba la crítica del primer año de bolchevismo en el poder en tres puntos: su política agraria, su política territorial fundada en el solemne reconocimiento del derecho de autodeterminación de las naciones que componían el viejo imperio de los Románov y, finalmente, el carácter antidemocrático de la incipiente dictadura bolchevique. Vamos limitarnos de momento al último y, oblicuamente, a algunas de sus conexiones menos evidentes con el penúltimo. [25]

Rosa entra en el núcleo del problema con toda claridad:

“El fallo capital de la teoría de Lenin y Trotsky es precisamente el de contraponer, exactamente igual que Kautsky, dictadura a democracia. ‘Dictadura o democracia’, así plantean el problema tanto los bolcheviques como Kautsky. Éste se decide naturalmente por la democracia, y desde luego por la democracia burguesa, puesto que la ve precisamente como la alternativa a la transformación revolucionaria socialista. Lenin-Trotsky, al revés, se deciden por la dictadura en contraposición a la democracia y, así, por la dictadura de un puñado de personas, es decir, por la dictadura conforme al modelo burgués.” [El énfasis es de la autora.]

Puesto que el significado de muchas de las palabras empleadas aquí ha variado tanto en los últimos 150 años, y puesto que el período que estamos estudiando fue precisamente una época de aceleración de las mutaciones semánticas en el léxico político, vale la pena detenerse un poco en este texto que, por otra parte —no se olvide—, no es sino un primer borrador-esquema nunca corregido ni completado (Rosa fue asesinada apenas unas semanas después de escribirlo).

Al lector de nuestros días le sorprenderá, por lo pronto, la idea de una “dictadura” no contrapuesta a “república” y a “democracia”, y no digamos la posibilidad, obviamente implicada por Rosa, de una “dictadura republicana democrática”. Ya se ha dicho antes que la noción clásica, de ascendencia romana republicana, de “dictadura” era fideicomisaria, no —como suele entenderse ahora, tras las experiencias del siglo XX— soberana.[26] Lo que, así pues, está diciendo en este paso Rosa es que Kautsky se ha olvidado de la República democrática como dictadura fideicomisaria del proletariado y sus aliados populares (en el sentido de Engels y de Marx) y, más importante aún, que Lenin y Trotsky están en vías de introducir una novedad radical particularmente desagradable, y es a saber: una dictadura no fideicomisaria, es decir, una dictadura que se cree dispensada de responder ante sus supuestos comitentes (el “pueblo”, el “proletariado”, la “alianza de obreros, campesinos y soldados”, o lo que fuere). Es decir, que Lenin y Trotsky, sin advertirlo, estarían en vías de engendrar un monstruo característico del siglo XX, una dictadura soberana. Rosa, desde luego, ni mendigaba ni temía favores:

“Si podéis ver en las semillas del tiempo

Y decir qué granos crecerán y cuáles, no

Habladme a mí, que ni mendigo

Ni temo vuestros favores.”[27]

Criticando la justificación ofrecida por Trotsky de la disolución de la Asamblea Constituyente en noviembre de 1918, Rosa da una lección de teoría democrática de la representación política como fideicomiso y de su papel en una dictadura democrática republicana. Trotsky sostenía, en substancia, que en los meses que precedieron a la Revolución de Octubre se había producido un vigoroso desplazamiento de las masas hacia la izquierda, cosa que se reflejaba, por ejemplo, en el robustecimiento del ala izquierda dentro del partido social-revolucionario. Sin embargo, en las listas de ese partido para la Asamblea Constituyente seguían dominando muy ampliamente “los viejos nombres del ala derecha”, como el propio Kerensky. “El torpe mecanismo de las instituciones democráticas” no puede, dice Trotsky, seguir el ritmo de la politización y radicalización de las masas populares. Pero, entonces, replica Luxemburgo:

“... hay que maravillarse de que gentes tan listas como Lenin y Trotsky no saquen de eso la conclusión que de los hechos mencionados debería seguirse inmediatamente. Puesto que la Asamblea Constituyente había sido elegida bastante antes del momento de cambio decisivo —la insurrección de Octubre— y en su composición se reflejaba la imagen del pasado superado (...), iba de suyo que lo que tenían que hacer era precisamente liquidar esa (...) Asamblea Constituyente nacida muerta y ¡decretar nuevas elecciones!”

Frente a la supuesta “torpeza del mecanismo de las instituciones democráticas”, Rosa observa que precisamente “la experiencia histórica de todas las épocas revolucionarias” muestra lo contrario. La relación entre los representantes políticos y sus bases sociales mandantes o comitentes no está fijada y encapsulada estáticamente como se figura la “esquemática abstracción” de un Trotsky cuya concepción de la representación política, carente del más elemental dinamismo, “viene a negar toda conexión intelectual entre los otrora electos y su electorado, cualquier interacción entre ambos”:

“¡Cómo contradice eso toda la experiencia histórica! Porque lo que nos enseña ésta es, al contrario, que el vivo fluido del sufragio popular enjuaga constantemente los cuerpos de los representantes, los penetra, los orienta.”

Incluso en los parlamentos burgueses de la época, no elegidos por sufragio universal:

“... podemos observar de vez en cuando las más deliciosas cabriolas ejecutadas por ‘representantes del pueblo’ que, súbitamente poseídos por un nuevo ‘espíritu’, comienzan a expresarse en tonos inauditos y hasta las más reseca y renegridas momias parecen rejuvenecer (...) conforme al clamor que sale de fábricas, talleres y calles. ¿Y esos efectos vivos del sufragio y la maduración política de las masas en los cuerpos electos deberían encallarse precisamente en el curso de una revolución? (...) ¡Al contrario! Precisamente el fuego abrasador de la revolución crea aquel aire político ligero, vibrante y receptivo por el que las ondas del sufragio popular y el pulso de la vida del pueblo inciden al punto y del modo más maravilloso en los cuerpos representativos”.

Es verdad que:

“... toda institución democrática tiene sus límites y carencias, lo que comparte con el resto de las instituciones humanas. Solo que el remedio descubierto por Lenin y Trotsky —la liquidación de la democracia en general— es todavía peor que el mal que pretende enmendar, porque ciega precisamente la única fuente viva capaz de corregir todas las insuficiencias ínsitas en las instituciones sociales: la vida política activa, desinhibida, enérgica de las más amplias masas populares.”

Como se ve, Rosa Luxemburgo critica el experimento del primer año bolchevique apelando a ideas normativas básicas de la teoría de la democracia republicana revolucionaria moderna en la estela de la Revolución francesa, de la que fue hijo también el primer “marxismo” originario.[28] Sin embargo, su texto está atravesado por una interesante tensión conceptual que salta especialmente a la vista en su inclemente —y a veces, lúcida y certera— crítica a la política territorial bolchevique fundada en el reconocimiento incondicional del derecho de autodeterminación de las naciones que componían el Imperio de los Románov. La tensión de fondo es entre la reducción de la política a puras cuestiones de oportunidad más o me-

nos coyunturalmente “históricas” y la afirmación de la política republicano-democrática como fundada en última instancia en la defensa de principios y derechos inalienables largamente independientes de las coyunturas “históricas”. Repárese en este paso:

“... que políticos tan sobrios y críticos como Lenin y Trotsky y sus amigos, que para cualquier fraseología utópica como desarme, federación internacional de los pueblos, etc., reservan a lo sumo un irónico encogimiento de hombros, convirtieran ahora una hueca consigna del mismo tenor [como es el derecho de autodeterminación de las naciones] en su caballo de batalla, nos parece que sólo puede atribuirse a un cálculo político de oportunidad.”

A continuación, Rosa procede a una crítica demoledora de ese cálculo político de oportunidad bolchevique. [29] Queda fuera de los intereses de esta charla discutir lo acertado de esa crítica. Porque lo que aquí interesa es otra cosa. Ésta: el lenguaje de los derechos humanos inalienables —intrínsecamente ligado a la teoría de la república democrática— se había eclipsado después de Termidor (1795) y había desaparecido casi completamente después de 1848, muy particularmente en la época de cristalización del “marxismo” doctrinario socialdemócrata y de la adaptación del mismo a una Belle Époque dominada por la Realpolitik imperial-colonial.

Rosa intuye en su texto que la fundamentación normativa de la República democrática es cosa muy distinta de las puras consideraciones “históricas” de oportunidad política. Observa agudamente, por ejemplo, la llamativa contradicción en que incurren Lenin y Trotsky al tratar los derechos democráticos con meras consideraciones (erradas, en opinión de Rosa) de oportunidad instrumental mientras parecen, en cambio, dispuestos a ofrecer a la autodeterminación de las naciones la dignidad normativa de un derecho inalienable, ampliamente independiente de los cálculos de oportunidad política:

“La contradicción (...) es tanto más incomprensible, cuanto que las formas democráticas de la vida política en todos los países (...) constituyen, en efecto, fundamentos superlativamente valiosos, imprescindibles incluso, de la política socialista, mientras que el dichoso ‘derecho de autodeterminación de las naciones’ no es sino huera fraseología, patraña pequeñoburguesa.”

Cuando, tras 150 años de eclipse post-termidoriano, el lenguaje republicano de los derechos humanos universales e inalienables fue recuperado en la vida política internacional luego de la derrota militar y política del nazifascismo el derecho inalienable de autodeterminación de los pueblos —junto con las otras dos dimensiones de los Derechos Humanos, es decir, los derechos individuales inalienables y los derechos inalienables de la Humanidad toda e indivisible— se convirtió, como es sobradamente conocido, en el ariete normativo de la descolonización. La derrota del nazismo abrió hasta cierto punto una época de franco retroceso de la Realpolitik reductora de la política a puras consideraciones de oportunidad. Pero lo cierto es que el “marxismo” doctrinario cristalizado en la Belle Époque no se había librado del contagio. El texto de Rosa que estamos comentando es importante también porque en él aflora esa tensión, a la que, obviamente, sucumbe su autora. Rosa considera “fraseología pequeño burguesa” el derecho de autodeterminación de los pueblos, pero aunque podemos ver en su texto los intentos por defender la democracia sobre todo con argumentos de oportunidad política “histórica” frente a la dictadura soberana bolchevique incipiente, no puede dejar de decir que los derechos democráticos en todos los países son “fundamentos superlativamente valiosos” de la política socialista.

Ahora bien; con la misma lógica consecuencialista podían Lenin y Trotsky reponer que eso de los “fundamentos superlativamente valiosos” es pura fraseología metafísica pequeñoburguesa. Y Trotsky, en efecto, lo hizo. No respondiendo a Rosa, sino a Kautsky en la importante polémica que ambos tuvieron entre 1918 y 1920:

“La doctrina de la democracia formal no está constituida por el socialismo científico, sino por el derecho natural. La esencia del derecho natural radica en el reconocimiento de normas jurídicas eternas e invariables que hallan en las distintas épocas y entre los distintos pueblos expresiones más o menos restringidas y deformadas. El derecho natural de la historia moderna, tal como lo produjo la edad media, entrañaba ante todo una protesta contra los privilegios de las castas, contra los abusos sancionados por la legislación del despotismo y contra otros productos ‘artificiales’ del derecho positivo feudal. La ideología del tercer estado, todavía demasiado débil, expresaba su propio interés por medio de algunas normas ideales que lle-

garon luego a convertirse en la enseñanza de la democracia (...). La personalidad es un fin en sí; los hombres tienen todos el derecho de expresar su pensamiento de palabra y por escrito; todo hombre tiene un derecho de sufragio igual al de los demás. Emblemas de combate contra el feudalismo, las reivindicaciones de la democracia significaron un progreso. Pero con el correr del tiempo, la metafísica del derecho natural, que es la teoría de la democracia formal, se ha hecho cada vez más reaccionaria: es el control de una norma ideal sobre las exigencias reales de las masas obreras y de los partidos revolucionarios.”[30]

Se puede observar que, polemizando con Kautsky, Trotsky acepta el grueso de los dogmas “marxistas” de la ortodoxia kautskyana. Por ejemplo, el de la caracterización de la francesa como una revolución “burguesa”. Si se repasa la discusión entre Kautsky y Trotsky sobre democracia, se puede ver que se trata de una discusión desarrollada íntegramente en términos de oportunidad histórico-política, como si la dimensión propiamente normativa de la política no existiera o fuera fraseología metafísica “burguesa”. La disputa entre el viejo “papa del marxismo” y los jóvenes bolcheviques respondones es tremenda y dramática, como lo fueron las circunstancias en que se produjo. Figurémonos: en plena guerra civil rusa, Trotsky, el fundador del ejército ruso, escribe su “Anti-Kautsky” montado en un vagón de campaña militar. Pero su idea filosófica, si así puede decirse, de la democracia no era tan distinta. Ambos estaban troquelados por el “marxismo” doctrinario de la Era de la Seguridad y, en cierto sentido, igualmente desorientados por el desplome de la misma. En medio del desastre de la Gran Guerra, Trotsky observó con gran perspicacia que:

“El marxismo llegó a ser para el proletariado alemán, no la fórmula algebraica de la revolución que había sido en sus orígenes, sino el método teórico de adaptación al estado nacional-capitalista coronado por el casco prusiano”. [31]

Pero la verdad es que los bolcheviques estaban hartos más troquelados de lo que ellos mismos podían imaginar por ese “marxismo” doctrinalmente fabricado por la socialdemocracia alemana en la era del imperio de la Realpolitik que fue la Era de la Seguridad: auctoritas, non veritas facit legem. Como lo sugiere el que, en el mismo momento histórico (1921), bajo la República de Weimar, el viejo revisionista Edward Bernstein, un enemigo mucho más radical —y más inteligente— que

Kaustky del experimento bolchevique, decía cosas asombrosamente parecidas a las que acabamos de escuchar de Trotsky. Sólo que haciendo explícito el transfon- do vétero-socialdemócrata de esa visión puramente consecuencialista, carente de la menor consciencia de la necesidad de fundamentación propiamente normativa de la acción política, y que no es otro que el de la famosa “evolución social” y sus “leyes rígidas”:

“La doctrina de Marx y Engels ha de entenderse como una teoría de la evolu- ción (...) Esta circunstancia, a saber: que la teoría marxista del socialismo y sus ob- jetivos se deriven de una evolución de hecho y de unos movimientos reales, la dife- rencia de sus precursoras, todas las cuales se fundaban, no en una teoría evolutiva, sino, de uno u otro modo, en el derecho natural. De eso trató la segunda de mis lecciones [en la Universidad Humboldt de Berlín, en 1921], titulada ‘La funda- mentación iusnaturalista del socialismo’, en donde apuntaba, entre otras cosas, al vínculo del socialismo iusnaturalista racionalistamente construido con la ideología de la Gran Revolución francesa. Pero también muchos socialistas que creen proce- der científicamente por apelar a la economía razonan iusnaturalistamente, lo que amenaza constantemente con el extravío utopizante.”[32]

La idea que la Revolución Francesa habría sido “burguesa” forma parte de un esquema cuajado en la Belle Époque y canonizado por el “marxismo” ortodoxo de la II Internacional. Ni Marx ni nadie antes de 1850 la había considerado como otra cosa que como una gran revolución popular democrática en el sentido que in- variablemente tuvo la palabra “democracia” desde Aristóteles en el siglo IV antes de nuestra era hasta finales del XIX, es decir, como un movimiento político del dé- mos, esto es, de los pobres libres que vivían por sus manos. Como una revolución, pues, no menos “antifeudal” que “antiburguesa”. Porque el “pueblo” —y, menos aún, el menu peuple robespierréano— no era la “burguesía”, el “tercer estado”, sino un “cuarto estado” compuesto de pequeños campesinos, artesanos, pequeños comerciantes y jornaleros y asalariados. Y cualesquiera que fueran sus insuficien- cias como analistas y críticos de la Revolución Francesa, Marx y Engels supieron eso desde siempre. Jamás emplearon los viejos el término oximorónico, que hoy pa- sa por prototípicamente “marxista”, de “democracia burguesa”. [33]

En sus años de aprendizaje, el joven Marx extractó y subrayó con particular énfasis este paso de Robespierre que encontró citado en una de sus primeras lecturas de investigación sobre la Revolución Francesa (concretamente, en el tomo II del mamómetro en 4 volúmenes del helenista e historiador francmasón alemán Wilhelm Wachsmuth sobre la Historia de Francia en la Era Revolucionaria):[34]

“Robespierre (papiers inédits): ‘los peligros interiores vienen de los burgueses; para vencer a los burgueses, es preciso unir al pueblo. Es preciso ... que los sansculottes reciban una paga y se mantengan en las ciudades. Hay que armarlos, encolearlos, ilustrarlos.’”[35]

Resulta de lo más instructivo observar que, entre la revolución rusa “burguesa” de febrero de 1917 y la revolución “proletaria” de octubre de 1917, bajo el gobierno provisional de coalición entre social-revolucionarios y liberales, ese léxico democrático abandonado hacía años por el “marxismo” doctrinario cristalizado en la Belle Époque —si no condenado como “huera palabrería pequeñoburguesa” (Trotsky, Lenin) o como “extravío utopizante” (Bernstein)— se mantenía muy vivo en la conciencia y en el habla de los pueblos. Repárese, si no, por limitarnos a un solo ejemplo, en esta declaración del primer regimiento (pro-bolchevique) de fusileros de Petrogrado del 21 de junio:

“De aquí en adelante, sólo enviaremos destacamentos al frente cuando la guerra haya adquirido un carácter revolucionario, cosa que sólo ocurrirá cuando los capitalistas hayan sido apartados del gobierno y el gobierno haya pasado a manos de la democracia, representada por los diputados del Soviet panruso de obreros, soldados y campesinos.”[36]

La virulenta polémica de 1918-1919 entre Kautsky y Trotsky resulta sumamente instructiva si se relee hoy teniendo en mente más el fondo tácito de lo que compartían que sus evidentes desacuerdos. Trotsky muestra, por ejemplo, que, de haber participado en la polémica del Congreso socialista de Amsterdam de 1904 al que antes nos hemos referido, se habría alineado con Bebel, y no con Jaurès. Y de haber participado en la polémica entre Kautsky y Rosa en 1910, tal vez se habría alineado con Kautsky y no con Rosa. Monarquía autocrática, monarquía constitu-

cional, monarquía parlamentaria o república democrática no son para él sino, todas, puras y apenas distintas formas de dominación capitalista:

“Absolutismo, monarquía parlamentaria, democracia: a ojos del imperialismo, y sin duda de la revolución que viene a tomar su lugar, todas las formas gubernamentales de la dominación burguesa, del zarismo ruso al federalismo quasi-democrático de la América del Norte, son iguales desde el punto de vista de los derechos y forman parte de combinaciones en las que se complementan indisolublemente unas a otras. Llegado el momento crítico, el imperialismo ha logrado someter, con todos los medios de que dispone, y señaladamente a través del parlamento —cualquiera que fuera la aritmética del escrutinio— a la pequeña burguesía urbana y rural e incluso a la aristocracia obrera. La idea nacional que había guiado al tercer estado [sic!] en su acceso al poder tuvo en el curso de la guerra su período de renacimiento con la ‘defensa nacional’. (...) El naufragio de las ilusiones imperialistas, por lo pronto en los países vencidos y, luego, con cierto retraso, en los países vencedores, ha destruido las bases mismas de la otrora democracia nacional y de su instrumento esencial, el parlamento democrático.”[37]

Es notabilísimo que Trotsky, exactamente igual que su contrincante Kautsky, razone en 1919 como si la democracia parlamentaria fuera una institución con una larga historia detrás tanto en los “países vencedores” como en los “países vencidos”. Lo cierto es que, en el momento de estallar la Gran Guerra, aparte de la pequeña Suiza, había una sola democracia republicana parlamentaria con sufragio universal (masculino) en el mundo: la III República francesa salida de la guerra franco-prusiana en 1871. El resto eran monarquías autocráticas, como la zarista, monarquías meramente constitucionales con parlamentos políticamente impotentes como la Guillermina, la Austro-Húngara, la italiana o la española. Y la monarquía británica, plenamente parlamentaria desde 1832, pero sin pleno sufragio universal, o una República presidencialista de los EEUU que, según hemos visto, el propio Trotsky sólo se atreve a calificar de “quasi-democrática”.

Lo cierto es que la democracia parlamentaria sólo llegó a Europa tras el fin de la Gran Guerra y el desplome de las viejas monarquías centrales. Sólo con la caída del Zar tras la Revolución de febrero de 1917 conoció Rusia una República parlamentaria con sufragio universal. Sólo tras la Revolución de Noviembre de 1918 y

el gobierno provisional de coalición obrera SPD-USPD conoció Alemania una República parlamentaria con pleno sufragio universal (masculino y femenino). Otro tanto ocurrió con la I República austriaca en 1918, merced al gobierno obrero socialdemócrata inspirado por el viejo jurista Karl Renner y el joven jefe de filas teórico del austromarxismo, Otto Bauer. Por su parte, el Partido Laborista británico multiplicó su representación parlamentaria tras la llamada Cuarta Reforma y la consiguiente nueva ley electoral (Representation of the People Act) de 1918[38] y logró llegar por vez primera al gobierno en 1923 tras la celebración de las primeras elecciones con sufragio universal (masculino, a partir de 21 años, y femenino, a partir de los 30) pleno celebradas en Gran Bretaña, y fue el segundo gobierno laborista de MacDonald el que en 1928 promovió, con la Quinta Reforma, el igual sufragio femenino a partir de los 21 años.

Y si en una Gran Bretaña que desde el Reform Bill de 1832 conocía la vida parlamentaria y sucesivas oleadas de progresiva ampliación del sufragio popular la súbita introducción del pleno sufragio universal y la consiguiente entrada en escena del conjunto de la población trabajadora en 1918-28 —mucho más allá, pues, de la “pequeña burguesía urbana y rural” y de la “aristocracia obrera”, esa *idée fixe* del Lenin y el Trotsky de la época— vino a significar un verdadero shock amedrentante para las gentes de viso y para buena parte de las llamadas “clases medias” bienpensantes,[39] no hará falta decir lo que representó eso mismo, acompañado de la simultánea parlamentarización de la vida política, en países de monarquías semiautocráticas o meramente constitucionales. Por ejemplo, en la Italia de la Monarquía Piamontesa, en la Alemania de la Monarquía Guillermina, en la Austria-Hungría de los Habsburgos o —a partir de 1931— en la España de la Primera Restauración Borbónica, es decir, en los cuatro grandes países europeos que terminaron sucumbiendo, con muy distintos grados de resistencia popular, a golpes de Estado fascistas que vinieron a poner trágicamente fin en pocos años al efímero experimento democrático de la Europa de la posguerra.[40]

Dígase así, y tómese con el correspondiente grano de sal: Trostsky y Lenin, como Kautsky y Bernstein, pagaron intelectualmente muy caro en 1918-21 el caso omiso que la dirección de la socialdemocracia alemana había hecho en 1891 a la pregnante crítica engelsiana del Programa de Erfurt. Todos seguían dando por me-

dianamente buena la “hoja de parra” pretendidamente “democrática” o “parlamentaria” con que las monarquías meramente constitucionales y/o sin sufragio universal “cubrían sus vergüenzas”, y cuando el final de la Gran Guerra hizo caer en Europa todas las hojas de parra y trajo consigo el sufragio universal, la democracia parlamentaria y la irrupción y “rebelión de las masas” (Ortega) en la vida político-social por vez primera a escala continental, reaccionaron todos con parecida y desnortada gazmoñería ante el espectáculo de las vergüenzas al descubierto.

