

# Wientay tauts

# 1

Manuel Sacristán Luzón

COMUNICACION A LAS JORNADAS DE ECOLOGIA Y POLITICA DE MURCIA

Vicente Navarro

DICTADURA DEL PROLETARIADO O DEMOCRACIA: ¿ES ESTE EL DILEMA?

Ángel Zaragoza

TÈCNICS I CLASSES SOCIALS

Eduard Rodríguez Farré

INCIDENCIA DE LA INDUSTRIA NUCLEAR SOBRE LA SALUD

Josep Fontana

SOBRE REVOLUCIONES BURGUESAS Y AUTOS DE FE

Antoni Domènech

EL AURA PERDIDA, EL RITUAL RESTAURADO

Paco Fernández Buey

ITALIA Y NOSOTROS

Enric Pérez Nadal

ANDRAS HEGEDÛS. SOCIALISMO Y BUROCRACIA

Wientay tauts Wientay tauts Wientay tauts Wientay tauts

La tarea se puede ver de varios modos, según el lugar desde el cual se la emprenda: consiste, por ejemplo, en conseguir que los movimientos ecologistas, que se encuentran entre los portadores de la ciencia autocrítica de este fin de siglo, se doten de capacidad política revolucionaria; consiste también, por otro ejemplo, en que los movimientos feministas, llegando a la principal consecuencia de la dimensión específicamente, universalmente humana de su contenido, decidieran fundir su potencia emancipadora con la de las demás fuerzas de libertad; o consiste en que las organizaciones revolucionarias clásicas comprendan que su capacidad de trabajar por una humanidad justa y libre tiene que depurarse y confirmarse a través de la autocrítica del viejo conocimiento social que informo su nacimiento, pero no para renunciar a su inspiración revolucionaria, perdiéndose en el triste ejercicio socialdemócrata precisamente cuando éste, consumado su servicio restaurador del capitalismo tras la segunda guerra mundial, está en vísperas de la desbandada; sino para reconocer que ellos mismos, los que viven por sus manos, han estado demasiado deslumbrados por los ricos, por los descreedores de la Tierra.

(De la carta de la Redacción).

noviembre - diciembre 1979

# 1

Wientay tauts Wientay tauts Wientay tauts Wientay tauts

COMUNICACION A LAS JORNADAS DE  
ECOLOGIA Y POLITICA

Murcia, 4-5-6 de mayo de 1979

Manuel Sacristán Luzón

En los párrafos siguientes me propongo una consideración general de los problemas que la crisis ecológica plantea a la izquierda revolucionaria. Confío en que los apartados segundo y tercero del temario puedan dar cabida a unas reflexiones más bien filosóficas, probablemente inútiles excepto para el que las hace, el cual, al hacerlas, se ve obligado a tantear la solidez de sus creencias. Agradezco a los organizadores de las Jornadas el habernos dado la ocasión de esa prueba, y espero poder reducirme más o menos a los límites de extensión recomendados por ellos.

1.- La principal conversión que los condicionamientos ecológicos proponen al pensamiento revolucionario consiste en abandonar la espera del Juicio Final, el utopismo, la escatología, deshacerse de milenarismo. Milenarismo es creer que la Revolución Social es la plentitud de los tiempos, un evento a partir del cual quedarán resueltas todas las tensiones entre las personas y entre éstas y la naturaleza, porque podrán obrar entonces sin obstráculo las leyes objetivas del ser, buenas en sí mismas, pero hasta ahora deformadas por la pecaminosidad de la sociedad injusta. La actitud escatológica se encuentra en todas las corrientes de la izquierda revolucionaria. Sin embargo, como esta reflexión es inevitablemente autocrítica (si no personalmente, sí en lo colectivo), conviene que cada cual se refiera a su propia tradición e inente continuarla y mejorarla con sus propios instrumentos.

En el marxismo, la utopía escatológica se basa en la comprensión de la dialéctica real como proceso en el que se terminan todas las tensiones o contradicciones. Lo que hemos aprendido sobre el planeta Tierra confirma la necesidad (que siempre existió) de evitar esa visión quiliástica de un futuro paraíso armonioso. Habrá siempre contradicciones entre las potencialidades de la especie humana y su condicionamiento natural. La dialéctica es abierta. En el culmivo de los clásicos del marxismo conviene atender a los lugares en que ellos mismos ven la dialéctica como proceso no consumable.