La proclamación popular, primero en Munich —en un improvisado mítin de masas del gran socialista de izquierda que fue Kurt Eisner (1867-1919)— y luego en Berlín, de la República alemana el 9 de noviembre 1918 sorprendió a los jefes supremos de la socialdemocracia mayoritaria (Scheidemann, Ebert) negociando en secreto con el príncipe Max von Baden la abdicación de Guillermo II en su hijo Guillermo de Prusia para salvar a toda costa la monarquía de los Hohenzollern. Presumiblemente, porque el fallido intento coram populo de abdicación del zar Alejandro III en su hermano, el Gran Duque Miguel, habría dado paso en febrero de 1917 a la República en Rusia, y la República parlamentaria, ¡ay!, habría traído inexorablemente consigo en unos pocos meses el ascenso del bolchevismo al poder.

Lo cierto es que las socialdemocracias alemanas (mayoritaria e independiente) en el gobierno provisional no supieron qué hacer con la República. A diferencia de la socialdemocracia austriaca (o, años más tarde, en 1931, del PSOE) ni siquiera participaron de manera activa en la elaboración de la Constitución republicana de Weimar (1919), que dejaron en manos, básicamente, de la llamada “izquierda burguesa” del nuevo Partido Democrático de Max Weber y Walter Rathenau. Pero los redactores efectivos de la Constitución eran mucho más “burgueses” que de “izquierda”. No sólo permitieron constitucionalmente una “revisión judicial” contraparlamentaria que habría de quedar fatalmente en manos de una reaccionaria casta judicial guillermina intacta,[41] sino que el constitucionalista berlinés Hugo Preuss (1880-1925), “padre de Weimar”, fuertemente influido por su colega y mentor alsaciano Robert Redlob (1882-1962) —un enemigo mortal del carácter parlamentario de la III República francesa—, redactó en persona aquel malhadado artículo 48 que, al otorgar poderes excepcionales supraparlamentarios al Presidente de la República, habría de permitir andando el tiempo el golpe de Estado antipar-

lamentario del presidente Hindenburg en enero de 1933 y el acceso al poder de un partido parlamentariamente minoritario como el nazi, que tenía apenas un 33% del sufragio popular y contaba con un millón largo de votos menos que la sola suma de los de la SPD y la KPD (sin contar con el sufragio de los dos partidos burgueses aún lealmente republicanos, el Demócrata y el Centro Católico).

Es lo más probable que, retóricas guerra-civilistas aparte, ni Lenin ni Trotsky se engañaran en 1918-20 respecto de la peligrosa naturaleza “soberana” de la incipiente dictadura bolchevique y la radical incompatibilidad de la misma con la dictadura republicano-democrática “fideicomisaria” prevista por Marx y Engels.[42] Y favor de Lenin y de Trotsky tal vez pueda decirse que en ningún momento llegaron a pensar en otra posibilidad que la de afirmar provisionalmente su poder en el “eslabón más débil” de la geopolítica mundial sólo como reserva y palanca para la venidera cadena de revoluciones socialistas a escala europea (incluidas las colonias imperiales), cuyo estallido preveían inminente.

Pero en el verano de 1920, cuando se celebró el III Congreso de la Internacional Comunista —luego de los fracasos revolucionarios alemanes de enero de 1919 (que costó trágica y absurdamente la vida a Rosa Luxemburgo) y marzo de 1920 y del fracaso revolucionario italiano de septiembre de 1919—, tenía que estar ya meridianamente claro para dos Realpolitiker consumados como Lenin y Trotsky que el audaz e interesante experimento bolchevique de fomentar revoluciones e insurrecciones por doquiera aun a costa de la enconada división del movimiento obrero socialista internacional había llegado a su fin. Como es harto sabido, hicieron todo lo contrario de lo que aconsejaba ese sobrio reconocimiento de la situación, y a pesar de la nueva y poco creíble retórica del “Frente Único” con la socialdemocracia, persistieron en el experimento y en la división. Rosa Luxemburgo fue asesinada en enero de 1919 a manos de un pelotón de Freikorps de extrema derecha empleados para sofocar la rebelión en Berlín por el ministro del interior de la nueva República, el socialdemócrata de derecha Gustav Noske (1868-1946).[43] Paul Levi (1882-1930), su abogado y albacea testamentario, el cerebro más lúcido de la recién nacida y crecientemente antiluxemburguista KPD volvió a la socialdemocracia en 1921 tras la negativa de la IC del “Frente Único” a permitir la incorporación del ala izquierda de la USPD a la sección alemana de la IC. La USPD termi-

nó disuelta, y el grueso de su ala izquierda, pro-bolchevique, acabó siguiendo el camino de Bernstein y de Kaustky, y volviendo con la cabeza gacha a la vieja SPD mayoritaria, ya completamente dominada por derechistas berroqueños como Ebert, Noske y Scheidemann. Así pues, la expresión política del otrora movimiento obrero más importante, disciplinado y masivo del mundo, terriblemente diezmado ya por la Gran Guerra, terminó en la República de Weimar quedando en manos de una extrema derecha socialdemócrata sólo republicana a su pesar[44] y de un estalinismo ferozmente antiluxemburguista y más sectario aún que primitivo.[45]

El 27 de abril de 1927, el más brillante, elocuente y respetado parlamentario del Partido Comunista de Alemania (KPD) en la cámara legislativa de la República de Weimar, el prestigioso historiador y clasicista Arthur Rosenberg (1889-1943), ultraizquierdista y antiluxemburguista en su juventud, cercano luego al gran Paul Levi, hacía pública su decisión de abandonar las filas del partido. No renunciaba a su escaño parlamentario en el Reichstag, empero. Y no tanto porque concediera un gran valor político al mismo, cuanto porque, dados los continuos cambios en la línea política y en la composición del equipo dirigente de ese partido, se negaba a exponer a sus electores a un “juego de azar” respecto de su sucesor. Conservaba el mandato, en tanto que “socialista sin partido.”[46] Un día antes, y al parecer en paralelo a otra del mismo tenor dirigida al mismísimo Stalin, había enviado al comité central de la KPD una carta que es mucho más que una mera motivación política al uso —cortés o enrabieta, pero rutinaria— de su portazo. Es, se verá en seguida, un extraordinario documento histórico en el que se revela por lo magnífico el genio de Rosenberg como analista político. Vale la pena citarla con extensión:

“El total derrumbe de la política de la Komintern en China inmediatamente después de la grave derrota [de la huelga general] en Inglaterra [1926] exige una revisión de la forma organizativa del movimiento obrero internacional. Cada vez es más claro que las incesantes derrotas de la III Internacional no pueden explicarse por causas externas, sino que estamos en presencia de un error de fondo del sistema. La moderna Rusia soviética se funda en el compromiso de los obreros calificados con los campesinos propietarios, y por lo tanto, en la democracia nacional

rusa. Por eso la Rusia soviética sería el aliado natural tanto de los movimientos de liberación nacional en el extranjero [colonial], como de los estratos obreros socialistas moderados [metropolitanos], dispuestos al compromiso y deseosos de emprender la reconstrucción. Y sin embargo, los partidos comunistas fuera de la Rusia soviética, para justificar su propia existencia particular, se ven obligados a apoyarse en los estratos obreros más pobres, radicales, enemigos de los compromisos y antinacionales.[47] Por otro lado, la Komintern no puede estorbar a la política de la Rusia soviética. Así, surgen contradicciones insostenibles. Y de esas contradicciones nacen las constantes oscilaciones tácticas, los errores y las derrotas.”[48]

Lo que Rosenberg planteaba aquí, en un momento histórico —como enseguida veremos— crucial, era la inconsistencia, nacional e internacional, de la línea Bujárin-Stalin que se había impuesto desde 1925 con la liquidación de la política de industrialización a cualquier precio representada sobre todo por Trotsky, el fundador y jefe del Ejército Rojo y héroe de la victoria revolucionaria en la Guerra Civil. Esa política significaba, en el plano interno, la promoción de la industria pesada a costa del bienestar campesino y del consumo de la población trabajadora urbana, y tenía sólo sentido en la idea de “provisionalidad” de la dictadura del partido bolchevique, es decir, en la idea de que el testigo de la revolución iba a pasar de manera inminente —precisamente con la oportuna ayuda del poder bolchevique ruso a partidos comunistas jerárquica y conspiratoriamente organizados como secciones de la IC— a otros países de la Europa occidental (y a sus colonias). Refutadas concluyentemente por los hechos las razones, digamos que internacionalistas, de esa “provisionalidad”, todo tenía que ser revisado: la política interna rusa, no menos que la política internacional de la Komintern dimanante de su III Congreso de 1920.[49]

No tenía, pues, sentido, en el plano interno, seguir manteniendo la dictadura del partido bolchevique. Rosenberg subraya que Rusia debería reconocerse políticamente como lo que, en su opinión, ya era en la práctica, “una democracia nacional” fundada en “el compromiso de los obreros calificados con los campesinos propietarios”. ¿Qué quería decir exactamente con eso? Es importante averiguarlo, porque —destaquemoslo una vez más— estamos estudiando un tiempo de vertiginosas mutaciones semánticas. Tal vez la mejor ayuda para entenderlo nos la proporcione

un texto de 1914 firmado por uno de los mejores amigos personales y científicos no socialistas de Marx, y a quien ya hubo ocasión de referirse antes, el gran historiador agrario ruso Maksim Kovalevsky (1851-1916). En una conferencia dictada en París y enigmáticamente (para el lector de hoy) intitulada “¿Es Rusia una democracia social?”,[50] Kovalevsky, el sabio que tanto había ayudado al último Marx a entender los complejos secretos de la vieja comuna rural rusa,[51] describía así la distribución de la propiedad de la tierra en la Rusia de 1914, que llevaba ya décadas de vertiginosa industrialización y disolución de las formas tradicionales de la propiedad agraria tradicional:

“- Bienes nobles: 49.906.000 desiatinas [una desiatina es un poco más de una hectárea, aproximadamente 1,1 Ha].

- Bienes en posesión de la clase comercial e industrial: 16.700.000 desiatinas.

- Bienes en posesión del clero: apenas 300.000 desiatinas (la secularización de los bienes monásticos tuvo lugar bajo el reinado de Catalina II).

En cuanto a la clase campesina, antes de la nueva reforma agraria [de 1906],[52] poseía ya, a título de indiviso, 138 millones de desiatinas, y a título privado, 13,2 millones. De modo que la nobleza posee hoy tres veces menos tierras que los campesinos. Se pueden estimar sus pérdidas de tierra [desde 1861] comparando el número de desiatinas actualmente en posesión de la nobleza con las que tenía en 1877. Entonces la nobleza contaba aún en la Rusia europea (...) con [cerca de] 77 millones de desiatinas. En 25 años ha perdido 23 millones. La corona y los infantazgos poseen en todo el Imperio una cantidad de desiatinas (154,7 millones) superior a la propiedad campesina, pero sólo 8 millones de las cuales sirven para la agricultura...”.

Consignada esta distribución, Kovalevsky observaba algo que vale la pena citar en toda su extensión porque le dará al lector de hoy una idea más rica y matizada de lo que podía significar todavía en la época (y desde luego, en tiempos de Marx y Engels) “democracia”:

“En un libro publicado en 1648 [La República de Oceana, obra capital del republicanismo moderno], el conocido escritor inglés Harrington sostuvo que la estructura social y política de un estado depende de la distribución de su propiedad

de la tierra. Allí donde, como en Inglaterra, pertenece a un pequeño número de familias nobles, el Estado debería necesariamente ser aristocrático, mientras que la existencia de la pequeña propiedad servía de base a la democracia suiza y la concentración de todas las tierras en manos del sultán hacía de Turquía un imperio autocrático. Siguiendo ese razonamiento (...) debería admitirse a priori que la Rusia moderna está gobernada dentro de un espíritu democrático, y que este imperio de campesinos comunistas no está lejos de hallarse en las mismas condiciones de existencia que son propias de Suiza, todavía país de Allmende o tierras comunales. Los escritores de mi país aman entretener a sus lectores hablando de la gran democracia rusa, de sus aspiraciones igualitarias, del sentimiento de justicia social que regula su vida económica y determina sus inclinaciones hacia el socialismo y aun hacia el comunismo. Pero si se llega a preguntar cómo es gobernado este pueblo de 160 millones de almas, habrá que reconocer que en parte alguna se da tamaño abismo entre la masa de los gobernados y la ínfima minoría de los gobernantes: que quienes poseen las 3/4 partes de la tierra no desempeñan sino un débil papel en la marcha de los asuntos, y que el poder se halla concentrado entre las manos de la nobleza y de la alta burocracia en detrimento de los cultivadores de los campos y de los obreros de las ciudades.”[53]

Kovaleksky terminaba su brillante conferencia parisina de 1914 con esta profecía:

“Para concluir, diremos que actualmente Rusia está lejos de ser gobernada como corresponde a una democracia de campesinos que poseen las 3/4 partes del suelo cultivado. La burocracia, la nobleza cortesana y la pequeña nobleza rural, que ha ingresado en estos últimos años en las asambleas de la nobleza unificada, se han hecho con el poder. El gobierno y las cámaras legislativas se han dejado influir muchas veces por ellas.

Pero se trata de un estado pasajero, porque la nobleza ha perdido y sigue perdiendo su rango preponderante en el dominio político. Los bienes raíces pasan y han pasado ya en gran medida a los campesinos, mientras que los bienes muebles, el dinero y el crédito, se concentran en manos del tercer estado.

Sin arrogarme el papel de profeta, yo me creo autorizado a decir que la democracia rusa terminará por convertirse en una realidad en un futuro no muy lejano.”[54]

Pues bien; sólo 10 años después de la profecía de Kovalevsky, el gobierno revolucionario bolchevique parecía enfrentarse a este dilema: o se allanaba al reconocimiento de la realidad social “democrática” (en el sentido de Kovalevsky) de Rusia para convertirse políticamente en lo que Rosenberg llamaba una “democracia nacional” fundada en la alianza de obreros industriales calificados y campesinado (comunario, cooperativista y pequeño-propietario), lo que implicaba la renuncia a la política internacional revolucionaria de la Komintern; o, al contrario, se afianzaba como una dictadura soberana de partido único diz-que-obrero sin esperanzas internacionales razonables ya de que esa dictadura no fuera otra cosa que meramente provisional. El triunfo de la línea “de derecha” de Bujárin (apoyada inicialmente por Stalin) en 1925 iba en esa línea, consistente en profundizar la rectificación que del “comunismo de guerra” durante la Guerra Civil hiciera el propio Lenin a partir de marzo de 1921 con la llamada Nueva Política Económica. La cabeza intelectualmente rectora de esa línea, aparte de Bujárin, fue el genial economista agrario socialista (de ascendencia populista o narodniki) Aleksandr Chayánov (1888-1937).

Chayánov era el heredero de una larga e interesante tradición rusa de elaboración analítica del cooperativismo campesino que contaba con antecedentes científicamente tan robustos como el “marxista legal” Sergei Prokopovich (1871-1955) y, sobre todo, el “marxista revisionista” formado académicamente en Viena con los marginalistas austriacos y, luego, en Berlín, con los llamados socialistas alemanes de cátedra, Mijail Tugan-Baranovsky (1865-1919).[55] Prokopovich y Tugan-Baranovsky habían concebido el cooperativismo agrario antes de la Gran Guerra, no como un medio de promoción de la economía socialista propiamente dicha en el agro, sino sobre todo como un instrumento de neutralización y auncaptación de benevolencia hacia la política socialdemócrata general entre los pequeños propietarios amenazados por la penetración del capital y de la banca en el campo, es decir, como un instrumento de defensa de la pequeña propiedad campesina ante la voracidad expropiatoria del capitalismo y sus economías de escala. Pero Chayánov de-

sarrolló en 1919 una teoría muy original y analíticamente refinada de lo que él llamó un “colectivismo agrario cooperativista” —cuando menos compatible con una economía plenamente socialista— fundado en una analíticamente novedosa (y empíricamente muy bien investigada) teoría económica de los balances característicos de toda “unidad de producción campesina”. [56]

El punto de partida de Chayánov, bajo la Revolución de febrero de 1917, habían sido las exigencias revolucionarias comunes a todas las fuerzas democráticas, y particularmente la de “La tierra para quien la trabaja”: “de acuerdo con esa reivindicación, toda la tierra que ahora forma parte de las grandes haciendas agrícolas debe pasar a fincas de campesinos autoempleados”. Y esa transferencia al campesinado de tierras privadamente poseídas debe llevarse a cabo:

- O bien “en forma de socialización” (en el sentido de abolición de cualquier posesión privada de la tierra: “como el aire, pertenece por igual a todo el mundo”);

- o bien “en forma de nacionalización, es decir, de transferencia al Estado de la propiedad y el control de la tierra”;

- o bien “en una forma que entrañara un papel decisivo para la autogestión en el control de la tierra” y que implicara el uso de un “impuesto único sobre la tierra”, a fin de ingresar una renta del suelo para beneficio del pueblo (siguiendo la idea de Henry George);

- bien, finalmente, a través de la creación de un “sistema público de regulación de la propiedad de la tierra, con prohibición del derecho de compra y venta de suelo”. [57]

La Revolución tenía que elegir entre esas varias opciones. [58] Pero Chayánov buscaba encontrar la mejor solución al complejo problema de realizar la socialización de la tierra y su transferencia a las unidades domésticas campesinas autoempleadas con el mínimo de dificultad y el mínimo de costes:

“Y se inclinó [en abril de 1917] por favorecer una combinación de las dos últimas alternativas: un sistema de regulación pública de la propiedad de la tierra y un sistema de impuestos progresivos a la tierra con el derecho adicional ‘a expro-

piar cualquier tierra’, puesto que él creía que eso haría enteramente posible ‘lograr automáticamente en una o dos décadas la nacionalización o municipalización.’ [59]

Su libro de 1919 [60] venía a elaborar eso con toda una teoría nueva de la cooperación campesina colectiva. Se sabe que el último Lenin había estudiado a fondo ese libro, y que lo utilizó profusamente para su texto, escrito ya en el lecho de muerte: “Sobre la cooperación” (1923).

En 1926, Chayánov publicó una segunda edición revisada, en donde se entra directamente en la polémica política del momento. La institucionalización de un sistema cooperativo colectivista de producción agrícola venía resolver del mejor modo —de modo democrático— el problema de las economías de escala, y de una manera mucho más eficaz y mucho más congrua con los ideales del socialismo que una autoritaria concentración estatista de la propiedad, y no digamos una expropiatoria concentración capitalista de la propiedad. Chayánov

“... todo el sistema experimenta una transformación cualitativa que lo hace pasar de un sistema de hogares campesinos en los que la cooperación cubre ciertas ramas de su economía a un sistema basado en una economía rural cooperativa construido sobre el fundamento de una socialización del capital que deja la realización de determinados procesos a las unidades domésticas de sus miembros, quienes ejecutan el trabajo más o menos como una tarea técnica.” [61]

“La colectivización cooperativa” representaba el mejor, y tal vez el único modo posible de introducir en la economía campesina “elementos de una economía a gran escala, de industrialización y de planificación estatal”. Y no era su mérito menor el de su factibilidad sobre bases de todo punto voluntarias, lo que equivalía a una “auto-colectivización”.

Pero el camino de la Rusia soviética hacia una democracia nacional que, a partir de 1925 (con el XIV Congreso del Partido bolchevique), gentes como Rosenberg veían expedito tras el triunfo de la “línea Bujárin” inspirada en ideas de política económica como las de Chayánov se truncó decisivamente con el giro de 180 grados dado por Stalin en 1927. Un voltafaccia plasmado, en el interior, con una política de industrialización forzada a costa del bienestar y la propiedad de los

campesinos y a costa del consumo de la clase obrera industrial urbana; y plasma-
do, en el exterior, con la ultrasectaria política decidida por el VI Congreso de la
IC del “clase contra clase”, que venía ciertamente a romper con la incongrua polí-
tica del Frente Único decidida por Lenin y Trostky en el III Congreso de la IC, pe-
ro del peor modo imaginable: los socialdemócratas pasaban ahora de ser “aliados”
bajo permanente sospecha[62] a la categoría de enemigos directos de la revolu-
ción: “socialfascistas”. La lúcida carta de despedida de Rosenberg enviada desde
Berlín trae causa precisamente en esto, aun cuando, como se ha visto, interpreta
todavía el giro de Stalin, no como la inauguración de una época radical, entera-
mente nueva de afirmación de una dictadura (soberana) nacional concebida como
un despotismo industrializador sine die de nuevo cuño que iba a traer consigo in-
mediatamente las colectivizaciones forzosas y las correspondientes masacres cam-
pesinas —por lo pronto en Ucrania, el antiguo granero del Imperio romano—, sino
como “prisionero de las ideas de ayer”.

A comienzos de 1930, sujeto ya una persecución policiaca cada vez más inten-
sa e insidiosa, Chayánov logró publicar en la *Selskokhozyaistvennaya gazeta* (Ga-
ceta agrícola) un valiente artículo autobiográfico, “Sobre el destino de los neo-na-
rodniki”, recapitulando su actitud —nunca fue bolchevique— ante la Revolución
de Octubre:

“En general, coincido totalmente con [Jean] Jaurès en que una revolución sólo
puede ser o totalmente rechazada o totalmente aceptada tal y como es. Yo me he
guiado por esa idea desde el estallido mismo de la revolución. Así, pues, mi actitud
ante la Revolución de Octubre no se ha decidido en el presente, sino en aquel día
de enero de 1918 en que la Revolución descartó la idea de la Asamblea Constitu-
yente y siguió la vía de la dictadura proletaria. Desde febrero de 1918, mi vida ha
estado continuamente ligada a la reconstrucción de nuestro país; (...) yo creo que
nadie tiene o puede tener razón alguna para negarse a describirme como un traba-
jador soviético, tal cual, sin comillas.”[63]

En 1920 había escrito una maravillosa eutopía, tal vez la mejor, y desde luego
la más hermosa, del siglo XX: “Viaje de mi hermano Alexei al país de la Utopía
campesina”. Era una visión futurista de Moscú en 1984 —la necia e inverosímil dis-
topía de Orwell 1984 copió probablemente la fecha—, una ciudad totalmente re-

modelada en el seno de una economía social democráticamente instituida como un continuum campo-ciudad tecnológicamente muy avanzado y con sobrada capacidad para sobrevivir, también militarmente, en un ambiente internacional más bien hostil.[64]

En 1930 fue arrestado por vez primera y procesado bajo la acusación de pertenecer a un supuesto “Partido de los Campesinos y Obreros” que sólo existía literariamente en su eutopía de 1920. Todo quedó en nada, en buena parte a causa de la entereza demostrada por Aleksándr en la farsa judicial. En 1932 volvió a ser detenido, juzgado —esta vez en secreto— y condenado a 5 años de trabajos forzados en Kazajistán. El 3 de octubre de 1937 fue detenido de nuevo e inmediatamente ejecutado en secreto, sin siquiera el vistoso y escandalosamente falsario proceso público que llevó a la “confesión” y posterior ejecución en el mismo año del gran Bujárin (“el favorito del Partido”, a decir del último Lenin). La obra de ambos y su memoria ha sobrevivido parcialmente hasta nuestros días gracias a la fiel y valerosa tenacidad de sus respectivas viudas, inclementemente perseguidas ellas mismas, pero longevas: Olga Chayánova (18 años en un campo de concentración, fallecida en 1983, cuatro años antes de que Aleksándr fuera oficialmente rehabilitado en la URSS) y Anna Larina (20 años en prisión, destierro y campos de concentración, fallecida en 1996, ocho años después de la rehabilitación oficial de Mijail).

Así como, contra todo pronóstico, el proyecto revolucionario de Lenin y Trotsky sobrevivió a todas las calamidades entre 1918 y 1923, también contra todo pronóstico[65] el despotismo industrializador de Stalin y su equipo[66] sobrevivió. Churchill, su aliado en la II Guerra Mundial, dejó famosamente dicho que Stalin había comenzado a ejercer su poder en un país “con arados de madera” dejando en 1953 un país que “había desarrollado la energía atómica”. El descrédito democrático internacional del despotismo industrializador y de su corolario político, la dictadura soberana de Stalin y su equipo, llegó a su cénit entre los Procesos de Moscú (1937) y el pacto Molotov-Ribbentrop de no agresión con la Alemania de Hitler (firmado en 1939, ¡apenas unas semanas después de la derrota de la II República española, a la que la URSS y la República de México habían sido los dos únicos países en ayudar militarmente frente a la agresión de las potencias fascistas del Eje!). Pero la contribución absolutamente decisiva del Ejército Rojo y de

la Rusia soviética, a partir de junio de 1941, y a un coste humano apenas concebible, a la derrota militar del nazismo cambió radicalmente la percepción de la opinión pública democrática internacional luego de 1945. Y pocas dudas pueden caber de que la sólo existencia de la URSS explica en buena parte el que las viejas clases rectoras occidentales se allanaran, mal que bien, en la posguerra a tolerar la construcción de estados democráticos y sociales de derecho y a prestar menor resistencia a los procesos de descolonización que se desarrollaron en todo el planeta.[67]

En 1967, con ocasión del cincuentenario de la Revolución de Octubre, el gran analista político y erudito historiador filotrotskyista polaco exilado en Londres Isaac Deutscher se sintió obligado a repetir, sin citar expresamente a su autor, las palabras del conservador Winston Churchill sobre los “arados de madera” y la “energía atómica”. [68] Su juicio global sobre el legado de la Revolución de Octubre era muy parecido al de su amigo, colaborador científico en labores de historia de la Revolución rusa y protector político-académico en Inglaterra, el diplomático y académico left-liberal británico E.H. Carr. A diferencia de la Revolución francesa, la Revolución rusa, con un “coste terrible” había durado. Mientras que en los 50 años siguientes a su Gran Revolución, Francia había conocido la I República democrática, la reacción Termidoriana, el Directorio, el Consulado, el Primer Imperio, la Restauración borbónica y la Monarquía orleanista de julio de 1830, Stalin y su equipo se mantenían inalterablemente en el poder desde 1925, y por torcida y aun criminal que fuera su dictadura, seguía manteniendo incólumes los símbolos y las liturgias de Octubre de 1917. Su impacto sobre el mundo contemporáneo había sido duradero. Carr, por ejemplo, menciona a menudo como indiscutibles legados de Octubre la irrupción de las masas en la política del siglo XX y la planificación estatal de la vida económica. Sus logros eran “irreversibles”, porque —eso nos sonará—, no eran “utopías”, sino que iban en el sentido de la evolución social histórica.[69] En uno de los volúmenes finales de su Historia de la Revolución Rusa, Carr dejó famosamente dicho:

“Muy raramente, tal vez, en el curso de la historia habrá tenido que pagarse un precio tan monstruoso para alcanzar el objetivo deseado”. [70]

Con esa misma orientación, en la primera de sus ya mencionadas Conferencias Trevelyan en Cambridge, Deutscher citará, para defender el largo experimento soviético, al gran historiador de la efímera Revolución inglesa que fue Trevelyan: como en el caso de los Puritanos revolucionarios ingleses de 1649, “sus buenas obras sobrevivirán a sus locuras”.

En la segunda Conferencia Trevelyan, Deutscher empezó de la forma más tradicional:

“”En 1917 Rusia experimentó la última de las grades revoluciones burguesas y la primera de las revoluciones proletarias de la historia europea.”

Pero Deutscher era demasiado buen historiador y demasiado inteligente como para aceptar a cierraosjos toda esta grosera falsificación kaustkyano-estaliniana de las “revoluciones burguesas”. Observa, por ejemplo, que en la revolución “burguesa” de febrero, el primer gobierno provisional burgués “ni siquiera se atrevió destruir las grandes haciendas aristocráticas y a dar tierra a los campesinos”:

“Incluso como revolución burguesa, la de Febrero fue una revolución manqué.”

Y se cree entonces obligado a unas puntualizaciones que tienen para nosotros el mayor interés:

“Me veo precisado a ofrecer aquí, a riesgo de repetir lo obvio, una breve definición de ‘revolución burguesa’. El punto de vista tradicional, ampliamente aceptado por marxistas y antimarxistas por igual, es que en esas revoluciones la burguesía jugó el papel dirigente, estuvo a la cabeza del pueblo insurgente y se hizo con el poder. (...) A mí me parece que esa concepción, sea quien sea la autoridad a la que se atribuya, es esquemática y carece de realidad histórica. Tomada al pie de la letra, uno podría llegar a la conclusión de que la revolución burguesa no es sino un mito que difícilmente pudo ocurrir jamás, ni siquiera en Occidente. Los empresarios capitalistas, los comerciantes y los banqueros no se contaban entre los dirigentes de los Puritanos o entre los comandantes de los Ironsides, ni estaban en el Club de los Jacobinos, ni en cabeza de las masas que asaltaron la Bastilla o invadieron las Tullerías. (...) Las clases medias bajas, los pobres urbanos, los plebeyos y los sans culottes compusieron los grandes batallones insurgentes.”[71]

¿En qué consiste entonces una “revolución burguesa”? La respuesta no puede ser más estupefaciente. En las consecuencias a largo plazo de la misma, pero sólo tras el triunfo de una contrarrevolución (esa sí, añadamos nosotros, “burguesa”). Esas revoluciones:

“... terminaron creando, a menudo sin saberlo, las condiciones bajo las cuales los industriales, los comerciantes y los banqueros lograron ganar predominio económico y, a largo plazo, incluso [sic!] supremacía social y política. Las revoluciones burguesas crean las condiciones en las que la propiedad burguesa puede florecer. En eso, y no en los particulares alineamientos durante la lucha, radica su diferencia específica.”

Se observará que incluso un marxista crítico tan culto y bienintencionado como Deutscher se hallaba ya en 1967 a años luz de un Mathiez, un Chayánov o un Kovalevsky en la comprensión de las complicadas e históricamente proteicas sutilezas de la institución político-social de la propiedad. Y es que, efectivamente, la “cultura europea” —como habíamos visto profetizar al Lenin de 1915 (véase la nota 14)— se desplomó tras dos guerras mundiales y las experiencias del exilio, el fascismo y la represión estalinista. Lo que había sido el rico y vigoroso pensamiento socialista europeo del primer tercio del siglo XX había prácticamente dejado de existir en el último, al menos como comunidad deliberativa compuesta de distintas corrientes intelectuales vivas y mutuamente fertilizantes.

Sea ello como fuere, es evidente que el propósito de esta metodológicamente impropia redefinición ad hoc de las “revoluciones burguesas” por sus consecuencias a largo plazo, siendo “injusta” con la Revolución Francesa al hacer depender su carácter y naturaleza, no de ella misma, sino precisamente de la contrarrevolución que la yuguló luego de Termidor, buscaba hacer algún tipo de “justicia” a la Revolución de Octubre. Si Rosa Luxemburgo alabó en 1918 a los bolcheviques diciendo que “¡osaron!”, Deutscher los alababa cincuenta años después viniendo a decir de ellos y de sus sucesores: “¡duraron!”; ¡lograron contra viento y marea, con altibajos y a un “precio monstruoso”, mantener sus cambios a largo plazo! Y eso es lo que presumiblemente haría de la rusa una revolución “proletaria” y no, como la francesa, “burguesa”.

Ahora, cincuenta años después, huelga decirlo, el criterio ad hoc de Deutscher se volvería incluso contra su propia intención política: la Revolución de Octubre también debería ser considerada “burguesa”, porque “a largo plazo” habría terminado creando, y de la peor manera tras 1990, “las condiciones en las que la propiedad burguesa puede florecer”.

Hoy resulta tal vez difícil de creer, pero lo cierto es que la duradera pervivencia de la Unión Soviética terminó siendo aceptada, incluso por sus peores enemigos, como un éxito, como una realidad que iba, mal que bien, con el signo de los tiempos y de la “evolución social”, y la onda expansiva de la que provenía, la Revolución de Octubre, difícilmente podía verse en 1967, salvo por encallecidos guerreros fríos entonces situados en la franja lunática de la academia (como Berlin, Popper o Hayek, a los que Carr y Deutscher tanto despreciaban científicamente), del modo en que, en cambio, sí vieron desde el comienzo a la Revolución Francesa los liberales (Constant, Bentham, Say), los conservadores (Burke) y los reaccionarios (Chateaubriand) de finales del XVIII y comienzos del XIX: como puro extravío y obra de locura y vesania de sus iniciadores.

Ahora —es evidente— las fuerzas conservadoras de nuestro tiempo se aprestan a recordar ad deterrendum el centenario de la Revolución de Octubre en términos muy parecidos a como, desde el comienzo, quisieron las fuerzas contrarrevolucionarias europeas decimonónicas recordar a la República democrática de Robespierre y a su programa de “economía política popular”:

“Yo me sentiría dichoso si, recordando esos tiempos de dolores y depravaciones terribles, contribuyera por mi parte a extinguir en la clase trabajadora e industrial todo deseo, toda pretensión de ejercicio del poder; y a salvarla de sus propios desvaríos, de sus propios furros, para que los condene y reniegue de ellos desde el momento en que, libre y emancipada de toda efervescencia política, se halle rendida a su buen sentido natural y a sus ocupaciones habituales e inofensivas.” [72]

Y me parece que actos como el de hoy en la UAB son una modesta pero valiosa contribución de los académicos que todavía aman la verdad a recordar la Revolución de Octubre muy de otra forma.— Barcelona, 7 de Noviembre de 2016, 99º aniversario de la Revolución de Octubre

NOTAS

[1] Avanti, 24 Noviembre de 1917.

[2] Prefacio a la edición francesa del Bolchewismus Sackkasse (1930): Le bolchevisme dans l'impasse, Paris, Alcan, 1931, pág. 13-14

[3] Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Francfort del Meno, Fischer, 1992.

[4] Hay traducción castellana de Roberto Bravo de la Varga: El mundo de ayer, Barcelona, Acantilado, 2002.

[5] “An Autobiography”, publicado póstumamente por vez primera en: Michael Cox, comp., E.H. Carr. A Critical Appraisal, Nueva York, Palgrave McMillan, 2000, pág. xiii.

[6] Así se titula precisamente el Capítulo 2 de Marcelo Carmagniani: Estado y Sociedad en América Latina 1850-1930, Barcelona, Crítica, 1984, págs. 99-175.

[7] Mike Davis, Late Victorian Holocausts, Londres, Verso, 2001

[8] Citado por Adolfo Gilly, La revolución interrumpida, México, Era, 1994, pág. 303.

[9] Marx-Engels Werke (MEW), Dietz, Berlín, 1979, Vol. 35, pág. 166.

[10] Marx escribió la carta a la redacción de la revista Otechestvennie Sapiski [Anuario de la patria] poco después de la aparición del artículo del ideólogo de los populistas Mijailovsky “Karl Marx ante el tribunal del señor J. Shukovski” (publicado en el n° 10 de O.S., en octubre de 1877). Marx no llegó a enviar la carta. Engels la encontró entre los papeles póstumos de Marx, hizo varias copias y mandó una de ellas, con una carta fechada el 6 de marzo de 1884, a Vera Zasulich. Traducida por ella al ruso, la carta se publicó en el n° 5 del Vestnik Naordnoi Voli y, en octubre de 1888, en el Yuridicheski Vestnik. Aquí se traduce, según la edición publicada en la MEW Berlín, Vol.19, págs. 107-112.

[11] Kovalevsky dejó escrito un interesante documento sobre su relación personal y científica con Marx recogido en la valiosa colección de testimonios persona-

les sobre Marx editado por Vladimir Victorov Andoratskij: Karl Marx, eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Zurich, Ring Verlag, 1934.

[12] Rosa Luxemburg, "Zeit der Aussaat", Volkswacht, Breslau, 25 de marzo de 1910. Kautsky censuró la publicación de este artículo en la revista teórica oficial dirigida por él, Die neue Zeit.

[13] Para toda esta discusión, y lo que sigue, cfr. Antoni Domènech, El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista, Barcelona, Crítica, 2004, cap. V.

[14] Citado por Roman Rosdolsky, Imperialist War and the Question of Peace. The Peace Politics of the Bolsheviks before the November 1917 Revolution, cap. 2. (Puede leerse online en la web www.marxists.org).

[15] Cfr. Barbara Evans Clements, A History of Women in Russia, Bloomington, Indiana Univ. Press, 2012, cap. V.

[16] Rabinowitch, Prelude, pag. 105

[17] "Le Bolchévisme et le Jacobinisme", enero 1920 (edición de la Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanité, París).

[18] Alexander Rabinowitch, Prelude to Revolution, Bloomington, Ind. Univ. Press, 1991.

[19] Alexander Rabinowitch, The Bolsheviks in Power, Bloomington, Ind. Univ. Press, 2007, Prefacio, págs. IX-X

[20] La designación como dictaduras soberanas de estos regímenes políticos de raíces y propósitos tan distintos no tiene que ver con la noción anhistórica de "totalitarismo" que se hizo popular, bajo la guerra fría, entre ciertos filósofos (como la heideggeriana Hannah Arendt) y publicistas. Los historiadores profesionales jamás la aceptaron, entre otras cosas porque presupondría un trabajo de historia comparada que nadie se molestó en hacer: esa consigna metodológica de "archivo, archivo, archivo y hechos, hechos, hechos" en que tan donosamente insiste en cuanto se le presenta la ocasión mi admirado amigo, el gran historiador español Ángel Viñas. La historiadora australiano-británica Sheila Fitzpatrick —discípula de Carr—

demolió la categoría de “totalitarismo” como concepto analíticamente valedero en los años 80 y 90 con sus soberbiamente investigados libros sobre la Rusia de Stalin, y señaladamente en *Every Day Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s* (Oxford, Oxford Univ. Press, 2000). Recientemente, ella misma ha editado un libro que viene a cumplir ese trabajo serio, nunca antes hecho por los propagandistas del “totalitarismo”, de historia comparada, y al que significativamente ha titulado *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared* (Michael Geyer y Sheila Fitzpatrick, eds., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2009).

[21] “Décret de constitution du comité de salut public”, publicado en *Le Moniteur universal*, no 99 del 9 agosto de 1793 p. 76 (para Leer on line [archive])

[22] “Introduction a la réédition”, en Albert Mathiez, *La réaction thermidorienne*, Paris, La Fabrique, 2010, pág. 36.

[23] “Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs 1891”, en *MEW*, Vol. 22, págs. 227-238.

[24] Escrito con toda probabilidad a fines de 1918. Aquí se citará conforme a la siguiente edición: Rosa Luxemburg, *Politische Schriften, Volumen III*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1968, págs. 106-141

[25] La crítica a la política agraria del bolchevismo recién llegado al poder consistía básicamente en mostrar el contraste entre la (“necesaria”) política ultracentralizadora de la industria con la nacionalización de la banca, el comercio y las fábricas y la renuncia a hacer lo propio (contra el programa bolchevique tradicional) con el suelo y la gran propiedad agraria: “aquí, al contrario, descentralización y propiedad privada”. Eso sería una concesión a los socialrevolucionarios populistas y “al movimiento espontáneo del campesinado”. Pero al “destruir y disolver la gran propiedad agraria, el punto de partida más adecuado para la economía socialista”, la “reforma agraria leninista le ha creado al socialismo en el campo una nueva capa popular hostil, cuya resistencia será mucho más peligrosa y tenaz de lo que fue la de la nobleza terrateniente”. El pronóstico no podía ser más premonitorio. Nótese, sin embargo, la ausencia en esta discusión de cualquier preocupación por la vieja comuna rural rusa colectiva. Ahora hemos soltado una liebre que no

debemos todavía perseguir. Pero véase más adelante, y particularmente la nota 58 de este texto.

[26] Se puede, por ejemplo, recordar que, en mayo de 1936, previendo la sublevación fascista, el redactor del programa del Frente Popular, el eminente civilista madrileño Felipe Sánchez Román, propuso a Azaña una dictadura (fideicomisaria) republicana. Una propuesta que Don Manuel rechazó. Sánchez Román partió entonces hacia México y fue, en 1937, uno de los arquitectos jurídicos de la nacionalización del petróleo emprendida por el gobierno de Lázaro Cárdenas.

[27] Shakespeare, *Macbeth*, Acto I, Escena 3 (diálogo de Banquo con las brujas). La traducción es mía, como la de todas las citas de este texto, salvo indicación expresa de lo contrario.

[28] En la Introducción de 1891 a la reedición de *La guerra civil en Francia* de Marx, Engels dejó escrito redondamente que: “Contra la inexorable transformación de todos los Estados y órganos estatales hasta ahora conocidos de servidores [fideicomisarios] de la sociedad en señores de la sociedad, la Comuna de París [1871] utilizó dos medios infalibles. Primero: hizo que todos los cargos —administrativos, judiciales, docentes— resultaran elegidos por sufragio universal de los interesados [de los comitentes], y desde luego con posibilidad de destitución inmediata por parte de esos mismos interesados. Y segundo: pagó para todos los servicios públicos, altos o bajos, sólo el salario percibido por los demás trabajadores”. (MEW, Vol. 22, págs. 509-27.) Que la posición del viejo Engels era (y es) teoría política republicana moderna convencional podrá tal vez comprenderlo mejor el lector si recuerda la famosa sentencia del juez norteamericano Vanderbilt reafirmando en 1952 la naturaleza jurídica fiduciaria del poder político y de la administración en una República (con o sin sufragio universal, es decir, democrática o no): “[Los funcionarios públicos] se hallan en una relación fiduciaria con el pueblo que los ha elegido o los ha nombrado para servir (...) En tanto que tales, son fideicomisarios (trustees) del interés público, y se hallan bajo la ineludible obligación de servir al público con la mayor fidelidad. Al desempeñar los deberes de su cargo, se les exige que lo hagan con toda la inteligencia y toda la pericia de que sean capaces, que sean diligentes y concienzudos, que no ejerzan su discrecionalidad de modo arbitrario, sino razonable, y sobre todo, que procedan de buena fe, con probidad e inte-

gridad. (...) Tiene que ser inmunes a las influencias corruptoras, y tienen que operar franca y abiertamente a la luz del escrutinio público, de manera que la opinión pública pueda conocer y juzgarles equitativamente, a ellos y a su trabajo (...) Esas obligaciones no son meros conceptos retóricos o abstracciones idealistas sin fuerza ni efectos prácticos; son obligaciones impuestas por el derecho común a los funcionarios públicos, que tienen que aceptarlas como materia legal cuando acceden a un cargo público. La exigencia jurídica del cumplimiento de esas obligaciones es esencial para el sentido y la eficacia de nuestro Estado, que existe para beneficio del pueblo” (Driscoll v. Burlington-Bristol Bridge Co., 86 A.2d 201 at 221-22 (N.J. Sup. Ct. 1952). El énfasis es mío, A.D.

[29] “En vez de aspirar resueltamente, en el espíritu de la pura política internacional de clase que en otros ámbitos representaban, a la más compacta unión de las fuerzas revolucionarias en todo el territorio del Imperio, en vez de defender con uñas y dientes la integridad del Imperio ruso como ámbito de la revolución y de oponer, como mandato supremo de la política, la pertenencia común y la indivisibilidad de los proletarios de todos los países en el ámbito de la revolución rusa a todas las aspiraciones nacionalistas particulares, lo que los bolcheviques han logrado con la tronante fraseología del ‘derecho de autodeterminación hasta la posibilidad de la separación estatal’ es todo lo contrario: regalar a la burguesía de todos los países periféricos el más brillante pretexto que pudiera desear para convertirlo en bandera de sus aspiraciones contrarrevolucionarias.” Para una muy competente revisión histórica de las interesantes raíces históricas de la posición bolchevique favorable al derecho de autodeterminación nacional, véase, en SinPermiso electrónico, 1 de junio 2014, el artículo de Eric Blanc “Liberación nacional y bolchevismo: la aportación de los marxistas de la periferia del Imperio Zarista” (traducción castellana de Gustavo Búster):

<http://www.sinpermiso.info/textos/liberacin-nacional-y-bolchevismo-la-aportacin-de-los-marxistas-de-la-periferia-del-imperio-zarista>.

[30] Leon Trotsky, *Communisme et terrorisme* (1920), reedición: París, Ink Book Edition, 2012, cap. III, pág. 120. Respuesta a Kautsky: *Kommunismus und Terrorismus, Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution* (1919)

[31] Trotsky, “La Guerra y la Internacional”, un panfleto escrito en septiembre de 1914. La cita está tomada de Roman Rosdolsky: *Imperialist War and the Question of Peace*, op.cit.

[32] Eduard Bernstein, *Sozialdemokratische Lehrjahre. Autobiographien*. Berlin 1918, Dietz, Berlin, 1991, p. 240. La lección de Bernstein en la Humboldt a la que alude él mismo aquí ha sido recientemente republicada como Capítulo 2 (“Die naturrechtliche Begründung des Sozialismus” [La fundamentación iusnaturalista del socialismo]) en: Eduard Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt*, , Berlín, Jazzbee Verlag Jürgen Beck, 2009.

[33] Cfr. Antoni Domènech, “‘Democracia burguesa’: nota sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo”, en *Viento Sur*, N° 100, enero 2009, págs. 95-100.

[34] Wilhelm Wachsmuth, *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter*, 4 Vols., Hamburgo, Perthes Verlag, 1840-44.

[35] MEGA IV, 2 (Exzerpte 1843 bis Januar 1845), Berlín, Dietz, 1981, pág. 169. Las cursivas son de Marx. Cuando en el Manifiesto Comunista (1848) Marx y Engels declararon que socialistas y comunistas eran un “ala de la democracia”, no hacían sino plegarse al uso común de la palabra en su tiempo: socialistas y comunistas representaban políticamente, dentro del conjunto del “pueblo” —del “cuarto estado”— a los trabajadores asalariados modernos, al “proletariado industrial”.