Uno de los tres intentos más interesantes emprendidos hasta ahora en medios marxistas para asimilar el conocimiento ecológico-social (entre otras cosas), la teoría de las necesidades radicales propuestas por Agnes Heller, tiene, junto a valiosos aciertos, el defecto de no admitir sin reservas la necesidad de abandonar la escatología. La teoría de Agnes Heller, basada en una antropología filosófica que supone metafísicamente conocer la "esencia" humana, alimenta la esperanza en que, identificadas las necesidades radicales o auténticas y apartada

la presente alienación de los deseos, sea realizable la armonía final. Esa idea puede inspirar una buena ideología, una buena política, una buena educación, un buen planteamiento de la cuestión del "hombre nuevo" o nueva cultura (cuestión ineliminable del movimiento revolucionario), pero no es buena antropología. Es programa, no conocimiento de lo que hay. No hay necesidades radicales, salvo en un sentido trivial. En general, la especie ha desarrollado en su evolución, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades. Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expandirse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada.

2.— Para superar la utopía escatológica hay que revisar la comprensión que se tenía del papel de los procesos objetivos de la sociedad en el logro de la perspectiva revolucionaria. Ese papel parece hoy más problemático que en otras épocas.

Tiene particular importancia a este respecto hacerse una idea de la complejidad ahora visible de la acción de dos de esos procesos, muy principales: la lucha de clases y la ciencia en cuanto fuerza productiva. Sería erróneo creer que en el pasado del movimiento obrero marxista se viera en la lucha de clases un agente infalible del comunismo. Por el contrario, los mismos Marx y Engels, aduciendo ejemplos de la historia, habían considerado la posibilidad de que una época de intensas luchas sociales desembocara en el desastre de todas las clases en lucha. Análogamente, tampoco la visión tradicional de la ciencia como fuerza productiva era pura e ingenuamente progresista. El movimiento conocía desde sus principios que, según las palabras de Marx, toda fuerza productiva del capitalismo es al mismo tiempo una fuerza destructiva.

Pero esos conocimientos, aparte de haber sido olvidados muchas veces, no son suficientes para resolver algunos problemas recientemente percibidos. Hoy se aprecia no sólo que la clase obrera de los países industriales (dentro de cuyo horizonte se hacen estas reflexiones) puede disgregarse en una nueva estructura social, en la que la automatización, el expolio del tercer mundo y la depredación de la Tierra realizarán la hipótesis de un proletariado parasitario, conocida ya por Marx, sin haber dado de sí la revolución que los marxistas esperaban de ella, sino también que en esos países las clases trabajadoras pueden responder mal a los problemas ecológicos, solidariizándose subalternamente con los intereses del capital, sometiéndose a la realidad del capitalismo imperialista y perdiendo la motivación y la imaginación revolucionarias. No faltan indicios de que ese proceso de transformación está ya en curso, reforzando las tendencias corporativistas de la clase y robusteciéndose, a su vez, con ellas.

Tampoco es lo mismo reconocer de un modo general que toda fuerza productiva es en el capitalismo una fuerza destructiva que percibir la novedad de la perspectiva de tiranía integral que abren el estado atómico o la ingeniería genética, por ejemplo.

3.— La nueva estimación, que se impone, del juego de las fuerzas

sociales objetivas en el proceso revolucionario acarrea una valoración más discriminada y más integral del agente, del sujeto del proceso.

Esta nueva estimación tiene que resolver dos problemas principales. El primero se desprende directamente de la reducción de la confianza antes puesta en factores objetivos: cobra ahora mayor importancia todavía la dificultad de averiguar qué es lo que ha de hacer el sujeto revolucionario.

Por el modo como hemos aprendido finalmente a mirar a la Tierra, sabemos que el agente no puede tener por tarea fundamental el "liberar las fuerzas productivas de la sociedad" supuestamente ahorradas por el capitalismo. Hemos dejado de admitir la mística coincidencia entre el desarrollo objetivo de la sociedad y los fines comunistas, coincidencia en la que aún creyó Lenin, por ejemplo. Ahora sabemos que hemos de ganarnos integralmente la nueva Tierra con el trabajo de nuestras manos. (Se podría mantener la idea o frase de "liberación de las fuerzas productivas sociales"; pero a condición de definir de nuevo esas fuerzas y de subrayar el primado de la fuerza de trabajo sobre todas las demás. Esa es una tarea irrealizable en una comunicación breve, ni siquiera dogmáticamente, como con brevedad y sin mucho razonamiento es posible decir otras cosas).