[36] El énfasis es mío, A.D. Citado por Alexander Rabinowitch, *Prelude to Revolution. The Petrograd Bolsheviks and the July 1917 Uprising*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1991, pág. 119.

[37] *Communisme et terrorisme*, op.cit, pág. 106.

[38] Antes de la *Representation of the People Act* de 1918, sólo 7,1 millones de varones disponían de derecho de sufragio. La nueva ley electoral triplicó el volumen del electorado hasta alcanzar más de 21 millones (8,4 de los cuales, mujeres).

[39] Véase, por ejemplo, el reciente libro de Selina Todd, *The People. The Rise and Fall of the Working Class*, Londres, John Murray, 2014. También resulta

instructivo el libro de Lucy Lethbridge: *Servants. A Downstairs View of Twentieth-century Britain*, Londres, Bloomsbury, 2013.

[40] En su pequeña obra maestra de los años 30, Angelo Tasca mostró, el primero, cómo el ascenso al poder de Mussolini, aun con el pretexto del miedo al bolchevismo, fue básicamente una reacción a la incipiente democratización de la vida social y política en la Italia de posguerra (*El nacimiento del fascismo*, trad. de Antonio Aponte e Ignacio Romeral, Barcelona, Ariel, 1969). Y, en general, para los cuatro países mencionados, véase *El eclipse de la fraternidad*, op. cit., capítulos VI-X.

[41] El redactor socialista de nuestra constitución republicana de 1931, el gran penalista Luis Jiménez de Azúa, aleccionado por los errores de Weimar, evitó conscientemente ese peligro mortal a la “República de trabajadores” española, diseñándola unicameralmente y sin posibilidad de revisión judicial contraparlamentaria. Resulta sumamente instructiva la lectura de su Preámbulo, en donde se contraponen con toda claridad la concepción republicana —lockeano-kantiano-robespierrea—, si así puede decirse— de la división de poderes a la concepción de Montesquieu que, más propia de una monarquía constitucional, permite al poder judicial y al poder ejecutivo limitar a placer al legislativo.

[42] Ahora sabemos que ni siquiera Stalin se engañó al respecto, como puede verse en los *Diarios de Dimitrov*, uno de los documentos inéditos más importantes publicados en los últimos años sobre la historia del comunismo. Por ejemplo: Dimitrov anota una conversación con Stalin del 6 de diciembre de 1948, en donde éste dice redondamente que, para Marx y Engels, “la mejor forma de dictadura del proletariado” era “la república democrática”, lo que “para ellos significaba una república democrática en la que el proletariado tenía un papel dominante, a diferencia de las repúblicas suiza o americana”; y esa república con preponderancia obrera tenía “forma parlamentaria”. Ivo Banac (ed.), *The Diary of Georgi Dimitrov*, New Haven, Londres, Yale University Press, págs. 450-1. Otro ejemplo: el 7 de abril de 1934, anota Dimitrov esta observación de Stalin: “Los obreros europeos están históricamente vinculados con la democracia parlamentaria” (...) y “no entienden que nosotros no tengamos parlamentarismo” (págs.12-13),

[43] Quien, dicho sea de paso, vivió tranquila y retiradamente bajo el nacional-socialismo sin dejar de cobrar ni un solo mes su nómina de alto funcionario jubilado del Reich.

[44] Es célebre la declaración de Friedrich Ebert, verdadero jefe de la socialdemocracia mayoritaria y primer presidente de la República de Weimar, según la cual “no somos sino los administradores concursales de la bancarrota de la Monarquía Guillermina”. (Citado por Heinrich August Winckler, “Eduard Bernstein und die weimarer Republik”, introducción a Eduard Bernstein: *Die Deutsche Revolution von 1918/19*, Berlín, Dietz Nachfolger, 1998, pág. 10.) Tal vez tenga cierto interés no puramente erudito para el lector saber que la disputa, digamos, “republicana” de Marx y Engels con los socialistas alemanes venía de mucho antes de la crítica engelsiana del Programa de Erfurt en 1891. Marx rompió con el verdadero fundador de la socialdemocracia alemana, Ferdinand Lassalle (1825-1864), en los años 60 por los a su juicio inaceptables acercamientos de Realpolitiker (Marx: “¡y yo no soy un Realpolitiker!”) al Canciller Bismarck. Pues bien, en una carta de Lassalle a Bismarck, que acompañaba al envío de los Estatutos de la Asociación Obrera que él mismo acababa de fundar, puede leerse esto: ahí le va “la Constitución de mi Imperio, que tal vez debería usted envidiarme. Porque con esta imagen en miniatura (...) se convencerá usted claramente de hasta qué punto el estamento obrero se siente instintivamente inclinado a la dictadura, si puede llegar a convenérsele con buenas razones de que ésta se ejercerá conforme a sus intereses, y de hasta qué punto, como ya tuve ocasión de decirle recientemente, podría inclinarse, a pesar de todas las convicciones republicanas —o precisamente por ellas—, a ver en la Corona el soporte natural de la dictadura social opuesta al egoísmo de la sociedad civil burguesa, si la Corona, a su vez, se resolviera a dar el paso —evidentemente muy improbable— de tomar una orientación verdaderamente revolucionaria y nacional para pasar de ser una Monarquía de los estamentos privilegiados a ser una Monarquía popular revolucionaria”. Citado por Hans Peter Bleul, *Ferdinand Lassalle, Francfort del Meno, Fischer, 1982, Capítulo VII, sección 9: “Gespräche mit Bismarck”* (Conversaciones con Bismarck).

[45] La llamada “bolchevización de la KPD” emprendida por la ultraizquierdista Ruth Fischer (quien, por cierto, terminó sus días en los EEUU de la Guerra

Fría como paniaguada de la CIA) fue sobre todo una purga de luxemburguistas. Pero en Polonia fue más grave: en 1940, Stalin ejecutó al grueso de la dirección luxemburguista del Partido Comunista y lo disolvió. Volvió a fundarse en la posguerra con otro nombre: Partido Socialista Unificado de Polonia.

[46] Vorwärts (órgano del partido socialdemócrata alemán, SPD), 27 de abril de 1927.

[47] Es evidente que Rosenberg estaba poderosamente influido aquí por el inteligente análisis que del éxito del bolchevismo fuera de Rusia había hecho hacia 1921 el menchevique de izquierda, íntimo amigo personal —¡se tuteaban!— y eterno adversario político de Lenin en el Partido Socialdemócrata ruso, Julius Martov (1873-1923). Martov, un marxista culto y un talento político de primer orden que descollaba incluso entre aquella increíble concentración de talentos que fue el socialismo ruso de la época, terminó en (septiembre de 1920) exiliándose en Berlín por consejo del propio Lenin: no podía protegerlo ya en Petesburgo, pero podía apoyarlo económicamente (como a otros mencheviques de izquierda) en Berlín. En su texto sobre el éxito fuera de Rusia del bolchevismo, publicado póstumamente en Berlín a finales de 1923 (hay una traducción castellana de Julio Martínez Cava en prensa para el Número 15 de SinPermiso papel), se leen pasajes como éstos: “La guerra hizo jugar al ejército un papel importante en la vida social, y ese es sin la menor duda el primer factor común que puede discernirse en los procesos revolucionarios de países tan distintos como Rusia, Alemania, Inglaterra y Francia. (...). El bolchevismo no es simplemente una ‘revolución de los soldados’, pero la influencia del bolchevismo en el desarrollo de la revolución en los distintos países se halla en relación directa con la masa de soldados que participan en ella. (...) Desde los primeros días de la marea creciente del bolchevismo, los marxistas apuntaron a que el ‘comunismo de consumo’ suministró el único interés común capaz de crear un vínculo entre elementos sociales completamente diversos y, a menudo, desclases, es decir, arrancados de su medio social. (...) Pero se ha prestado menos atención a otro factor de la psicología de la multitud revolucionaria de la soldadesca. Me refiero a ese ‘antiparlamentarismo’ que resulta bastante entendible en un medio social que no ha sido cimentado por las duras lecciones de la defensa colectiva de sus intereses y que, actualmente, saca exclusivamente su fuerza material y su in-

fluencia del hecho de hallarse en posesión de armas. (...) La composición de la masa obrera ha cambiado. Los viejos cuadros, los que poseían la más alta educación de clase, han pasado cuatro años y medio en el frente; han sido separados del trabajo productivo y se han imbuido de la mentalidad de trinchera, han sido psicológicamente absorbidos por la amorfa masa de elementos desclasados. Cuando han regresado a las filas del proletariado, lo han hecho, sin embargo, con un espíritu permeado por la mentalidad del motín de la soldadesca. (...) Durante la guerra, su lugar en la producción fue ocupado por millones de nuevos trabajadores reclutados entre artesanos arruinados y otros segmentos del ‘pueblo menudo’, proletarios rurales y mujeres de clase obrera. Esos recién llegados trabajaban en unos tiempos en que el movimiento político proletario había desaparecido completamente y en los que hasta las organizaciones sindicales habían quedado reducidas a puro esqueleto. (...) En esas nuevas masas de la clase proletaria la consciencia se desarrollaba muy lentamente, y tanto más, cuanto que apenas tenían oportunidad de tomar parte en acciones organizadas junto a obreros más avanzados.”

[48] Todos los énfasis son míos, A.D. La carta está conservada en el archivo Rosenberg del Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis de Amsterdam.

[49] La carta de Rosenberg continúa así: “El gran viraje de la política interna rusa en el XIV Congreso de los bolcheviques [celebrado en diciembre 1925] tendría que haber llevado lógicamente a la disolución de la III Internacional. Yo no tengo la menor duda de que los hábiles estadistas que hoy conducen la Rusia soviética lo saben perfectamente. Se percatan —la cosa no ofrece duda— de que la ulterior existencia de la Komintern daña seriamente, ya a la Rusia soviética, ya a los obreros de los demás países. Pero se hallan aún tan prisioneros de la ideología de ayer, que no pueden dar el paso necesario.”

[50] Reproducido como Capítulo I de su *La Russie sociale*, París, Giard&Brière, 1914.

[51] Kovalevsky era ya una autoridad científica internacionalmente reconocida. En la misma editorial parisina había publicado unos cuantos años antes su gran libro sobre el mir y lo que él mismo llamaba “el comunismo agrario ruso”: *Le régime économique de la Russie*, París, Giard&Brière, 1898.

[52] Sobre la “nueva reforma agraria” de 1906 y su inopinada aceleración de la redistribución de la propiedad del suelo, el propio Kovalevsky insistirá en su segunda conferencia parisina: “Han bastado dos meses de debates legislativos para producir un cambio total en la visión de nuestras clases dirigentes. Se creía que el pueblo campesino era dócil y de espíritu conservador. Pero han sido los diputados de las comunas agrarias los que constituyeron el partido que más acalorada e intransigentemente reivindicó el derecho de los trabajadores de la tierra a poseer en exclusiva las tierras del país. Son los campesinos comunarios quienes insistieron en el deber que tenía el Tesoro público de recomprar a precio vil —inferior al de mercado— las tierras señoriales para distribuir las inmediatamente en el pueblo de los campos.” “La réforme agraire de 1906”, reproducida como Capítulo II de *La Russie sociale*, op.cit., pág. 35.

[53] Maksim Kovalevsky, op.cit. pág. 21-22.

[54] Ibid., pág. 25.

[55] Tugan-Baranovsky había publicado en 1916 un libro importante, nunca traducido, que yo sepa, al alemán, la lingua franca académica y política de la época: *Sotsial'nye osnovy kooperatsii* (Los fundamentos sociales de la cooperación). Ese mismo año, dicho sea de pasada, el gran historiador Ramón de Carande tradujo (del alemán) la gran obra de Tugan-Baranovsky *Fundamentos teóricos del marxismo* (Madrid, Hijos de Reus editores, 1916), una gran y original obra científica de interesante orientación normativa iusnaturalista revolucionaria explícitamente kantiana y —eso al menos decía Don Ramón en el Prólogo— el primer libro que se publicó en España de teoría económica marxista.

[56] La publicación en occidente de Chayánov a partir de 1960 tuvo una influencia científica extraordinaria. En la economía agraria, por supuesto. Pero también en la historiografía. Sin Chayánov y su idea de una clase campesina y unas unidades de producción agraria (un particular modo de producir campesino) que atraviesan y trascienden épocas históricas enteras prácticamente desde Neolítico, no se entendería, por ejemplo, la seminal revisión que de la baja Edad Media inglesa (y europeo-occidental) hizo el formidable historiador marxista británico que fue Rodney Hilton en su clásico *Bond Men Made Free* (Londres, Viking Press, 1973).

De la importancia de Chayánov para los movimientos actuales de reforma agraria y liberación campesina —recuérdese que más tres cuartas partes de los pobres en el mundo de hoy viven en el campo— constituye un buen ejemplo el reciente libro de Jan Douwe van der Ploeg, *Peasants and the Art of Farming. A Chayanovian Manifesto*, Halifax y Winnipeg, Fernwood Publishing, 2013.

[57] *Chto takoye agrarnyi vopros?* (¿Qué es la cuestión agraria?), Moscú, 1917.

[58] La posición de los bolcheviques en agosto de 1917 era idéntica: “La tenencia de la tierra debe ser sobre una base de igualdad: la tierra debe distribuirse entre los trabajadores conforme a criterios de trabajo o de consumo, según sean las condiciones locales. No debe haber absolutamente ninguna restricción a las formas de tenencia de la tierra: familiar, estanciera, comunal o cooperativa” (*Izvestia*, 19 agosto 1917). La Constitución soviética de 1918 (Artículo 3) acogería esta idea, digamos, de pluralismo en las formas de apropiación, todas subordinadas, empero, al principio de una “función social de la propiedad”, función social determinable en exclusiva por el poder Legislativo. Una formulación constitucional que venía del famoso Artículo 27 de la Constitución revolucionaria mexicana de 1917, que tanta influencia tuvo también sobre la Constitución alemana de Weimar y la de la I República austriaca en 1919 y, luego, sobre la Constitución de la II República española en 1931. Cfr. Antoni Domènech, “Socialismo: ¿De dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?”, en Mario Bunge y Carlos Gabetta (eds), *¿Tiene futuro el socialismo?*, Buenos Aires, EUDEBA, 2012. Dicho sea de paso, eso es lo que no entendió Rosa Luxemburgo en 1918, cuando criticó la “nueva” política agraria bolchevique. Rosa estaba atada a la solución de los problemas agrarios por la única vía de la concentración (o estatista o capitalista) de la propiedad. Véase la nota 25 de este trabajo.

[59] Viktor Danilov, “Introduction”, a su nueva edición de Aleksander Chayánov, *The Theory of Pesant Co-operatives*, Ohio, Ohio State University Press, 1991 (traducción del ruso al inglés por David Wedgwood Benn), págs. xxvi-xvii

[60] *Osnovnye idei iformy organizatsii krest'yanskoi kooperatsii* (Las ideas y las formas básicas de la cooperación campesina).

[61] Citado por Danilov, op. cit. Pág. xxxii.

[62] En 1926, Keynes escribió una fina y hasta cierto punto respetuosa, pero, en su inimitable estilo, demoledoramente irónica reseña (“Trotsky on England”) de un panfleto publicado en Inglaterra en donde se recogían como a vuelapluma las opiniones de Trotsky sobre la situación en Inglaterra luego de la fracasada Huelga General de 1926 (Where is Britain going?). Keynes cita algunas perlas que Trotsky dedica a los potenciales aliados laboristas del “Frente Único”: “Esas autoridades grandilocuentes, pedantes, arrogantes, estos delirantes cagados de miedo envenenan sistemáticamente al movimiento obrero, obnubilan la consciencia del proletariado y paralizan su voluntad... Los fabianos, los laboristas independientes, los burócratas conservadores de los sindicatos obreros representan actualmente la fuerza más contrarrevolucionaria de la Gran Bretaña y tal vez del mundo entero... Desmascararlos mostrándolos como lo que realmente son significa desacreditarlos para siempre”. Al textito de Keynes puede accederse online desde la página web de www.marxists.org.

[63] Citado por Danilov, op. cit., pág. xxix.

[64] Hay una versión castellana parcial en: A. Chayánov et. al. : Chayánov y la teoría de la economía campesina. Siglo XXI, México, 1987.

[65] Recuérdese que Kaustky había pronosticado en 1930 el desplome inmediato de la economía soviética en su primer Plan Quinquenal (Der Bolschewismus in der Sackgasse).

[66] Sheila Fitzpatrick observa que lo que ella llama “el equipo de Stalin” sobrevivió a todo, unido e intacto, desde su toma de control del partido y del gobierno en 1928 hasta la muerte de Stalin en 1953 (The Stalin Team. The Years Living Dangerously in Soviet Politics, Oxford, Princeton Univ. Press, 2015).

[67] He desarrollado con cierta extensión estas ideas en mi Prólogo al reciente libro de Xosé Manuel Beiras, Exhortación a la desobediencia (Santiago, Laidvento, 2015, págs. 9-35).

[68] En la primera de sus Trevelyan Lectures dictadas en la Universidad de Cambridge con motivo del cincuentenario de la Revolución de Octubre. Las conferencias se publicaron en un pequeño volumen intitulado The Unfinished Revolution. Russia 1917-1967, Oxford, Oxford University Press, 1967.

[69] “¿Soy yo marxista? (...) El análisis marxiano del auge y caída del capitalismo burgués occidental y la penetración intelectual que consiguió Marx en su funcionamiento representan un enorme progreso en el conocimiento, sin paralelo en el mundo moderno. Y desdeñaba las utopías.” “Autobiography”, op. cit., pág. xxi.

[70] Citado por Michael Cox, “Carr and Deutscher: a Very Special Relationship”, en M. Cox (ed.): E.H. Carr. A Critical Appraisal, op. cit., pág. 136

[71] Isaac Deutscher, *The Unfinished Revolution*, op.cit., pág. 22. Para una demolición definitiva de la idea de que la Revolución Francesa fue una “revolución burguesa”, véase el textito ya clásico de la historiadora francesa Florence Gauthier “La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una revolución burguesa”, en SinPermiso electrónico, 14 de julio de 2014:

<http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/fgauth1.pdf>

[72] M.G. Audiger, *Souvenirs et anecdotes sur les Comités Révolutionnaires 1793-1795*, París, 1830, prólogo.

13/11/2016



Posdata al editorial: ¿Pero qué esperaban en Ripoll y en Barcelona?

Antoni Domènech, Gustavo Buster, Daniel Raventós

Las primeras maniobras en caliente del Gobierno Rajoy para el 1 de octubre se han saldado con una retirada, que no se ha convertido en desbandada por el rápido reconocimiento de su máximo responsable del alcance de la situación. Que Rajoy haya tenido que reconocer que la manifestación de Barcelona de repulsa a los atentados ha salido bien, después de la pitada colosal con la que fueron recibidos tanto él como el rey Felipe VI, ha debido escocer mucho.

Lo que parecían los flecos del extremismo fascista tras los atentados de Barcelona y Cambrils, -con sus ataques a la mezquita de Granada, pintadas en otros tantos lugares de culto musulmanes y paliza grupal a una mujer con hijab- se convirtieron en una “moderada” campaña de prensa orientada a golpe de argumentario desde los servicios de comunicación de La Moncloa. Aníbal Malvar da cuenta de ella y a eso nos atenemos.

Se les atragantó el mensaje impuesto desde la calle: ¡Barcelona, ciudad de paz! y No tenim por! Porque en definitiva la “moderada” estrategia del mal menor que ha desplegado desde hace meses el gobierno Rajoy contra el referéndum de autodeterminación catalán propuesto para el 1 de octubre, se basa en el miedo. En me-

ter mucho miedo, de “manera proporcionada”, como solo sabe hacerlo quién tiene el monopolio de la violencia como última razón de estado.

Los atentados están para ser gestionados desde el miedo, imponiendo la seguridad sobre la democracia, la separación de las comunidades por precaución sobre la fraternidad republicana, y el opaco conocimiento de las cloacas propias y ajenas sobre la transparencia informativa. La aparición en primer plano de la mayoría de la población, imponiendo un mensaje muy distinto, y el sabio y prudente paso atrás haciéndose eco de él, primero del Ayuntamiento de Barcelona y después de la Generalitat de Catalunya, ha creado un escenario completamente imprevisto para el Gobierno Rajoy.

Intentó recuperar el control, manteniendo la campaña de prensa para al menos no sufrir mayor desgaste en su propio electorado fuera de Catalunya, organizando su presencia al más alto nivel institucional en la manifestación y agitando el fantasma de la “unidad”, es decir de la sumisión a su mensaje antiterrorista. Nada de esto, es evidente, sirvió.

A la manifestación de Barcelona del 26 de agosto acudió medio millón de personas. Nadie se ha atrevido a discutir las cifras. El gobierno Rajoy tuvo que aceptar la decisión del ayuntamiento de ceder la cabecera a quienes habían estado en la primera línea de actuación en los atentados: los Mossos d’Esquadra, los servicios de emergencia, el personal de los hospitales. La comitiva institucional tuvo que ser “encapsulada” y situada detrás, a una distancia suficiente, lo que no evitó el abucheo y los pitidos contra quienes se habían desplazado de Madrid en una interesada solidaridad y que no contaron con otro apoyo que el patético contingente organizado por la autoproclamada “sociedad civil catalana”.

Que la denuncia masiva de la venta de armamento, intereses comerciales y corruptelas varias entre la Monarquía borbónica y el gobierno central con los regímenes antidemocráticos de Arabia Saudí, Qatar, Emiratos se hayan convertido en una demoledora respuesta popular frente al discurso islamófobo y antiemigración que se apoya en la manipulación del terrorismo del Estado Islámico, ha desbordado incluso las expectativas más optimistas de la izquierda alternativa. Desde la

Guerra de Irak en la que Aznar involucró al Reino de España -a cambio entre otras cosas tangibles de un sistema de escucha y registro masivo de llamadas telefónicas, redes sociales y correos electrónicos- la gente ha aprendido lo suficiente de geopolítica como para que no le den vecino musulmán por terrorista islámico ni confundir a los responsables últimos de la destrucción de Irak, Siria y Libia.

Pero tras los pitidos y los abucheos a unas autoridades a las que no se reconoce autoridad moral, el resto de la manifestación discurrió como un remanso de fraternidad republicana. Rajoy dixit: “un éxito”.

El “éxito” fue especialmente clamoroso en la solidaridad mostrada con los vecinos musulmanes que, como en toda Europa, representan un porcentaje significativo de la población. Efectivamente, son musulmanes, no terroristas. Y no tienen porqué estar justificando su opción religiosa, por mucho que haya un debate pendiente sobre las causas de la aparición de la “célula de Ripoll”. Precisamente en Ripoll se demostró, aun más si cabe que en la manifestación de Barcelona, que el “No tenim por!” es no sólo una consigna, sino una sensibilidad y una estrategia global popular contra el terrorismo. El abrazo del padre de uno de los niños asesinados con el imán de la mezquita de Rubí y la denuncia del terrorismo islámico de la hermana de uno de los terroristas muertos demuestran hasta donde se puede llegar con ella.

Y sí, quedan algunas miserias más para la historia inmediata como los titulares de la prensa de la monarquía. Titular de El Mundo: “Independentismo por encima de las víctimas en la manifestación por los atentados de Barcelona”. Titular de El País: “El independentismo boicotea la manifestación unitaria de Barcelona”. Pura porquería e impotencia política.

Y sí, quedan muchas cosas más que discutir, desde el tema de la descoordinación entre cuerpos policiales, por evidentes motivaciones políticas, a la inspección y evaluación de la explosión del cuartel general de la “célula de Ripoll” en Alcanar, incluso si no hubiera sido posible la captura de alguno de los terroristas muertos. Pero el marco de esa discusión hoy es muy distinto del que se ha querido imponer, y no se ha conseguido, por parte del gobierno Rajoy.

Que este miércoles, volviendo a la rutina, tendrá que declarar ante el pleno del Congreso de los Diputados por las corruptelas del “caso Gürtel” de su partido.

Y después queda la cuesta de septiembre, hasta llegar al pulso del 1 de octubre. Conviene recordar que lo que tendrá enfrente es a la misma gente que se manifestó el 26 de agosto en Barcelona. ¿Que esperaban?

27/08/2017



Obituarios



Antoni Domènech, socialista sin partido

Alejandro Nadal 21/09/2017

El domingo pasado el mundo intelectual sufrió la pérdida del gran pensador Antoni Domenech. A muy temprana edad se unió a la resistencia antifranquista desde la clandestinidad y toda su vida luchó por la democracia republicana y la justicia en el mundo. Autor de obras como *El eclipse de la fraternidad* y fundador de la revista *Sinpermiso*, su trabajo abarcó un vasto horizonte temporal y engloba temas cuyos vínculos no respetan el corte tradicional de las ciencias sociales. Por eso su mirada abarcó la teoría política, la ética, la lingüística, la filosofía política, la teoría económica y desde luego la historia. Sólo Antoni Domènech podía construir los caminos analíticos capaces de penetrar ese laberinto sin perderse. Es imposible rendir el tributo que merece su trabajo en este espacio.

Una de las características de la obra de Antoni Domènech (AD) es la demolición de las grandes falsificaciones históricas que tanto han distorsionado el pensamiento político de nuestro tiempo. Las falsificaciones históricas son procesos relacionados con lo que AD llamó “mutaciones semánticas”, cambios en el significado de palabras y conceptos a lo largo del tiempo que terminan por deformar nuestra percepción de procesos históricos. Las mutaciones semánticas no siempre son espontáneas y más frecuentemente surgen de errores analíticos o tergiversaciones deliberadas y mal intencionadas ligadas al revisionismo histórico de mercenarios intelectuales o “peritos en mentir” como les llamaba AD. Desde la Revolución francesa, hasta la gran crisis financiera del 2007, pasando por el surgimiento del fascismo y otros lances históricos, el análisis de AD fue desmantelando incansablemente esas grandes mentiras.

Una de las falsificaciones históricas de mayor envergadura que Domènech desmanteló brillantemente es la que concierne a la democracia. El tema arranca en la

Revolución francesa, con la distorsión que el revisionismo histórico construyó alrededor de la figura de Maximilien Robespierre. El mensaje clave de esta distorsión es que la Revolución francesa habría sido una “revolución burguesa” y que los frutos de esa lucha, en especial la democracia y la Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano, de 1789, serían la aportación de la burguesía y no de una revolución conducida por las clases trabajadoras del pueblo.

Como señala Antoni Domènech, la idea de que la Revolución francesa habría sido ‘burguesa’ forma parte de un esquema cuajado en la Belle Époque. Más tarde, el marxismo ortodoxo que tan atinadamente criticó Antoni Domènech siguió consolidando el mal entendido y cimentando en el imaginario colectivo la idea de “democracia burguesa”. Pero la verdad es que ni Marx, ni nadie antes de 1850, consideró a la Revolución francesa como algo distinto de una gran revolución popular democrática, es decir, concluye Domènech, como un movimiento de la clase trabajadora. El “pueblo”, y sobre todo el “pequeño pueblo” al que aludía Robespierre, no era ni la burguesía, ni el ‘tercer estado’. Se trataba de un ‘cuarto estado’, integrado por el conjunto de pequeños campesinos, artesanos, pequeños comerciantes, jornaleros, asalariados y los desposeídos en general. Domènech muestra que Robespierre comprendió rápido el carácter de clase de varias posturas de la Convención basadas en la noción de “ciudadanos activos” (ricos y con derecho a sufragio) y “ciudadanos pasivos” (que no tenían derecho a sufragio). De ahí su voto negativo a diversas propuestas basadas en esta distinción.

Domènech revela las relaciones entre el radicalismo de Robespierre y los candentes temas de la propiedad, el sufragio, la abolición de la esclavitud y la destrucción de la ley patriarcal en el seno de la familia. Las posiciones de Robespierre helaron el corazón de la burguesía y sus aliados. Y por eso cuando sobreviene la contrarrevolución del Termidor en 1794 comienza la doble falsificación histórica que describe a la Revolución francesa como una revolución burguesa y reduce a Robespierre al rol de un vulgar verdugo sanguinario (en la ‘época del terror’). De golpe se coloca falsamente a la democracia salida de la Revolución francesa como una aportación de la burguesía y no como una conquista de las clases trabajadoras. Domènech agudamente observó que a ese revisionismo histórico le acompaña el hecho de que el derecho constitucional francés nunca tuviera lugar para un capítu-

lo sobre derechos universales sino hasta 1946 después de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial.

La obra de Antoni Domènech nos ayuda a no perder de vista el hecho histórico de que la democracia y el sufragio universal, la república, el derecho público y el derecho laboral, la descolonización y la derrota del fascismo han sido fruto de las luchas de las clases trabajadoras y no concesiones o aportaciones de las clases dominantes.

Aún después de desaparecido Antoni Domènech, su trabajo e inteligencia continuarán corrigiendo y marcando rumbo con la tenacidad que le caracterizó en vida.

Celebración del pensamiento creativo: palabras para la despedida de Toni Domènech

David Casassas 24/09/2017

[Texto leído por David Casassas en el funeral y acto de despedida de Toni Domènech, celebrado en Barcelona el miércoles 20 de septiembre de 2017.]

Hablo como amigo que quiere a Toni, pero lo hago según cierta lógica de cuotas: si lo he entendido bien, me han pedido que hable, sobre todo, como discípulo, como estudiante que, un día, queda admirado, maravillado ante toda una constelación fabulosa de problemas y fenómenos interrelacionados que Toni hace que se despliegue de golpe ante ti, lo que te permite sentir, bien jovencito, que estás descubriendo tierra o, si lo preferimos, un río, un río que caudaloso discurre y discurre y que hay que conocer y en el que uno debe sumergirse -Toni, por cierto, advertía a menudo de que el pensamiento fértil es un río ancho, ¡pero con orillas!-. Creo, pues, que me han pedido que hable como aquel estudiante fascinado que luego es discípulo y que, más adelante, colabora con Toni y convive, y viaja, y habla con él: de ciencia, de política, de la vida, de fútbol -del que también sabía un rato largo-, de amores, de nada en general y de todo en particular.

Y no estoy solo. No soy el único. Estudiantes como yo, que terminamos colaborando con Toni, ha habido y hay muchos, algunos de ellos hoy aquí: gente de la Universidad de Barcelona y de otras universidades y espacios bien diversos, catalanes y del resto del Reino de España. Pero estoy pensando también en gente joven -joven en sentido amplio, que ya sé que los años corren-; gente joven, digo -y pienso en personas bien concretas: por ello enumero países-, de Argentina, de Cuba, de Ecuador, de Chile, de Brasil, de Colombia, de México, y también de Dinamarca, de Polonia, de Francia, de los Estados Unidos. Todos nosotros quedamos im-

presionados, seducidos -Toni era un gran seductor- por la solidez de esta roca -roca porosa, pero roca al fin y al cabo- que ha sido Toni. Autoexigente y exigente; dispuesto siempre a espolearnos avivando las inquietudes y alimentando las capacidades de todos y cada uno de nosotros -esto Marta, discípula y, además, hija, creo que también lo sabe perfectamente-; a ratos castigador -Toni podía también ser muy severo-; irreductiblemente fiel a una idea de verdad como correspondencia con la realidad; inclemente, por tanto, con la farsa y el filisteísmo -la mala leche de Toni es proverbial, y quien sabe si quizás a ratos también excesiva, cosa que a veces discutíamos-; todo esto a muchos nos ha hecho sentir que uno de los lugares más importantes de nuestras vidas era su lado, con su gente.

Yo todo esto lo resumiría en la inusitada capacidad de señalar, de distinguir, de poner de manifiesto, que Toni poseía. Y esto significa creatividad -el otro día hablábamos de ello con María Julia, su compañera-. Creatividad no es ese cuento romántico del supuesto genio que de golpe va e inventa algo; creatividad es la genial capacidad de detectar, descubrir y poner en relación elementos que ya estaban y que están -el mundo es histórico, nos decía siempre Toni-, pero que no habíamos sido capaces de entender y valorar, ni por asomo: una raíz indoeuropea utilizada para designar a los pobres en la Grecia clásica que, de golpe, te ilumina el conjunto de la filosofía política occidental; la toponimia catalana -y castellana, y francesa, e inglesa y alemana- como camino para entender la lucha de clases desde el siglo XII hasta nuestros días; un verso de Juan de la Cruz; pero también la catenaria invertida de la pérgola de Gaudí en el Palacio Real de Barcelona -id: además de delicadamente hermosa, era uno de los refugios secretos de Toni, y no porque sí-; y también la pintura extremadamente cómica -con Toni uno se partía el pecho de risa- con la que desnudaba a mandarines y vendedores de humos de toda índole -Toni tenía mucho de Groucho Marx, de Cantinflas, del Cervantes que te dice que el rey anda en pelotas-; o también, finalmente, la mejor roca desde la que zambullirse en el Mediterráneo en Sa Tuna, cerca de Begur, a escaso rato de Vulpellac, donde tenía su casa.

Decía que creatividad es poner en relación y entender fenómenos que ya estaban y que están; pero creatividad es también capacidad de poner en relación y proponer realidades que no están y que, por una cuestión de justicia, sabemos que de-

berían estar, lo que lleva de la mano la necesidad de distinguir aquello que, por una cuestión de justicia, debe ser demolido, destituido, pues de ningún modo debería estar. Hace falta mucha creatividad para leer un proceso revolucionario. Y Toni, revolucionario de los pies a la cabeza, nos ha ofrecido pistas y más pistas para entender y practicar, también hoy, la gran revuelta comunista, que es tan vieja como la historia humana, pero que en cada momento histórico se ha de interpretar, y eso no es tarea fácil.

Y, ya puestos, termino con un tono algo leninista: y ahora, ¿qué hacer? Sigo pensando especialmente en nosotros “los jóvenes”, pero no sólo. ¿Qué hacer? Pues la verdad es que no tengo mucha idea. Pero sí hay algo que aparecía cuando hablabas con Toni -con Toni se podía hablar, no con estas palabras, claro está, de la dificultad de vivir al lado de un gigante como él-. Hay algo que no hemos de hacer de ninguna de las maneras: pretender ser como Toni -y, menos todavía, pretender ser Toni-. De entrada, porque es un imposible ontológico: Toni es Toni, y quien no es Toni no es Toni -esto es una pequeña tautología, pero ya nos entendemos-. Además, puestos a ser alguien que no eres, lo cual no es muy recomendable, pues hombre, quizás sea mejor buscar una tarea más fácil, más asequible -ser Toni debe ser muy pero que muy difícil, incluso para el propio Toni-. Pero, sobre todo, tratar de ser quien no se es constituye una deserción de uno mismo que no nos podemos permitir: todos tenemos nuestra singularidad, que hemos de proteger con cuidado -y esto Toni lo repetía mucho-. Pero eso sí: lo que sí podemos hacer, y creo que hemos de hacer, es sentir la gran invitación de Toni a desmelenarnos y a transitar por los caminos abiertos por él y por los que éstos puedan abrir más adelante.

Toni nos ha regalado un mundo por recorrer y para ir haciendo y rehaciendo en común. Por ello, muchos, muchas, no podemos hacer otra cosa no ya que admirarlo, que lo hacemos; muchos, muchas, no podemos hacer otra cosa que quererlo y que seguir queriéndolo.

En fin. Como decía Toni cuando cerraba sus mensajes de correo electrónico, “¡la seguimos!”

* * *

Addendum. Hay un pequeño detalle que tuvo lugar durante la despedida de Toni en el Tanatorio de Sant Gervasi. Cuando, al término del acto, sonó la Internacional, la trabajadora de servicios funerarios que ayudó al buen funcionamiento de la ceremonia se mantuvo en un lugar discreto pero bien visible para muchos, cruzó las manos por debajo del ombligo, la mirada repartida entre el suelo y los movimientos de los asistentes, a quienes parecía vigilar cuidadosamente, y cantó. La trabajadora de servicios funerarios cantó la Internacional en la despedida de Toni.

Adiós Toni, querido amigo

Concha Roldán 24/09/2017

Querido Toni:

Cuando fui a despedirme de ti a Sant Gervasi el día 20 de septiembre no fui capaz de escribir ni de leer un texto bien trabado. Me sentía anonada con tu precipitada marcha, como todas/os las/os amigas/os que llenaban el auditorio a rebosar. Apenas pude hilvanar torpemente algunos de los recuerdos que se agolpaban en mi memoria, al ritmo de aldabonazos punzantes en un corazón necesitado de expresar con todo cariño al amigo el dolor de su pérdida... Esas mismas pinceladas, acaso algo más elaboradas al trasladarlas al papel, son las que ahora le entrego a Daniel Raventós para que vayan a sumarse a las suyas y las de David Casassas en el primer número de Sin Permiso que ve la luz sin ti. Tómalas como una carta que nunca llegó a su destino, como el último email que quedó en la bandeja de salida...

Hace ya casi siete años que murió mi padre. Entonces hablamos por teléfono. Te conté que habíamos hecho una ceremonia familiar en la que leí esos versos del Eclesiastés que a él tanto le gustaban: “Hay un tiempo para nacer, un tiempo para morir...” Hicimos una exégesis materialista de esas palabras, que en definitiva describen unos hechos, como quien dice que el agua se hiela a bajo cero o los árboles florecen en invierno... Porque no puede ser otro el sentido del tiempo que allí se relata. No puede ser un tiempo natural, ni un tiempo justo, ni siquiera un tiempo que mida el devenir y nos diga si alguien o algo llega temprano o tarde... La filosofía nos enseña que cuando la muerte llega, nosotros ya no estamos. Sólo nos queda la literatura, el arte, la poesía para expresar ese sentimiento subjetivo de la temprana muerte del amigo que aún tenía toda la vida por delante, del filósofo que entraba en el momento más productivo de la vida. “Se me ha muerto como del rayo...

compañero del alma tan temprano”... apenas cinco días antes de cumplir los 65 años, que hubieras debido celebrar convenientemente con los tuyos. Eso, si hubiera un gran relato de las vidas, de los acontecimientos con sentido, con justicia. Parece que no: las cosas pasan en un determinado momento, dejando a nuestras sensaciones y sentimientos con el paso cambiado, y punto pelota. “Tierra nada más, tierra nada menos...” ¡y qué te baste con eso!

Ese fue el primer recuerdo que me vino, porque por ese fenómeno de contigüidad de nuestros pensamientos, la muerte de un ser querido suele arrastrar los recuerdos de las demás muertes, ejerciendo además un efecto acumulativo de la experiencia del dolor. Hace más de dos años que la parca se llevó también a Rocío Orsi, ¡sin apenas llegar a cumplir cuarenta años! Tú conocías y valorabas sus trabajos. Tras la repentina muerte de mi madre hace ya diecisiete años -¡cómo pasa el tiempo!- tomamos unas copas juntos para ayudar a pasar un trago que tardé en asimilar. Eran años en los que nos veíamos muy a menudo, en Barcelona o en Madrid. Luego vino una época de conversaciones telefónicas, antes de la égida del email que acabó -ahora lo veo así- con una parte fundamental de nuestra comunicación, siempre interrumpida por los muchos quehaceres y viajes de ambos. La última vez que fui a Barcelona con mi hija, tú estabas en Argentina, en ese país que se había convertido en una prolongación de tu hábitat, y en el que eras tan feliz de la mano de María Julia Bertomeu, amiga entrañable.

Muchos otros recuerdos fueron llamando a mi puerta, confeccionando una especie de “retrato robot” de tu persona: lo primero que me llamó la atención de ti fue tu gran inteligencia, perspicacia y vitalidad. Hablabas mucho y bien, pero se diría que al lenguaje le costaba seguir la velocidad con que discurría tu pensamiento, analizando, planteando, argumentando, siempre queriendo llegar al fondo de las cosas, no sin antes hacer de abogado del diablo... Una teoría que no es crítica, no te parecía que mereciera el rango de tal. Una filosofía moral y política que no se refiriera a problemas reales -de las personas de carne y hueso-, te parecía vacía. Por eso te gustaba el lema leibniziano “Theoria cum praxi” que da nombre al Grupo de Investigación y colección editorial que integro con Roberto R. Aramayo -¡con quien tantas conversaciones y buenos ratos también compartimos!- en el Instituto de Filosofía del CSIC. Por eso tu vida intelectual fue desarrollándose paulati-

namente e in crescendo por la vía del compromiso e incluso del activismo político (no en vano fuiste miembro de la resistencia antifranquista como militante de PSC-PSUC) , y esto es algo que ha quedado patente en tu labor como editor general de Sin Permiso en la última década, que solo puede llevar a cabo alguien “de una pieza”.

No quiero decir con ello que fueras perfecto, que parece que es a lo que tendemos en los panegíricos que dedicamos a los que ya se han ido. Nadie es perfecto y tú lo sabías. También tenías un carácter empecinado, que a veces chocaba con otros empecinamientos... O a veces alguien te llegaba a aburrir, eso era peor...Y entonces los caminos se bifurcaban... Aunque, como recordaba el otro día con Jordi Mundó, y eso era algo que te honraba, nunca borraste de tu listado de felicitación de año nuevo a nadie que hubiera estado próximo a ti: el listado de correos aumentaba, pero nunca disminuía. Y todos esperábamos esa reflexión o ese poema con el que nos recordabas que seguíamos contando para ti.

Eras vitalista y optimista. Por eso no te rendiste a la enfermedad y seguimos haciendo planes de futuro, organizando una estancia de investigación para María Julia en el marco del proyecto europeo WORLDBRIDGES que coordino y en torno al que íbamos a organizar en el IFS un par de seminarios para discutir desde un punto de vista filosófico la idea de “federalismo” y de la “renta básica incondicional”. Quizá lleguemos a realizarlos –estoy segura de que te gustaría que lo hiciéramos-, pero no será lo mismo sin ti.

La aceleración de los últimos años nos privó del tiempo de calidad que pudimos disfrutar juntos durante la década de los 90 del pasado siglo. Te había conocido a finales de los ochenta en el Instituto de Filosofía del CSIC, donde –junto con Capella, Reyes Mate, Antonio Santesmases y algunos otros más jóvenes entonces, como Juan Morán y Francisco Colom- eras una pieza clave del Seminario de Filosofía política fundado por Fernando Quesada y dirigido por él allí durante bastantes años. No te había podido encontrar en Berlín en 1984 porque tú regresabas ya de tu estancia de investigación en la Freie Universität con Tugendhat a finales de 1984, cuando yo apenas iniciaba la mía, que se desarrolló durante dos años en la Technische Universität con Hans Poser, aunque no dejé de participar en los seminarios de ética de Tugendhadt en la FU. Compartíamos nuestra experiencia alema-

na y –en especial, berlinesa-, y me gusta ver aquél momento como un paso de testigo de alguien a quien yo consideraba como una especie de “hermano mayor filosófico”. Un paso de testigo que tenía filias comunes: el gusto por los Clásicos (ese es el nombre del Seminario permanente fundado por Roberto R. Aramayo en el IFS), la Revolución Francesa, la Ilustración... Más tarde también nos cruzamos en Marburgo, pero antes discutimos mucho de Leibniz: yo acababa de doctorarme con una tesis sobre este autor y te interesaba mucho mi opinión sobre el capítulo que le dedicabas en tu libro *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. (1989). Mi interés por el Leibniz ético-político se ha mantenido hasta hoy mismo y me congratula que siempre compartieras mi interpretación poco heterodoxa de él, postura que con los años ha ido ganando más y más adeptos. Fueron también años en que –codo con codo con Javier Muguerza- transmitiste y difundiste el pensamiento de tu gran maestro, Manuel Sacristán, animando por doquier a leer más su obra en lugar de “pasearlo como a un santón”.

Me alegré mucho de la obtención de tu cátedra de Filosofía Moral en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona allá por 1994. Recuerdo que cuando te fui a visitar la primera vez, te pregunté “Pero ¿qué hace un chico como tú en un sitio como éste?”. Ha quedado claro que tus años de enseñanza allí han abierto los ojos a muchas generaciones de economistas, que seguro que han aprendido contigo muchas más cosas que las ciencias sociales reducidas en las que nos quieren encasillar ahora al Área de Filosofía Moral. No nos dio mucho tiempo a hablar de esto, pero que sepas que daremos la batalla...

Pero otra de las cosas que más me gustaban de ti era tu faceta de “disfrutador”. Las conversaciones filosóficas no eran lo mismo –incluso creo que no podían ser sin una cerveza alemana, un buen vaso de vino o una buena comida... El *sumum bonum* era cuando esa comida la cocinabas tú mismo, en tu masía de Vulpellac, con tu gran delantal y lleno de parsimonia. Mejor aún, si antes habías podido pescar tú mismo el pez con que nos obsequiabas. Una de esas visitas fue especialmente memorable para mi, pues conocía tu hija Marta, entonces adolescente, y pasamos parte de la tarde jugando a diversos juegos de mesa, cantando y paseando por la playa. ¡Cómo te gustaba el mar! Poco después nació mi hija Andrea y ya hasta ahora quedó pendiente el hacerte otra visita más allí: disfrutabas mucho recibien-

do a tus amigos y eras un gran anfitrión. A amigos y amigas, por supuesto, que tu espectacular artículo sobre la fraternidad, que publicaste en Isegoría, también se dolía de la falta de “sororidad” de los revolucionarios franceses, tanto que Olympe de Gouges tuvo que escribir los Derechos de la mujer y de la ciudadana para completar los Derechos del hombre y del ciudadano...

De feminismo hablamos mucho y también de tu otro gran caballo de batalla, el republicanismo que tú veías doblado de socialismo. Todas esas ideas se plasmaron en tu otro gran libro, El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista (2004). Pero de esto hablará más en profundidad David Casasas, a quien le paso el testigo. Ese testigo que tú nos has dejado para seguir avanzando, como te cantamos, ¡a galopar, a galopar, hasta enterrarlos en el mar!

¡Qué la tierra que tan firmemente pisaste te sea leve! ¡Hasta siempre, querido amigo!

En la muerte de Antoni Domènech (1952-2017)

Daniel Raventós 21/09/2017

[Palabras dirigidas a los asistentes en la despedida de Antoni Domènech, editor general de Sin Permiso]

Tener que hablar unos minutos en este acto por la muerte de Toni es duro para mí, como lo es para los miembros de su familia, pero lo hago porque nada me podría impedir dirigir estas breves palabras de homenaje que me han pedido que haga.