Por otro lado, la tarea fundamental del agente revolucionario no puede consistir tampoco en coartar, sin más complicaciones, las fuerzas productivas. Primero, porque probablemente eso es irrealizable de modo voluntario: es posible que el único agente capaz de cortar de un modo general la vitalidad de las fuerzas productivas sea una catástrofe social de grandes dimensiones. Segundo, porque, de ser realizable, no podría dar de sí una sociedad compatible con las aspiraciones de justicia, libertad y comunidad que son el móvil de la tradición comunista. Una aristocracia de inquisidores puede, tal vez, proponerse semejante ideal platonizante y burocrático; pero un movimiento comunista no puede existir del lado de los censores. En la administración de la ciencia, por ejemplo (ejemplo importante, puesto que es uno de los dos motivos tomados como hilos de esta discusión), es imaginable que un movimiento pudiera ser comunista teniendo en contra suya la nostalgia galileana del conocimiento prohibido.

Esta complejidad de lo que tiene que hacer el sujeto revolucionario —ni "liberar las fuerzas productivas de la sociedad" sin más, ni simplemente coartarlas— conlleva un cambio de la imagen tradicional del agente. Era este concebido como una fuerza encadenada y mutilada, cuya liberación se entendía como una expansión ilimitada de disposiciones, facultades y operaciones. Eso era coherente con la idea de que la revolución rompía el dique social que impedía el "fluir de las fuentes productivas sociales". A juzgar por la complicación de la tarea fundamental descrita, la operación del agente revolucionario tendrá que describirse de un modo mucho menos fáustico y más inspirado en normas de conducta de tradición arcaica. Tan arcaica, que se pueden resumir en una de las sentencias de Delfos: "De nada en demasía". La verdad es que no tienen menor antigüedad las sentencias de la insaciableidad. Pero éstas estaban más presentes en el movimiento revolucionario moderno ("Sed realistas, querred lo imposible", se repitió en mayo de 1968), de modo que si esta reflexión no está completamente equivocada, deberemos proponernos la inversión de algunos valores de la tradición revolucionaria moderna.

4.—El segundo problema se refiere a la autoconsciencia del agente revolucionario. Desde 1848 el marxismo propone a la clase obrera industrial una comprensión de sí misma (una autoconsciencia de clase) basada en la negatividad de su ser social, que no tendría nada que perder. El reformismo vió que la situación del proletariado en los países imperialistas no era ya la de mero negativo de la existencia burguesa, y actuó consecuentemente. Su resultado es la consciencia de clase de la aristocracia obrera imperialista, identificada prácticamente con los valores económicos del capitalismo en el Oeste, o con la versión corregida de esos mismos valores en el Este.

No se puede ignorar que los valores culturales económicos de la sociedad capitalista moderna atraen poderosamente a las poblaciones más atrasadas desde el punto de vista de esa cultura, como lo muestra el presente deslumbramiento de una parte considerable del pueblo chino nada más entever lo que quienes vivimos en esta cultura conocemos como espejismo de una realidad cada vez más siniestra. La adhesión de buena parte de los trabajadores de los países industriales a los valores del crecimiento económico depredatorio y a la estructura jerárquica y despótica que, con formas diversas, organiza a menudo ese crecimiento ha sugerido a Rudolf Bahro (autor de otro de los principales intentos marxistas de elaborar la crisis) lo que probablemente es el punto menos convincente de su estudio *La alternativa*: la tendencia a proponer a los intelectuales como sujeto revolucionario, mientras concibe a la clase obrera (en los países del Este) como un pasivo peso cuya gravedad estabiliza a la burocracia que dirige allí con retraso la réplica del mundo material capitalista, retocada con algunos buenos rágos colectivistas o comunitarios. Esa esperanza de Bahro es inverosímil porque los intelectuales, igual los letrados que los técnicos, son un grupo social beneficiario del sistema en la medida en que éste se basa en la división fundamental entre trabajo manual y trabajo intelectual. La eficaz publicidad de los intelectuales que se creen críticos, difundida con diligencia por los medios de masas del sistema criticado, desde la televisión hasta los órganos de prensa más distinguidos, no puede esconder el hecho de que esa capa social es, en la producción y en el consumo, un apéndice de las clases dominantes, igual en el Este que en el Oeste. Sus privilegios específicos, el lenguaje y la ciencia, facilitan que del grupo de los intelectuales se separen frecuentemente individuos que se sitúan del otro lado, con las clases explotadas y oprimidas. Pero eso no es ninguna novedad que confirme la expectativa de Bahro.