Tiempo habrá de hacer actos en recuerdo de su inmenso legado académico y también político, ambos difícilmente separables, pero hemos acordado con su compañera María Julia, su hija Marta, su yerno David, su hermana Roser, sus sobrinos Ernest y Eduard, y su cuñado Xavier, que hoy sea una despedida del Toni más político, porque así lo hubiera deseado él, como todos sus más íntimos estamos convencidos. No será pues hoy que me extenderé sobre su lúcida y aguda opinión sobre las miserias académicas, que comportaban como él decía sin concesiones a la galería hacer "amiguets" (fer amiguets, suena más duro en la lengua en la que nosotros hablábamos) de forma creciente. No éramos ninguno de los dos demasiado comprensivos con determinadas tonterías que además afectan al erario público y a miles de estudiantes. Pero él menos. Era muy inclemente con quienes confundían un buen currículum académico con una buena y meritoria investigación. Me comentaba muchas veces, aunque no me está permitido decir nombres ¡lástima!: "el currículum se puede fabricar con contactos, devolución de favores, citas cruzadas y mezquindades similares ... pero sólo los necios y pobres de espíritu pueden confundir estos juegos de manos con una genuina investigación." He elegido "necios y pobres de espíritu" para no tener que escribir más duras y mericidas palabras que Toni disparaba sin manías.

Y ¿qué decir en pocas palabras de su pensamiento político? Mencionaré sólo 6 aspectos que no abarcan ni mucho menos todo su inmenso legado, pero que lo definen creo que muy bien. Y preferiré decirlo más con sus palabras que con las mías. Las suyas son mejores.

1

Enemigo implacable del posmodernismo y de su no inútil sino pernicioso aportación a las ciencias sociales y, por supuesto, a la política.

Le gustaba emplear una frase de su amigo Mario Bunge algo ampliada y modificada con el fin de liquidarse en un plis-plas al postmodernismo: "El postmodernismo, como los artículos adulterados, corrompen la cultura, ponen en peligro la búsqueda de la verdad y hacen perder tiempo a todos". Cuando quería dedicar páginas eruditas a la miseria postmoderna lo hacía con menos clemencia.

2

Algún medio de comunicación y en este caso creo que sin la menor mala intención, sino simplemente ignorancia extrema, ha llegado a decir que Toni continuó su formación con Wolfgang Harich y... ¡Walter Ulbricht!, que como todos sabéis fue del 50 al 71 el principal dirigente del Partido en el poder en la estalinista RDA. Harich pasó 8 años en las cárceles de la RDA de 1956 a 1964 por haber firmado un manifiesto democrático. En las cárceles del régimen de Ulbricht. Comprobar cómo salió de la cárcel Harich, 8 años después de haber entrado, conmocionó mucho a Toni, como me contó varias veces. Con Harich tenía una especial admiración. "Si tu dices que tengo memoria, tendrías que haber conocido a Wolfgang, ¡aquello sí que era una memoria prodigiosa!". Y me contaba unas anécdotas sobre esta memoria de Harich que no tienen desperdicio.

En diciembre de 2005 escribía: "Todos los totalitarismos de la pasada centuria —el nazi-fascista y el estalinista del segundo cuarto del siglo XX y el neoliberal del último cuarto— se han apoyado de uno u otro modo en filosofías relativistas: en filisteísmos epistemológicos o éticos."

En una entrevista de finales de 2006 decía:

“Muy pronto los dirigentes comunistas más cultos y valiosos, como Joaquín Maurín y Andreu Nin (ambos procedentes del anarcosindicalismo), se percataron de la naturaleza sectaria y políticamente tornadiza del fenómeno estalinista y de la involución burocrático-tiránica de la URSS, y se alejaron o fueron expulsados del pequeño Partido Comunista de España. Pero ese pequeño partido sectario, que había saludado el advenimiento de la II República el 15 de abril de 1931 con la estórida consigna de ‘abajo la república burguesa’, creció exponencialmente a partir del golpe de Estado del 18 de julio de 1936.

El grueso de las corrientes socialistas —socialdemocracia clásica (Bernstein, Rosa Luxemburgo, Kautsky, Largo Caballero), anarquismo (Bakunin, Kropotkin, Durruti), comunismos de izquierda (Trotsky, Korsch, Andreu Nin) o de derecha (Paul Levi, Bujárin, el último Gramsci, Joaquín Maurín)— no sobrevivieron entre 1930 y 1950 a la máquina trituradora combinada del fascismo, el estalinismo y la guerra fría.”

3

Defensor e innovador muy original del republicanismo democrático. Éste, en mi opinión, es el legado más importante y propio de Toni, si tuviera que escoger solamente uno. Sus libros están dedicados al republicanismo y una buena parte de sus artículos, por no decir la inmensa mayoría, también. Imposible ni siquiera de forma groseramente esquemática apuntar ahora algo al respecto que le haga una mínima justicia, pero una cita de una entrevista hace poco más de 4 años puede servir:

“Si queremos ser fieles al espíritu ético-moral del republicanismo democrático clásico y del socialismo marxista clásico que se deriva de él, nuestra tarea es civilizar al Estado, democratizarlo en serio. El Estado es un monstruo burocrático a medio civilizar, porque las repúblicas democráticas que trajo a Europa el movimiento obrero después del final de la I Guerra Mundial fueron truncadas por el fascismo, por un lado, y el estalinismo, por el otro.”

4

Defensor del derecho de autodeterminación de las naciones. Tema muy actual. Hoy, día de su sepelio, algunas calles de Barcelona están llenas de gente concentra-

da para protestar por el atropello de las libertades democráticas por parte del Gobierno del partido Popular. Cuando en el año 2012, una persona (iba a poner el nombre, pero no vale la pena) le pidió a Toni la firma de un documento supuestamente federalista, la respuesta fue:

“Gracias, amigo C. Ya lo había recibido por otros lados. Pero yo no puedo suscribir un manifiesto pretendidamente federal que no reconoce claramente de entrada, sin reservas, el derecho de autodeterminación de los pueblos de España, referéndum incluido. No es ni política ni intelectualmente creíble un ‘federalismo’ así, y estoy convencido de que no hará sino cargar de razón democrática a los independentistas. Con respeto y afecto.”

¡Qué habría dicho del mezquino manifiesto “1-O estafa antidemocrática. No participes. No votes!” que hace pocos días acaba de salir! O del manifiesto firmado por profesores de universidades españolas en contra del derecho de autodeterminación de Catalunya. No es difícil de imaginar, en realidad es muy fácil.

5

Toni fue un gran admirador de Robespierre y de su papel en la Revolución francesa. Toni no se cansaba de repetirlo. Catalogar de burguesa la Revolución francesa era para Toni no haber entendido una palabra de aquella revolución. De ahí su admiración por el gran historiador de la revolución y seguramente el mejor conocedor de Robespierre, Albert Mathiez. Para Toni la consideración de la revolución francesa como revolución burguesa era una muestra de la vulgarización de determinado marxismo mainstream. Mainstream lo pongo yo para ser cortés. Toni decía “descerebrado”.

6

Y para terminar en algún lugar:

La construcción de Sin Permiso desde hace más de 12 años fue un legado al que más esfuerzos político dedicó en su última etapa. Él era el editor general y aunque había momentos en que podía dedicarse más y otros, especialmente en los 5 o 6 últimos meses de su vida, mucho menos, siempre ejercía el papel de editor general. Sin Permiso fue algo de lo que se sintió muy feliz de haber empezado y muy

orgulloso del éxito que fue teniendo a lo largo del paso de los años. ¿Qué era Sin Permiso para Toni? Él mismo lo contaba en una presentación que hizo de la revista en Buenos Aires y que tiene el valor añadido de representar una muestra de su forma de entender la política:

“SinPermiso está abierto a quienes piensan, con Rosa, con Mariátegui y con Gramsci, que la verdad es "revolucionaria", lo que era su forma, quizá no tan anticuada, de decir que honrar la verdad está por encima de todo.

Abierto a quienes piensan, con Brecht, que cuando la verdad está demasiado amenazada como para defenderse, debe pasar a la ofensiva

Abierto a quienes piensan, con Benjamin, que ni siquiera nuestros muertos están a salvo de la victoria del enemigo

Abierto a quienes piensan, con Cervantes, que la historia es la madre de la verdad

Abierto a quienes piensan, con Machado, que ni el pasado ha muerto ni está el mañana —ni el ayer— escrito.

(...)

SinPermiso está abierto en general al pensamiento laico, enemigo por igual de la obscuridad de las jergas sectarias, académicas o no, y de la infertilidad de las escolásticas dogmáticas.”

...

Un pequeño comentario muy personal. Como amigo ya no podré disfrutar de nuestras conversaciones, de nuestras comidas (era un cocinero que dejaba boquiabiertos a otros excelentes cocineros y cocineras), de “nuestros” vinos (no puedo poner las marcas preferidas para que no parezca publicidad encubierta) y de los muchísimos momentos que nos reímos gracias a personas que involuntariamente nos aportaron material para tal fin. Y debe entenderse que no diga nombres. Habría muchos y nadie quedaría contento de ser citado. Aunque a algunos, siempre bromeábamos, deberíamos agradecerles los grandes momentos de desproporcionadas

risas que nos proveyeron de forma completamente involuntaria. ¡Muy involuntaria!

Uno de sus admirados héroes, el dirigente de los pobres libres en la larga democracia ática, Pericles, en el discurso fúnebre de Tucídides, éste le hace decir unas palabras que eran muy queridas y citadas por Toni:

“Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo.

Tenemos por norma respetar la libertad...”

Descanse en paz.

Antoni Domènech, la afirmación de la tradición republicano-democrática: epistemología, historia, ética y política

Jordi Mundó 26/01/2018

El presente artículo es una presentación propedéutica de la obra académica del filósofo Antoni Domènech, fallecido recientemente. A modo de homenaje, se revisarán y reconstruirán sus principales aportaciones científicas y filosóficas a través del hilo conductor que las une todas: el republicanismo. Primero, una reflexión acerca del carácter normativo de la filosofía del conocimiento, conectada con la necesidad de imponer requisitos metodológicos a la deliberación en filosofía moral. Segundo, una reflexión acerca del vínculo del mundo mediterráneo clásico entre ética y política, y de la importancia de la autoelección moral. Se sigue de aquí la crítica a la autonomización moderna de la política respecto de la ética. Tercero, una reflexión acerca de la importancia de tomar conciencia de las tradiciones políticas en las que vivimos y hacemos filosofía. A través del concepto de fraternidad, Domènech reconstruyó conceptual y políticamente la tradición histórica del republicanismo democrático, fundada en la independencia material y en la reciprocidad en la libertad política de los ciudadanos. Pensador profundo y original, fue muy apreciado por su singular capacidad para utilizar herramientas analíticas procedentes de distintos campos del conocimiento para la articulación de problemas fundamentales histórico-filosóficos y filosófico-políticos de nuestro tiempo.

Introducción[1]

El filósofo Antoni Domènech falleció el pasado 17 de septiembre de 2017 en Barcelona, ciudad en la que había nacido en 1952. Estudió Filosofía y Derecho en

la Universitat de Barcelona y Filosofía y Teoría Social en la Universidad Goethe de Fráncfort y en el instituto de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín. Desde 1996 era Catedrático de Filosofía Política y Moral de la Universitat de Barcelona. Fue profesor invitado en el Centro para el Análisis económico-social de la École des Ponts et Chaussées de París (1990-1991) y en el Instituto de filosofía y ciencias del espíritu de la Philips-Universität de Marburgo (2003-2004). Domènech era un conferenciante excelente, invitado en numerosas universidades europeas e ibero-americanas, frecuentemente en Argentina, México, Chile, Colombia y Brasil. Tuvo desde muy joven una clara vocación intelectual orientada por un horizonte político de emancipación. Tras militar en el PSUC y participar en las luchas antifranquistas de la transición democrática, durante buena parte de su madurez desarrolló una vida eminentemente académica, que en los últimos años se entreveró con su regreso a la actividad publicística de la mano de la revista Sin permiso.[2]

Antoni Domènech estaba dotado de una gran curiosidad científica y filosófica y se formó en una amplia variedad de disciplinas. Se entrenó en el ámbito de la filosofía analítica, con una sólida formación en lógica y en el manejo de herramientas formales, y se especializó en el estudio de la racionalidad, lo que le llevó a relacionar problemas de la teoría económica y social, la cognición y evolución humanas y la filosofía moral clásica.[3] Sin ser historiador de profesión, su erudición y su empeño por hacer inteligibles las dinámicas y tradiciones históricas en las que vivimos y hacemos filosofía le llevaron a embarcarse a menudo en tareas de reconstrucción y reinterpretación histórica de problemas ético-políticos. Descolló tanto por su capacidad inusual de integrar campos habitualmente compartimentados de la ciencia y de la filosofía, como por la originalidad en el modo de plantear y resolver problemas histórico-filosóficos y filosófico-políticos.

Domènech era antes que nada un gran lector, que amaba al lenguaje y que dedicó su vida a cultivar las muchas lenguas que dominaba. Quizás por eso mismo era también un formidable conversador y un vigoroso escritor en lengua castellana, amén de traductor sin tacha. La cercanía de su pérdida impide tener la distancia necesaria para recordar su aportación intelectual con la ecuanimidad que merece, pero la excelencia y la hondura de su obra bien valen un esbozo de la misma. Por eso, y por saber a ciencia cierta que abominaba de los panegíricos, pues decía

que la mejor forma de homenajear a alguien es leyendo sus textos, el presente artículo tratará de mostrar propedéuticamente problemas y desarrollos recurrentes en su obra académica a través del hilo conductor que los unió todos: el republicanismo.

Racionalidad, metodología y filosofía práctica

Antoni Domènech hacía suya la premisa epistémica de que el mundo es uno solo y que la división del trabajo intelectual burocráticamente institucionalizado a menudo no hace sino eclipsar esa evidencia.[4] Una de sus preocupaciones recurrentes tuvo que ver con los a su juicio efectos deletéreos que tuvo la compartimentación de campos del conocimiento en punto al avance, por un lado, en la investigación científico-social y, por otro, en la reflexión en torno a la filosofía del conocimiento y a la filosofía moral. Sus investigaciones en ciencia cognitiva y biología evolutiva nutrieron parte de sus análisis tanto en teoría de la racionalidad como en teorías sociales normativas, alumbrando trabajos serios y originales que abren promisorias líneas de investigación hoy sólo parcialmente exploradas.[5]

En su trabajo sobre racionalidad económica, racionalidad biológica y racionalidad epistémica (Domènech, 1997a), Domènech trató de mostrar que la reflexión metodológica y epistemológica tiene un componente irreductiblemente normativo. Muy crítico con los programas naturalistas en epistemología, sostenía que estos cegaban el juicio normativo pues a lo sumo permitían establecer cómo las fuerzas evolutivas podrían haber construido nuestras capacidades para el razonamiento y la inferencia. Según esta interpretación, nuestra capacidad para hacer juicios acerca de lo epistémicamente aceptable lo estaría fiando todo al éxito evolutivo de los mismos, lo cual se presta al mismo tipo de contraargumento que trabó Moore (1903) al criticar la falacia naturalista en la filosofía moral:

“Naturalizar biológicamente la epistemología por la vía de definir lo epistémicamente razonable o aceptable en términos del éxito evolucionario de la especie es cometer una suerte de falacia naturalista: siempre quedará abierta la cuestión de por qué habría de resultarnos epistémicamente razonable sin más todo lo que refuerza el éxito ecológico y/o reproductivo de la especie humana. Pues la pregunta por lo que nos resulta aceptable o razonablemente verdadero (epistémicamente jus-

tificable), como la pregunta por lo que nos resulta moralmente justificable envuelve un componente irreductiblemente normativo que no puede ser disuelto con el expediente de una definición meramente naturalista (Domènech, 1997a:251-252).

Para Domènech la búsqueda de juicios verdaderos e informativos requiere la institucionalización de la racionalidad epistémica, mediante la discusión pública acerca de cuáles son los procedimientos más fiables. Es ese uso público de la razón el que permite cribar normativamente qué proposiciones son mejores que otras, mediante un proceso sin fin de equilibrio reflexivo. Para la obtención de conocimiento verdadero no bastan nuestras intuiciones, como tampoco bastan nuestras teorizaciones, sino que todas deben someterse al careo público que permita repararlas y mejorarlas. De modo que las normas de fiabilidad epistémica se alimentan del mundo de los hechos a la vez que pasan por el cedazo de la deliberación pública normativa. Esta tesis acerca del componente irreductiblemente normativo de la filosofía del conocimiento atravesó toda su concepción de la racionalidad.

La preocupación de Domènech por la toma de conciencia metodológica de los problemas normativos en el quehacer filosófico le llevó también a ocuparse de la justificación (moral) de las ciencias sociales normativas. A su modo de entender, el requisito de que la ciencia –entendida como empresa epistémica– deba constituirse institucionalmente como un contexto deliberativo se corresponde con la exigencia de que tanto la filosofía moral como la ciencia social normativa deben también atender a ciertos requisitos metodológicos. En su muy leído y citado texto en el que trataba de este asunto (Domènech, 1998), pretendía advertir acerca del hecho que la moda académica finisecular de las llamadas “teorías de la justicia distributiva” en algunos aspectos había descuidado un aspecto fundamental, a saber que la teorización normativa también requiere de cauces metodológicos que promuevan la discusión y permitan refinar los argumentos morales propuestos, así como los mecanismos propuestos para su práctica. La comprensión de este requisito queda iluminada por una idea que recorre toda su obra epistemológica, filosófico-política y moral: el mejor cauce para la discusión normativa coincide con el principio (“republicano”, apuntaba) de articular una discusión (1) en condiciones de publicidad,[6] (2) que tiene que estar fundada en razones y (3) en la que cualquier partici-

pante debe estar dispuesto a dejarse convencer por las mejores razones de los demás.[7]

Domènech trabajó en el asunto de las teorías de la justicia desde mediados de la década de 1980 hasta mediados de la siguiente. Incluso en el libro que escribió a partir de su tesis doctoral, *De la ética a la política* (1989a), dedicó un capítulo final a discutir algunos principios rawlsianos. Consideraba que la aportación de Rawls había sido fundamental para la superación de las limitaciones del utilitarismo (en particular, de la disolución que supuso del principio de individualidad por mor de la utilidad agregada) y centró su interés en las reformulaciones que proponían algunas de las teorías surgida de la matriz rawlsiana.

Previamente a la elaboración del trabajo “Ética y economía del bienestar: una panorámica” (Domènech, 1996), que puede tomarse como una síntesis de sus investigaciones de ese período, se embarcó en la indagación de la propia noción de justicia. Le interesaba aclarar la distinción histórico-conceptual entre justicia conmutativa y justicia distributiva, y las tipologías dentro esta última, que se agrupaban en torno a dos criterios: la justicia distributiva meritocrática y las justicias distributivas igualitarias (y su hipotético vínculo con el comunismo marxiano) (Domènech, 1989b, 1993b). Domènech sostenía que las dos grandes doctrinas meritocráticas eran el liberalismo y el socialismo marxiano (entendido como la larga fase de transición que Marx preveía como antesala del comunismo), cada una con sus problemas. “Los liberales”, decía,

“proponen la eficiencia general como resultado de la justicia meritocrática realizada por la combinación del mecanismo de mercado con derechos de propiedad privada sobre los factores económicos. Sin embargo, las asimetrías informativas generadas por esa combinación hacen imposible la aplicación del criterio de justicia meritocrática en amplias zonas de la vida económica, en la economía pública estatalizada y en el sector formal de las organizaciones no orientadas al beneficio (...). Por otra parte, en los mercados de bienes privados en los que hay asimetrías informativas, la justicia meritocrática quiebra” (Domènech, 1993b:190).

Y sobre el socialismo marxiano, sentenciaba:

“cualesquiera que fueran las virtudes éticas o deficiencias que Marx atribuía a esa fase de transición, lo cierto es que todos los intentos realizados hasta la fecha en esa dirección se han saldado con un fracaso en los dos planos, en el ético y en el de la eficiencia económica (ibíd.).

En su discusión acerca de las justicias distributivas igualitarias realizaba agudas reflexiones acerca de hasta qué punto resulta imposible encuadrar a Marx en el mundo de la justicia distributiva. Como sugirió tan a menudo, según él Marx desbordaba los límites de estas concepciones modernas, por cuanto la idea de éste de “necesidades”, tipos de “trabajos” o “abundancia” tenía sobre todo que ver “con el ideal clásico antiguo de autonomía de los individuos”, según el cual “una condición necesaria de la felicidad humana es el control autoconsciente de las propias necesidades” (Domènech, 1993b:193).

En el cambio de siglo, Domènech ya había redefinido por completo el grueso de sus intereses en relación con la ciencia social normativa, hasta el punto de realizar una crítica sistemática a ciertos desarrollos de la misma. Con María Julia Bertomeu (cf. Bertomeu y Domènech, 2005), escribió un texto en el que trataba de mostrar que cierta forma de hacer ética y filosofía política tenía algunos vicios que la hacían inerte, en particular el razonamiento político-moral que se fundaba en supuestos ideales, a-históricos y a-institucionales, que impiden incorporar los sesgos y las asimetrías de la vida social, económica y política. A su juicio, la propuesta de Rawls permitió quebrar la hegemonía utilitarista, que durante cinco generaciones había destruido la conexión clásica entre la reflexión filosófica normativa y el mundo de los derechos y las instituciones sociales, pero a su vez abrió una vía filosófica y políticamente inane. Muy críticos con el revival republicano de finales del siglo XX, consideraban que gran parte de este neorepublicanismo no hacía sino proyectar los vicios de la herencia metodológica rawlsiana, pertrechada ahora con utillaje analítico neoclásico:

“La moda republicana ha llegado en un momento en que muchos cultivadores de la filosofía política y de la ciencia política normativa se sienten verosímilmente como eunucos en harem: en un mundo de fascinantes y acuciantes problemas políticos reales, nuevos y viejos, se ven dolorosamente castrados por todo tipo de limitaciones: ideales, pandistribucionistas, a-históricas y a-institucionales. Tal vez eso ex-

plique en buena medida la subitánea conversión de tantos ex-liberales, ex-utilitaristas y, sobre todo, ex-comunitaristas a la moda republicana (Bertomeu y Domènech, 2005:65).

A su modo de ver, el “rawlsismo metodológico” (aun con el ropaje neorepublicano) se opone precisamente al “republicanismo metodológico”. La vieja tradición del republicanismo político, decían, ofrece una alternativa metodológica puesto que (1) se basa en una descripción de la pluralidad de motivaciones humanas (frente al monismo motivacional utilitarista y neoclásico); (2) en vez de centrarse normativamente en la justicia distributiva, se ocupa de la extensión social de la libertad republicana en un mundo atravesado por diferencias de clase social; (3) tiene una comprensión histórica e institucional (no meramente psicológico-moral, ni meramente recursista) del problema de la justicia, y (4) que la tradición republicana viene de la teoría política clásica de ascendencia aristotélica (heredada por Marx, sobre cuya raigambre clásica Domènech siempre insistía).

Domènech reclamaba prestar atención a problemas científicos y políticos reales y advertía sobre la necesidad de dotarse de buenas herramientas analíticas para abordarlos. Eso le llevó a ser muy crítico con los supuestos de la racionalidad económica estándar, que le parecían representativos de un modo erróneo de hacer ciencia social. En su texto sobre “Problemas de la racionalidad económica” (Domènech, 2001b), [8] sostiene que si damos por buena la teoría según la cual los agentes económicos son racionales y maximizadores de utilidad, que cuando compiten libremente en un mercado de competencia perfecta alcanzan una sociedad eficiente instalada en la frontera de óptimos de Pareto, entonces esta teoría es empíricamente irrealista. Domènech aduce que considerar que los agentes pueden actuar en una situación de competencia perfecta equivale a considerar que la comprensión del funcionamiento de los mercados no tiene coste alguno (lo cual parece poco plausible), y que la alternativa de suponer que haya costes entraña algo igualmente irrazonable, esto es que los agentes son omniscientes. Cuando introducimos el riesgo y la incertidumbre en el análisis de la vida social, en el mismo viaje debemos introducir también, por un lado, la dimensión socio-institucional atravesada por relaciones de poder y, por otro, la complejidad de las capacidades cognitivas humanas. En este sentido, para Domènech era inconcebible que la corriente prin-

cial de la teorización económica haya estado causalmente aislada de las aportaciones empíricas de la antropología, la sociología, la psicología o la biología evolutiva. La adecuada descripción del pluralismo motivacional humano y el reconocimiento de que los agentes económicos se incrustan en complejos institucionales o estructurales eran a su juicio dos requisitos (metodológicamente republicanos) que la “teoría económica académica” debería tener en cuenta si “quiere algún día dejar de ser pura matemática aplicada e integrarse plena y armónicamente en el resto de la ciencia empírica” (Domènech, 2001b:83).[9]

De la ética a la política: autoelección moral y ciudadanía democrática

En *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte* (Domènech, 1989a) realizaba el ejercicio de reconstruir y reinterpretar la formación de la racionalidad práctica moderna a la vez que desarrollaba una demoledora crítica de lo que entendía como la desaparición en el mundo moderno del *éthos* antiguo, fundamentalmente de la mano del cristianismo y del liberalismo.

Con gran ingenio, Domènech reconstruye formalmente la relación que la filosofía moderna ha supuesto entre Dios y sus criaturas, presentándola matemáticamente como el “juego del Reino de la Gracia”. Mediante una exploración de la comprensión cristiana-occidental del mal y de los fundamentos de la metafísica optimista ilustrada, concluye que ésta o es inconsistente o se compadece mal con la felicidad humana terrenal. Sirviéndose de la teoría formal de la racionalidad, despliega con minuciosidad la tesis de que en el mundo griego antiguo, y en particular en la filosofía del Sócrates platónico, el bien privado es condición necesaria y suficiente del bien público, y que la búsqueda del bien privado y del bien público es racionalmente resuelta por el individuo que tiene capacidad de autoelección moral (el *enkratés*)[10] en lo que felizmente bautizó como la “tangente ática”. Sostiene que en ese mundo la ética y la política están conectadas. Concluye que la pérdida de esa virtud antigua y la aparición del concepto antropológico privativo del cristianismo culminarán en una separación de la ética y la política, hiato en el que se fundarán las ideas modernas acerca de la vida pública.

En su magnífico —y sin duda insuficientemente conocido— trabajo sobre “Cristianismo y libertad republicana. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana” (Domènech, 2000a), Domènech se aplica a ampliar histórico-filosóficamente la tesis cimentada en *De la ética a la política*, en particular tratando de mostrar la misógina doctrina cristiana, de etiología paulina, sobre la obligada sujeción de las mujeres a los poderes terrenales, que contrapone a la tradición republicana.[11] Combinando análisis histórico y conceptual, sostiene:

El abandono reformado de las pretensiones de poder secular y el retorno a aquella actitud tan paulina de renuncia a la vanagloria mundana que vimos deplorar a Maquiavelo como concausa del debilitamiento del amor a la libertad republicana antigua no podía menos, claro es, de tener efectos seculares. Hobbes construyó conceptualmente su *Leviathan*, su modelo de estado conforme a la antropología privativa paulina. *Leviathan* es en la escatología hebrea —¿cómo iba un luterano a servirse de la mitología griega o romana!— un monstruo marino. Hay otro monstruo, en el desierto, *Behemoth*, mucho menos conocido, pero del que también se sirvió el filósofo del absolutismo, presentándolo como la bestia del caos, como un antiestado dominado por la anarquía, la anomía y el desorden. Y lo hizo en una obra (*El parlamento largo*)... ¡dedicada a analizar y a difamar los días de la República de Cromwell! *Behemoth*, el antiestado, era para Hobbes el régimen de libertad republicana (Domènech, 2000a:45).

Una vez diagnosticada la separación de la ética y la política, Domènech revelará que las calas normativas modernas más interesantes sobre el asunto se pueden dividir entre aquellas que tratan de recuperar el pensamiento ético clásico a través de la *res publica* y aquellas partidarias del *imperium*, que no resuelven el antagonismo entre la soberanía y la libertad establecidas en el derecho moderno. Se recordará que previamente había establecido que el liberalismo político, hijo de ese hiato, está conceptualmente impedido para cumplir sus promesas:

“¿para qué el mercado político si los súbditos pueden ser “virtuosos”, al menos hasta el punto de esforzarse en depositar su voto? (...) Sirve como ficción legitimadora de un orden social que, sobre impedir el “bien privado” de sus componentes, ni siquiera consigue, como promete, la armonía colectiva aun recurriendo in extremis a los restos de virtud ciudadana que tolera la sociedad moderna.

El fracaso intelectual del liberalismo político vendría, pues, del divorcio practicado entre virtud y libertad. Su éxito real, en cambio, de que ha sabido utilizar los rescoldos de virtud ciudadana –visibles en el comportamiento del electorado– que no ha conseguido apagar el sofocante imperio de la “libertad subjetiva” moderna para legitimar un sistema de dominación política y de explotación económica ante sus propias víctimas (Domènech, 1989: 264).

Años más tarde, en su trabajo sobre “Individuo, comunidad y ciudadanía”, precisará este juicio en sentido histórico:

“El liberalismo, históricamente considerado, es la respuesta al reto representado por la conjugación simultánea de dos exigencias políticas: la exigencia democrático-republicana de universalizar la ciudadanía (una larga tradición que, arrancando de Ephialtes y Pericles desemboca en Robespierre y Jefferson); y la exigencia republicano-tradicional (el republicanism, digamos, de impronta latina) de excluir de existencia política no sólo a los esclavos, sino a todos los aporoi, o como dijo Cicerón, a la abiecta plebecula, esto es, a quienes viven por sus manos. La satisfacción de la primera exigencia llevaba a la subversión del “orden social”, amenazaba la estructura vigente de la propiedad; ceder a la segunda era tanto como provocar la secessio plebis” (Domènech, 2000c:41).

Para Domènech será importante el problema de la identidad personal en el mundo moderno (cf. Domènech, 1995). De nuevo, la formación de la identidad personal tiene raíces morales distintas en el éthos clásico y en la racionalidad moderna. Para mostrarlo, presenta el argumento de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles como un asunto de construcción de la identidad personal. Sostiene que, a diferencia de la concepción antropológica cristiana, que supondría la existencia de una identidad personal fundamentalmente heterónoma y fijada, ab initium et ante saecula, la psicología moral que subyacería a la virtud clásica permitiría el juego de la moralidad (esto es, la moralidad misma) en términos de elección (proáiresis) de los fines y de autoelección autónoma mediante el gobierno racional de la voluntad (boulésis), trama y urdimbre que resultan en la formación del propio carácter. De este modo, el enkratés elige lo que quiere y no lo que no quiere, a diferencia del individuo acrático, débil de voluntad, que “no es uno sino múltiple, y en el mismo día es otra persona e inconstante (Aristóteles, 1988:1240b).

Hasta tal punto su filosofía está atravesada por el problema de la autoelección de los individuos que en el prólogo que escribió a su traducción del libro *Domar la suerte*, de Jon Elster, criticaba al filósofo escandinavo por hacer filosofía de la acción humana habiendo desconectado de una preocupación central en los autores del mundo clásico, a saber:

“La cuestión de la autonomía es un tema clásico, central en la filosofía antigua, pero apenas abordado o considerado por la filosofía moderna. Y aunque Elster se refiere con frecuencia a varias doctrinas clásicas sobre la autonomía (a Aristóteles –influido por la reconstrucción de Donald Davidson del problema de la akrasía o debilidad de la voluntad–, al estoicismo y al budismo –influido por Serge Christophe Kolm), tiende a representársela de un modo característicamente moderno: omitiendo que el problema de la autonomía está íntimamente vinculado, en el pensamiento filosófico clásico, con el autoconocimiento, con la lucha contra la ignorancia de sí propio, contra la amathía de los griegos, contra la avija en el budismo. Omitida –o preterida, al menos– la dimensión autocognitiva del problema de la autonomía, todo se reduce a encontrar técnicas (o ‘industrias’, como decía Descartes) de control de las pasiones, de self-management (Domènech, 1991:28-29).[12]

A Domènech le parece fundamental mostrar que este proceso de formación de la identidad personal no se da de forma descontextualizada sino fundamentalmente en interacción con otros. La filosofía moral aristotélica le sirve de vehículo para mostrar de nuevo que la naturaleza normativa de la identidad personal es incompatible con el supuesto de una identidad dada que puede analizarse de un modo meramente descriptivo. Precisamente porque la identidad no está fijada, sino que se elige, la criba moral se produce mediante la relación con los demás, en un proceso de mutuo moldeamiento. Esta idea contiene el vector, presente en toda su obra, de la “virtud erótica”, aquella que tiene la fuerza de cambiar (interiormente) a los humanos. Por eso mismo dará tanta importancia Aristóteles a la amistad consumada (telía philía), pues no se practica de forma instrumental sino autotélicamente, por sí misma. Para Aristóteles hay una simetría que afecta a la virtud entre el modo que nos tratamos a nosotros mismos y en el que tratamos a los demás: “La disposición que uno tiene para consigo, la tiene también para el amigo” (Aristóteles, 1999: 1171b). Esto es, para Aristóteles las relaciones con los otros, pero también

con uno mismo, están construidas “políticamente”. A juicio de Domènech este carácter político de la psicología moral es incorporado de forma cumplida por la tradición republicana clásica, a diferencia de lo que ocurre con el liberalismo:

“¿Y cuáles son las móviles de los individuos así entendidos, qué motiva su acción? En este punto, la principal diferencia de la tradición republicana con la tradición liberal me parece ésta: los republicanos tienden al pluralismo motivacional; los liberales, al monismo motivacional” (Domènech, 2000c:32).

Esta base aristotélica (y, más en general, del *éthos* mediterráneo clásico) la encontramos en muchos de sus trabajos fundamentales. En “Individuo, comunidad y ciudadanía” (Domènech, 2000c) elabora, con su acostumbrada acribia histórico-analítica, un argumento de fondo que podría resumirse como sigue. Como ya sostuviera Aristóteles, la *pólis* es anterior al individuo (Aristóteles, 1999:1253a), esto es: cualquier concepción del individuo que abone la idea de un ser que despliega su moralidad como un átomo aislado está, por un lado, falsificando la naturaleza cognitivo-evolutiva de lo que la ciencia nos cuenta acerca de la naturaleza social de los humanos y, por otro, proponiendo una psicología moral que no requiere del troquelamiento mutuo que propician las interacciones humanas. Un diseño institucional republicano es pues aquél que, al reconocer que la psicología moral es modelable (y autoelegible) mediante las interacciones sociales, crea contextos de paridad, que conviven con –y a menudo se confrontan a– contextos de relaciones autoridad o a ámbitos de relaciones de mercado:

“Para existir como individuo es, pues, y al menos, necesaria la libertad, es necesario no ser esclavo, no ser tratado como un instrumento, sino como un fin en sí mismo. Y para ser plenamente individuo, para gozar de una plena existencia individual, separada y autónoma, es necesaria la libertad plena. La libertad (plena) no presupone la (plena) existencia *ab initium* et *ante saecula* de individuos (plenamente) separados y autónomos, sino que la (plena) existencia separada y autónoma de esos individuos presupone la (plena) institucionalización histórico-secular de la libertad” (Domènech, 2000c:29).

Para Domènech, la idea de ciudadanía fundada en esa concepción de la libertad es central en la perspectiva republicana, pues permite enfrentarse a las “hiper-

trofias e hipotrofias” de las distintas esferas de la vida social; permite encauzar los excesos y defectos de los vínculos sociales de comunidad, de autoridad, de proporcionalidad y aun de los mismos vínculos sociales de parigualdad en los que se inserta la propia relación de conciudadanía. Sin ir más lejos, permite oponer resistencia también a la absorción o anulación de un tipo de vínculo social por otros: las restricciones antialienatorias y antiacumulatorias al uso de la propiedad privada, por ejemplo, tratan de evitar que los vínculos sociales de proporcionalidad (el mercado) socaven las bases de la vida social comunitaria. Domènech sostiene que en la noción republicana clásica, el ciudadano, como individuo plenamente libre, es *sui iuris*, señor de sí mismo, según la célebre fórmula del derecho romano recuperada por el republicanismo moderno, desde Marsiglio de Padua hasta Kant. Eso quiere decir, por utilizar aquella formulación de Marx que Antoni Domènech contribuyó a hacer visible, que quien es *sui iuris* puede vivir “sin pedir permiso” (a ningún otro particular, ni tampoco al Estado).

Sostenía que si algo ha caracterizado a esa tradición republicana occidental ha sido el reconocimiento de que en la sociedad civil abundan los sujetos que no son “señores de sí mismos” (sino que son *alieni iuris*). Pensaba que, de Aristóteles a Marx, pasando por Marsiglio de Padua, Maquiavelo, Harrington, Montesquieu, Rousseau, el grueso de las Ilustraciones escocesa (Ferguson, Adam Smith) y alemana (Kant, el joven Hegel), la tradición republicana ha visto y ha analizado la sociedad civil como un espacio político, esto es, una realidad atravesada por relaciones de poder.

Tradición republicana, socialismo y fraternidad

Para Domènech, el neologismo “liberalismo” acuñado en las Cortes de Cádiz en 1812 no sólo se propagó rápidamente por el mundo entero sino que también viajó hacia el pasado. Sostenía que en poco tiempo logró anexarse, por ejemplo, como “liberales políticos y económicos”, a autores como Locke, como Kant, como Adam Smith (o, más atrás, como a Juan de Mariana y aun a buena parte de la escuela de Salamanca). Consideraba que la asombrosa facilidad con que se impuso para la posteridad ese evidente anacronismo era un verdadero *curiosum histórico-filosófico* digno de estudio por sí mismo. Y tanto más, cuanto que, encima, venía cargado de consecuencias filosóficas y científicas que perviven hasta nuestros días:

por señalado ejemplo, en la comprensión filosófica de la llamada “Modernidad”. [13]

Para Domènech, este tipo de distorsión que tornaba invisibles o difícilmente comprensibles las categorías sociales y políticas del pasado abarcaba una miríada de fenómenos, muchos de los cuales sufrieron una severa reinterpretación durante el siglo XIX. Además de la fabricación anacrónica del liberalismo, cabría señalar al menos otras tres: la sustitución de la economía política por la mera teoría económica (neoclásica) conectada a su vez con la sustitución de la economía política popular por la economía política despótica; [14] la abrogación del lenguaje del derecho natural en las ciencias sociales, unida a la desaparición del lenguaje de los derechos humanos en el derecho constitucional desde 1794 a 1945, [15] y la desaparición en el debate intelectual de la libertad republicana clásica, sustituida por la “moderna” (Constant), que Domènech consideraba emparentada con la idea de libertad expresamente antirrepublicana desarrollada en el XVII por el absolutista Hobbes, generalmente reinterpretada en el XIX como un protoutilitarista. [16]

El núcleo de este diagnóstico venía de lejos. Valga como ilustración que ya en su primer libro abordó la crítica sistemática de las tergiversaciones hermenéuticas en la filosofía política. Ante el “sentido común” filosófico-político contemporáneo, según el cual Kant es “liberal”, sostuvo un argumento histórico-político que ayuda a comprender que a su juicio el mejor Kant es el “republicano”. Domènech presentaba este problema en un momento en el que la salida del armario del Kant republicano era algo un tanto insólito, y menos común si cabe era concederle una credencial de mayor radicalidad que al republicanismo del mismísimo Rousseau:

“El más grande filósofo moderno, cuya filosofía moral a menudo ha sido interpretada como mera filosofía del derecho, tiene una concepción de la ley inequívocamente republicana y, por lo tanto, ella desempeña un papel secundario en su ética. No las regula juris, no los modos de resolución de conflictos de intereses, dominan las reflexiones prácticas de Kant, sino la erradicación de esos conflictos, es decir, la realización de la moralidad, de la ‘libertad’, de la ‘virtud’, de la ‘autonomía’ de los individuos. Lo que Kant quiere no es ‘contener’ a los hombres, sino ‘cambiarlos’. Y en eso su republicanismo es más radical que el de Rousseau. Pues al renunciar el ginebrino a la posibilidad de restaurar la bondad natural del hombre en

su ‘estado civil’, sólo le quedaba el ‘buen ciudadano’, al que había que ‘contener’ – para que fuera ‘bueno’– con la violencia de la ley (de una ‘ley universal’, por cierto, que encarnaba a la universalidad de la ‘volonté générale’); en tanto que Kant, por el contrario, por no renunciar a la posibilidad de la bondad moral del hombre en ningún caso –y menos, como veremos, en el ‘estado civil’–, aún podía aspirar a ‘cambiar’ a los hombres para que no hubiera necesidad de ‘contenerlos’” (Domènech, 1989: 269).

En 1993, Domènech publica su celebrado artículo “...y fraternidad”, en el que realiza una primera cala sobre el concepto en torno al que haría girar su trabajo de indagación histórico-conceptual una década más tarde. En ese periodo reconecta con su preocupación acerca del problema de la autoelección moral a través de la noción de amistad aristotélica primero, luego contrastando el ágape cristiano con la philadelphia helenística y termina apenas apuntando lo que será el germen del desarrollo futuro del concepto de fraternidad:

“La Revolución francesa es cosmopolita, y se entiende a sí misma como tal (sobre todo su ala izquierda, el partido de la Montaña); no como emancipación de un pueblo, de una pólis, de una nación, sino como el comienzo de la liberación de la humanidad entera: se comprende, pues, que haya recuperado el ideal cosmopolita de la fraternidad universal” (Domènech, 1993:63).

Al iniciarse el siglo XXI, Antoni Domènech ya ha puesto los cimientos del proyecto intelectual que ocuparía el resto de su vida, que pasaría por una recuperación de la tradición republicana democrático-plebeya, tratando de arrojar luz sobre aspectos no siempre evidentes para la comprensión de lo que se había perdido en el tránsito de la libertad republicana del mundo clásico mediterráneo antiguo a las condiciones del capitalismo del mundo moderno.[17] Su proyecto cristalizaría plenamente con su segundo y último libro, *El eclipse de la fraternidad* (2004).

Previo a este libro, elaboró una reconstrucción de las nociones de democracia, virtud y propiedad en el mundo antiguo (Domènech, 2003a) en la que, a través de la concepción republicana aristocrática que Aristóteles desarrolla en su *Política*, describe la naturaleza de la libertad política en la república democrático-plebeya de la Atenas postephiáltica. Domènech mostrará con gran agudeza histórico-analí-

tica —y, muy señaladamente, filológica— la conexión entre virtud y propiedad.[18] Entroncando con su vieja preocupación acerca de la constitución cívica de la identidad personal, mostrará la importancia central de la propiedad para la libertad republicana resiguiendo primorosamente la argumentación aristotélica. Consideraba erróneas las interpretaciones de la libertad en el mundo antiguo asociadas únicamente a la vida pública, pues sostenía que la institucionalización de la libertad republicana aseguraba la necesaria vida privada, pero a su vez evitaba arrojar a los individuos únicamente a una vida privada en la que prevaleciera el interés particular.

A este análisis del mundo antiguo seguía su tesis (reproducida en *El eclipse de la fraternidad*)[19] de que tanto los conventuales franceses como los founders norteamericanos entendieron el mundo contemporáneo y comprendieron su propia obra revolucionaria como palingénesis de la libertad republicana antigua.

Federalistas y republicanos de tendencia democrática heredaron de la tradición republicana antigua la visión de una sociedad civil escindida en clases y en intereses pugnazmente opuestos, la visión de una sociedad dividida, como dijo Hamilton, “principal y fundamentalmente entre propietarios y no propietarios” (Domènech, 2004:67).

Domènech expresaba a menudo su sorpresa al ver que el neorepublicanismo en boga había perdido completamente de vista el hecho de que para los republicanos americanos de tendencia más o menos democrática el peligro venía de la oligarquización y plutocratización de la República, y que fueron ellos quienes siguieron dando, al estilo del republicanismo clásico, un papel de primer orden a la virtud.

Con ese transfondo histórico-conceptual, el hilo conductor de su segundo libro es la metáfora de la fraternidad, en varias dimensiones.[20] “La fraternidad republicana revolucionaria” de 1789, dice al final de su trabajo, “prometía la libertad civil —la independencia— a todos” (Domènech, 2004:445), esto es: “que nadie domine a nadie, que nadie ‘necesite depender de otro particular’ para poder subsistir” (Domènech, 2004:85). Para Domènech la metáfora conceptual de la “fraternidad” articulaba en un solo concepto todo el ideario programático de la “democracia”

en Europa, que se resume en dos aspectos. El primero, en la mejor tradición del republicanismo antiguo, que la democracia republicana jacobina no aceptaba distinguir entre el ámbito político (la loi politique, en el lenguaje de Montesquieu) y el ámbito civil (la loi civil), sino que los magistrados y los funcionarios públicos son meros agentes fiduciarios de la ciudadanía (el “pueblo soberano”); y por lo mismo, tienen que rendir cuentas y pueden ser revocados por la voluntad del pueblo soberano, articulado en una sociedad civil de libres e iguales.[21] Por ello son, dice, unos ciudadanos más, hermanados con el resto.

El segundo aspecto de la fraternidad, el que significa una auténtica innovación en la tradición histórica republicana, radica en su reticencia a aceptar la distinción entre el ámbito civil (loi civil) y el dominio familiar (loi de famille). Fraternidad significa universalización de la libertad republicana, que quiere decir también

“elevación de todas las clases “domésticas” o civilmente subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales. Lo que implica: una redistribución tal de la propiedad, que se asegure universalmente el “derecho a la existencia” (Domènech, 2004:87).

Y será en este mismo sentido en el que propondrá una revisión republicana de la tradición socialista.[22] Para Antoni Domènech, el socialismo no hizo sino continuar esa vieja tradición democrático-revolucionaria al considerar que el mejor modo de garantizar la existencia social de los pobres libres, de asegurar su libertad e independencia, era hacerles propietarios a todos en las condiciones en las que, según Marx, eso era posible en una economía industrializada y tecnológicamente avanzada: haciendo que los productores, libremente asociados, se apropiaran en común de los medios de producción. De este núcleo normativo deriva Domènech una miríada de reflexiones histórico-críticas siempre pertinentes y muy a menudo originales, que le hacen ir desde la descripción del desarrollo de la socialdemocracia hasta el final de la República de Weimar, o desde la concepción de la sociedad estamental de Scheler hasta el fracaso de la revolución bolchevique en Europa o, en fin, desde el análisis de las bases relativistas del fascismo europeo de entreguerras hasta el final de la experiencia de la Segunda República española.

En los años siguientes a la publicación de *El eclipse de la fraternidad*, Domènech siguió profundizando en todos esos problemas, sistematizando aún mejor y más extensamente conceptos fundamentales en toda su obra, como los de “propiedad”, “democracia”, “dictadura”, “soberanía” o “economía política popular”. [23] En esta misma línea, en los últimos tiempos estaba trabajando en una reconstrucción sistemática de la revolución bolchevique. Aunque no le dio tiempo a escribir el libro que tenía en la cabeza, sí alcanzó a elaborar un magnífico texto con motivo de la conmemoración del centenario de la Revolución Rusa de octubre de 1917 (Domènech, 2016a).

A modo de conclusión

Antoni Domènech tenía una concepción del mundo profundamente política, en el sentido clásico del término. [24] También de la ciencia y de la filosofía. Su determinación republicano-democrática articulaba sus análisis histórico-políticos, pero también su concepción epistemológica. Entendía que la emancipación de la humanidad toda debe fundarse en el reconocimiento fáctico de las profundas asimetrías de poder que atraviesan las entrañas de la vida social, del mismo modo que juzgaba que el Estado de derecho sólo puede sostenerse sobre la base de la aceptación de nociones como verdad u objetividad. En una actitud filosófica hacia el conocimiento que compartía con su maestro Manuel Sacristán, le preocupaba mucho el potencial corruptor de la vida cívica de perspectivas epistemológicas que, por romanticismo o por interés, socaban la preocupación por la verdad. [25] Por eso fue un crítico inmisericorde de las concepciones epistémicas relativistas.

En el trabajo “El eterno retorno de Calicles. (Sobre filosofía, relativismo y ciencias sociales)” (Domènech, 2005a) reflexiona acerca del desdén en ambientes académicos contemporáneos de la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales por nociones como “objetividad”, “verdad” o “racionalidad” cuando se sostiene que cualquier pretensión de verdad no hace sino servir a los intereses de quien la defiende. Para Domènech esto no sólo no es algo nuevo, sino que puede entenderse como una revivificación de la posición de Calicles en el *Gorgias* de Platón, contraargumentada por Sócrates como una perspectiva autorrefutatoria o, más en general, autonulificatoria. Sostenía que la búsqueda de la verdad no sólo no puede ser banderiza, sino que el grueso de la actividad científica basada en la racionalidad

dad epistémica debe tener un componente inherentemente autotético, no-instrumental.[26]

Para mostrar didácticamente hasta qué punto el relativismo epistémico está profundamente conectado con la vida política, en sus clases de Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Economía y Empresa de la Universitat de Barcelona durante años se sirvió de la siguiente cita de Mussolini, que merece ser vertida aquí en toda su extensión:

Todo lo que he dicho y hecho en estos últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la ‘ciencia’, concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo (...). Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascistas (...). Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías. (...) El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías son simples ficciones. (Este texto de Benito Mussolini está citado en Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, trad. V. Herrero y J. Márquez, México, F.C.E., 1983, págs. 510-511).[27]

Domènech, que se definía a sí mismo como “socialista sin partido”,[28] tuvo una vocación muy temprana para la política práctica. Además de apreciar la militancia política organizada, sostenía que leer, pensar y discutir también son formas imprescindibles de hacer política. Por eso no sólo desarrolló análisis histórico-políticos combinando de forma original concepciones y herramientas procedentes de diversos campos del conocimiento, sino que también dio cuerpo a una vocación política programática, que transmitió con inusitado vigor:

No es posible salir de esta grotesca pesadilla, trágicamente enemiga de la civilización y de la unidad básica de la Humanidad, sin destruir políticamente el bloque rentista imperial neoliberal. La experiencia del siglo XX ha enseñado que no es posible destruir ese bloque sin avanzar radical y decisivamente en la desmercant-

tilización del trabajo, del patrimonio natural y del dinero. Se puede conjeturar que el fin de la mercantilización del trabajo, del patrimonio natural y del dinero significaría el fin del capitalismo. Y eso es lo que deben querer hoy los socialistas. Que puedan lograrlo, dependerá una vez más de la inmensa mayoría que es el pueblo trabajador, de su voluntad de combate y de su inteligencia para autoorganizarse racional y democráticamente. Y por lo pronto, de su capacidad para volver a infundir miedo (Domènech, 2015a:122).

Descanse en paz.

Referencias

ARISTÓTELES. (1988). *Ética eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.

ARISTÓTELES (1999). *Ética nicomáquea*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

BERTOMEU, María Julia y DOMÈNECH, Antoni. (2005). “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, pp. 51-76.

BILBENY, Norbert. (1989). “Entrevista amb Antoni Domènech”, en: *Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans*. Barcelona: Destino, pp. 53-66.

CASASSAS, David (2017). “Celebración del pensamiento creativo: palabras para la despedida de Toni Domènech”. Consultado el 22 de diciembre de 2017, Sin permiso (versión electrónica), en

<http://www.sinpermiso.info/textos/celebracion-del-pensamiento-creativo-p...>

DOMÈNECH, Antoni. (1981). “Prólogo a la edición castellana: el diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después”, en HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Ediciones Gustavo Gili, pp. 11-35.

– (1984). “La ciencia moderna, los peligros antropogénicos presentes y la racionalidad de la política de la ciencia y de la técnica”. *Arbor*, 123 (481), pp. 9-51.

- (1987). “El juego de la transición democrática. Una aplicación de la teoría de los juegos de estrategia a la comprensión del proceso político español”. *Arbor*, 128 (503-504), pp. 207-229.
- (1989a). *De la ética a la política. (De la razón erótica a la razón inerte)*. Barcelona: Crítica
- (1989b). “Sis conceptes d'igualtat”, en VV.AA. *L'ètica del present*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions, pp. 118-128.
- (1991). “Elster y las limitaciones de la racionalidad”, en ELSTER, Jon. *Domar la suerte*. Barcelona, Paidós, pp. 2-49.
- (1993a). “... y fraternidad”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 7, pp. 49-78.
- (1993b). “‘Summum ius summa iniuria’. (De Marx al éthos antiguo y más allá)”, en THIEBAUT, Carlos (ed.). *La herencia ética de la ilustración*. Barcelona: Crítica, pp. 175-197.
- (1995). “Individualismo ético e identidad personal”, en ARAMAYO, Roberto R.; MIGUERZA, Javier; VALDECANTOS, Antonio (eds.). *El individuo y la historia*. Barcelona: Paidós, pp. 29-43.
- (1996). “Ética y Economía del Bienestar: una panorámica”, en GUARIGLIA, Osvaldo (ed.). *Cuestiones Morales*. Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 191-222.
- (1997a). “Racionalidad económica, racionalidad biológica y racionalidad epistémico. La filosofía del conocimiento como filosofía normativa”, en CRUZ, Manuel (coord.), *Acción humana*. Barcelona: Ariel, pp. 235-263.
- (1997b). “Prólogo a la edición española”, en SEARLE, John. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, pp. 11-16.
- (1998). “Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 18, pp. 115-141.
- (2000a). “Cristianismo y libertad republicana. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana”. *La balsa de la Medusa*, 51/52, pp. 3-48.

- (2000b). “El silencio de las mujeres: cristianismo paulino y apología de la dominación”, en BERTOMEU, María Julia; VIDIELLA, Graciela; GAETA, Rodolfo (coords.). *Universalismo y multiculturalismo*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 83-96.
- (2000c). “Individuo, comunidad, ciudadanía”, *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, Suplemento 5: Retos pendientes en ética y política*, ed. José RUBIO-CARRACEDO, José M^a ROSALES y Manuel TOSCANO, pp. 27-42.
- (2001a). “Conceptes metodològics bàsics”, en MUNDÓ, Jordi (coord.). *Filosofia i epistemologia de la ciència*. Barcelona: Ediuoc, pp. 10-38.
- (2001b). “Problemas de la racionalidad económica”, en DÍEZ CALZADA, José y GARCÍA ALBEA, José E. (coords.). *Los límites de la globalización. Homenaje a Noam Chomsky*. Barcelona: Ariel, pp. 65-84.
- (2002). “La esclavitud no es inevitable: por un control democrático de la economía mundial”, en ORTEGA, Concepción y GUERRA, María José. (coords.). *Globalización y neoliberalismo ¿un futuro inevitable?* Oviedo: Ediciones Nobel, pp. 43-70.
- (2003a). “Democracia, virtud y propiedad”. ARTETA, Aurelio; GARCÍA, E.; MÁIZ, Ramon. (eds.). *Teoría política*. Madrid: Alianza editorial, pp. 270-315.
- (2003b). “Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social”, en DI CASTRO, Elisabetta y DIETERLEN, Paulette. (comps.). *Racionalidad y ciencias sociales*. México, D.F., Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 81-94.
- (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- (2005a). “El eterno retorno de Calicles. (Sobre filosofía, relativismo y ciencias sociales)”, en ESTANY, Anna (ed.). *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*. Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 293-322.
- (2005b). “Manuel Sacristán: el antifilisteísmo en acción”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, pp. 329-336.

- (2006). “Ortega y el ‘niño mimado de la historia’. O qué se puede aprender políticamente del uso incongruo de una metáfora conceptual”, en ARAMAYO, Roberto R. y ÁLVAREZ, Francisco J. (eds.). *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*. Madrid/México D.F.: CSIC /Plaza y Valdés Editores, pp. 341-378.
- (2009a). “¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)”. *Sin Permiso*, 6, pp. 20-41.
- (2009b). “Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne”, en BELISSA, Marc; BOSCH, Yannick; GAUTHIER, Florence (coords.). *Républicanisme et droit naturel*. Paris: Éditions Kimé, pp. 30-48.
- (2009c). “‘Democracia burguesa’: nota sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo”. *Viento Sur*, 100: 95-100.
- (2010). “Economía política y tradición histórica republicana: el caso de Adam Smith (prólogo)”, en CASASSAS, David. *La ciudad en llamas. Vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Barcelona: Montesinos, pp. 5-20.
- (2012a). “Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (un ejercicio de historia de los conceptos)”, en KATZ, Friedrich; THOMPSON, Sinclair; GILLY, Adolfo et al (comps.). *Miradas sobre la historia. Historiadores, narradores y troveros*. México, D.F.: Editorial Era/Colegio de México, pp. 61-88.
- (2012b). “Prólogo a la edición castellana de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, de E.P. Thompson”, en THOMPSON, E.P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Editorial Capitán Swing, pp. 4-20.
- (2015a). “Socialismo: ¿De dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?”, en BUNGE, Mario y GABETTA, Carlos (comps.). *¿Tiene porvenir el socialismo?* Barcelona: Gedisa, pp. 71-124.
- (2015b). “Prólogo”, en BEIRAS, Xosé Manuel. *Exhortación a la desobediencia*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, pp. 9-35.
- (2016a). “El experimento bolchevique, la democracia y los críticos marxistas de su tiempo”. *Sin Permiso*, 15, pp. 11-53.

– (2016b). “Javier Muguerza, política y psicología moral de la obligación ética de la gratitud. Una reflexión personal”. En ARAMAYO, Roberto R.; ÁLVAREZ, Francisco J.; MASEDA, F.; ROLDÁN, Concha (eds.). Diálogos con Javier Muguerza: Paisajes para una exposición virtual. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 41-46.

DOMÈNECH, Antoni y BERTOMEU, María Julia (2014). “Fiat scientia nec pereat mundus”, en DENEGRÍ, Guillermo N. (comp.). Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95º aniversario. Buenos Aires: Eudeba, pp. 149-160.

– (2016). “Property, freedom and money. Capitalism reassessed”. *European Journal of Social Theory*, 19 (2), pp. 245-263.

LÓPEZ ARNAL, S. (2005). “Entrevista político-filosófica a Antoni Domènech”, en BERTOMEU, M.J.; DOMÈNECH, A.; DE FRANCISCO, A. (comps). *Republicanism and democracy*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

MOORE, G.E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

NOZICK, Robert. (1995). *La naturaleza de la racionalidad*. Traducción de Antoni Domènech. Barcelona: Paidós.

PETTIT, Philip. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Traducción de Antoni Domènech. Barcelona: Paidós.

RAVENTÓS, Daniel. (2017). “En la muerte de Antoni Domènech (1952-2017)”. Consultado el 22 de diciembre de 2017, Sin permiso (versión electrónica), <http://www.sinpermiso.info/textos/en-la-muerte-de-antoni-domenech-1952-2017>

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. (2017). “La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de Antoni Domènech: el sorteo y su trasfondo ético y antropológico”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72:141-156.

Oxímora. *Revista Internacional de Ética y Política*, 12, 1-22.

NOTAS

[1] Agradezco a los editores de la revista *Oxímora*. *Revista Internacional de Ética y Política* su invitación a escribir un texto en recuerdo de Antoni Domènech. Acepto con mucho gusto el encargo por lo que entiendo que es la obligación de honrar con la debida gratitud a un maestro y amigo con el que colaboré científicamente durante los últimos veinticinco años. Precisamente, en uno de sus últimos textos publicados, dedicado a homenajear al filósofo Javier Muguerza con motivo de sus 80 años, Toni habló con su habitual perspicacia de las deudas intelectuales y de las complicaciones filosóficas, políticas y psicológico-morales de la obligación ética de la gratitud en el mundo académico (cf. Domènech, 2016b). Barcelona, 22 de diciembre de 2017.

[2] Retomando así la vocación de publicista (en el sentido ya en desuso que siempre dio al término; cf. Domènech, 1981) que había practicado en su juventud en *Materiales y Mientras* tanto.

[3] En un artículo reciente, Francisco Vázquez García realiza una justa contextualización de las virtudes dianoéticas de Antoni Domènech, a la vez que cita a los que el propio Domènech consideraba sus dos grandes maestros: “Por otra parte, la composición de su capital intelectual, como correspondía a un seguidor de Sacristán, era característicamente híbrida. El conocimiento profundo de la tradición de la historia de la filosofía –aquí fue también estimulante el contacto con Wolfgang Harich– se completaba con una familiaridad inusual, incluso dentro del círculo sacristaniano, con las herramientas de la ciencia social empírica. Dominio de la teoría económica en sus variantes clásica y neoclásica, conocimiento del instrumental lógico-matemático más exigente (teoría de juegos, teoría de la optimización, teoría de la decisión racional) e incursión en el ámbito de las neurociencias y de la psicología” (Vázquez Álvarez, 2017:144).

[4] A modo de ejemplo, cf. Domènech, 2003b.

[5] Además de investigar, también tradujo textos de los que decía haber sacado mucho provecho, como el de Robert Nozick sobre la naturaleza de la racionalidad (cf. Nozick, 1995).

[6] Domènech sostenía, con Marx, que la “ciencia privada” no es ciencia.

[7] Idea que entronca con su noción de “racionalidad erótica” (cf. Domènech, 1989b).

[8] Texto basado en una conferencia que dio en la Universitat Rovira i Virgili con motivo de la concesión del doctorado honoris causa a Noam Chomsky.

[9] El sentido de su afirmación no es tanto una objeción a la utilización de herramientas formales (que utilizó profusamente en sus trabajos; cf. Domènech, 1984, 1987, 1989a) como un reproche al sesgo de tratarlas como fines en sí mismos.

[10] Según su propia definición: “el ideal del enkratés, [es el] de la persona que logra imponerse a sí propia sus metapreferencias, de la persona que no se contradice en el silogismo práctico, de la persona que, por decirlo con el apóstol de los gentiles, entiende lo que hace y hace lo que verdaderamente quiere (Domènech, 2000a:43).

[11] Abundó en este juicio en: Domènech, 2000b.

[12] Dicho sea sólo marginalmente, con el paso de los años Domènech se distanció por completo del episodio del “marxismo analítico”. Consideraba que para filósofos como Jon Elster o Gerald Cohen la variante analítica en realidad fue una vía de salida del marxismo. Para una crítica que elaboró a propósito de la muerte de Cohen, cf. Domènech, 2009a.

[13] Cf. Domènech y Bertomeu, 2016.

[14] Cf. Domènech, 2010, 2012a, 2012b.

[15] Para su análisis de la importancia del derecho natural en tradición republicana, cf. Domènech (2009).

[16] Para poner todo este trabajo en contexto, cabe señalar que una de las líneas de investigación públicamente financiadas del “Grup de Recerca en Ètica Econòmicosocial i Epistemologia de les Ciències Socials” (GREECS) de la Universitat de Barcelona, en cuya fundación en 1998 Antoni Domènech jugó un papel fundamental como Investigador Principal, se ha dedicado al análisis histórico-crítico de estos problemas.

[17] Para ello actuó de espoleta su trabajo de traducción al castellano que realizó del hoy archiconocido libro de Philip Pettit sobre republicanismo (Pettit, 1999). Domènech expresó siempre un gran respeto por la obra de Pettit, a quien además consideraba un buen metodólogo, pero consideraba que su análisis republicano era fallido, por cuanto obliteraba la tradición de la libertad republicana del mundo griego clásico y su conexión con las revoluciones americana y francesa.

[18] Dicho sea de paso, Domènech consideraba que había un componente generacional en su recurrente preocupación por la filología, algo que le ocupó desde muy joven, cuando aprendió latín y griego clásico.

[19] Cf. Domènech, 2004, capítulo 2.

[20] La preocupación de Antoni Domènech por el lenguaje, a la que aludí anteriormente, se extendió al uso de las metáforas conceptuales, tanto para el análisis histórico-crítico como para la investigación psicológico-político-moral. De esto no hay mejor ejemplo que su texto sobre Ortega y Gasset (Domènech, 2006). Se trataba de un trabajo originalmente destinado a formar parte de *El eclipse de la fraternidad*, pero que fue finalmente descartado por razones de arquitectura general del libro. Sin embargo, visita los mismos temas centrales, orientados aquí hacia una crítica implacable de un trasunto orteguiano que queda bien presentado en el siguiente párrafo: “La metáfora cognitiva del señorito satisfecho, del niño mimado como ‘producto automático’ de la sociedad civil del siglo XIX implica la metáfora cognitiva de la sociedad como ‘ámbito familiar’ que permite al ‘hijo de familia’ consentido ‘hacer lo que le dé la gana’. Resulta incongruo, entonces, acusar a la bárbara puericie de confundir ‘sociedad’ y ‘ámbito familiar’, de tomar a la primera por el segundo, porque la verdad sugerida ha de ser ineludiblemente esta otra: que el hombre-masa ha crecido en —y ha sido malcriado por— una sociedad civil constituida metafóricamente como familia, y no como cualquier familia, sino precisamente como una familia fundada por padres laxamente irresponsables, paternalistamente sobreprotectores, vamos, los patéticos padres que ni saben ni quieren ser padres *strictu sensu*, empeñados como están en ser amigos o aun hermanos de sus propios hijos” (Domènech, 2006:368-369).

[21] La preocupación por las estructuras fiduciarias es algo que interesó mucho a Domènech, fundamentalmente en el ámbito político, pero no exclusivamente. Entendía que en la vida social hay distintas relaciones que responden a una relación Principal/Agente. Valoraba mucho el potencial analítico (y heurístico) de esta estructura formal procedente de la teoría económica contemporánea consistente en un juego matemático en el que hay un individuo (el Principal) en cuyo interés está la ejecución de una determinada tarea que él mismo —por los motivos que fueren— no puede acometer, razón por la cual necesita del concurso de otro individuo —el Agente— al que tiene que encargarse de su ejecución. La situación se caracteriza básicamente por el hecho de que, por un lado, no está necesariamente en el interés del Agente realizar esa tarea (de modo que el Principal ha de compensarle de alguna manera por su ejecución) y, por el otro, el Principal sólo tiene cierta información parcial sobre el ambiente en el que el Agente ejecutará su tarea. En esta estructura de interacción asimétrica se corre el riesgo de que el Principal y el Agente tomen decisiones que lleven a un resultado subóptimo. Para evitar esta indeseable suboptimalidad, el Principal tiene que diseñar una inteligente política de compensaciones (los “incentivos compatibles” de la teoría económica). Pues bien, Antoni Domènech rastreó esta estructura en el derecho civil romano (Domènech, 2009) y la aplicó al análisis político y al del funcionamiento de la empresa moderna (Domènech, 2004). Además, quienes fuimos invitados a participar en un curso de doctorado que impartió a principios de la década de 1990 sobre racionalidad y evolución, pudimos disfrutar de su interpretación de esta estructura Principal/Agente en términos biológico-evolutivos (con la Naturaleza —las fuerzas evolutivas— como Principal y cada uno de los organismos como Agente).

[22] Reflexión que continuaría en su extensa y elegante reconstrucción del socialismo, a modo de balance del mismo, en el libro compilado por Mario Bunge y Carlos Gabetta: “Socialismo: ¿De dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?” (Domènech, 2015a).

[23] Cf. Domènech (2009c, 2010, 2012a, 2012b, 2015b). En todas ellas resonaba su preocupación por el sometimiento del ideal de libertad republicano democrático al capitalismo contrarreformado. Un asunto del que ya se había ocupado expresamente cuando proponía un “control democrático de la economía mundial”

(Domènech, 2002) o cuándo se preguntaba, con Bertomeu: “¿sobrevivirán las democracias al desafío de unos poderes privados transnacionales neofeudales enormemente crecidos y manifiestamente dispuestos a disputarles con éxito el derecho a determinar democráticamente el bien público?” (Bertomeu y Domènech, 2005:75).

[24] Algo de lo que dieron cumplido testimonio Daniel Raventós y David Cassassas en sendos discursos en el funeral (muy político, como a buen seguro habría gustado a Toni) celebrado en el Tanatori de Sant Gervasi de Barcelona el 20 de septiembre de 2017.

[25] Cf. Bilbeny, 1989; López Arnal, 2005, y Domènech, 2005b.

[26] Tesis que ya había esbozado primero en su importante trabajo sobre racionalidad (Domènech, 1997a), que retomó en su texto sobre conceptos metodológicos básicos (Domènech, 2001a) y que amplió en el capítulo de homenaje a Mario Bunge, otro de sus admirados filósofos (Domènech y Bertomeu, 2014).

[27] Cita tomada del prólogo del libro de John R. Searle que el propio Domènech tradujo al castellano (Domènech, 1997b:15, n.5).

[28] Domènech, 2004:10. Una calificación que compartía con su admirado clasicista alemán Arthur Rosenberg.

SinPermiso electrónico se ofrece de forma gratuita. No recibe ningún tipo de subvención pública ni privada, y su existencia sólo es posible gracias al trabajo voluntario de sus colaboradores y a las donaciones altruistas de sus lectores y lectoras.

Puedes hacer tu donativo [aquí](#)