La revisión necesaria de la concepción del sujeto revolucionario en las sociedades industriales tendrá que basar la consciencia de clase trabajadora no exclusivamente en la negatividad que una parte de la clase ha superado en esos países, con sus luchas y con la evolución del sistema, sino también en la positividad de su condición de sustentadora de la especie, conservadora de la vida, órgano imprescindible del metabolismo de la sociedad con la naturaleza. La edad del capitalismo ha añadido a esa positividad de las clases trabajadoras de todas las sociedades la capacidad de conocimiento científico y sus hábitos, y como consecuencia de ello, la versatilidad en el trabajo y la consciencia potencial, hoy en gran parte obnubilada, de los problemas globales, entre ellos los ecológicos.

Las clases trabajadoras, principalmente la clase obrera de los países industriales, se tienen que seguir viendo como sujeto revolucionario

no porque en ellas se consume la negación absoluta de la humanidad, negación a través de la cual vaya a irrumper la Utopía de lo Último, sino porque ellas son la parte de la humanidad del todo imprescindible para la supervivencia.

Wolfgang Harich—autor del tercer de los proyectos marxistas de superación de la crisis ecológico-social a los que he querido prestar homenaje aquí—ha llamado la atención (con otras palabras) sobre la revisión necesaria de la concepción del sujeto revolucionario. Lo que aquí se ha presentado como cambio de una dialéctica formal de la pura negatividad por una dialéctica empírica que incluya consideraciones de positividad es para Harich una feminización del sujeto revolucionario y de la misma idea de sociedad justa. Creo que lleva razón, porque los valores de la positividad, de la continuidad nutricia, de la mesura y el equilibrio —la "piedad"—son en nuestra tradición cultura principalmente femenina.

5.—Varios de los problemas aludidos y varias de las propuestas de solución apuntadas se pueden ver de tal modo que conduzcan a callejones sin salida, ya conocidos, por lo demás, y flanqueados por ruinas del movimiento revolucionario, pero, a lo que parece, siempre tentadores: los dos más peligrosos son el reformismo y el autoritarismo.

La falsa salida reformista parece beneficiarse de la necesidad de abandonar la dialéctica metafísica de la pura negatividad, del "cuanto peor, tanto mejor", para propugnar una ética revolucionaria de la cordura. Pero eso es sólo apariencia falsa, suscitada por la vaguedad de una descripción muy general. En la concreción de la vida, la lucha por la cordura y la supervivencia tiene que ser tan revolucionaria radical como la lucha por la justicia y la libertad. No es posible conseguir mediante reformas que se convierta en amigo de la Tierra un sistema cuya dinámica esencial es la depredación creciente e irreversible. Por eso lo razonablemente reformista es, también en esto, irracional. Se comportan irracionalmente los partidos y la publicación de izquierda que adoptan líneas supuestamente razonables, aparentemente cuerdas, pero que deben esa apariencia sólo al hecho de que no han sido pensadas hasta el final. Así es, por ejemplo, la tesis "pocas centrales nucleares y controladas por el pueblo" una solución imposible, porque ningún gigantismo (tampoco, por cierto, el de descomunales estaciones de energía solar) es sometible a la voluntad de la comunidad, sino que reclama una concentración de poder despótico. Esta disimulada locura de los partidos reformistas reproduce la ideología pequeño-burguesa del anarquismo proudhoniano, que cree posible una sociedad de pequeños propietarios en competencia sin que se produzca concentración de capital y poder. A los publicistas que rechazan en sus artículos editoriales la "pasión" y la "emoción" de los grupos ecologistas y antinucleares hay que hacerles ver que la emoción con que se defiende la verdad es más racional que la tibieza con que se propugna lo falso en sus periódicos.

El autoritarismo propuesto por Wolfgang Harich como revisión del comunismo marxista a la luz de los problemas ecológico-sociales tiene más concepto que el reformismo. Se puede imaginar que una aristocracia revolucionaria garantizará despóticamente, después de una verdadera revolución (esto es, después de la destrucción del estado capitalista y de la abolición de las viejas relaciones de propiedad), un metabolismo sano entre la sociedad y la naturaleza. Esa

visión no es autocontradictoria, como lo es la del reformismo. Pero, en cambio, tiene tres defectos que la arrinan como hipótesis comunista: en primer lugar, es inverosímil si se tiene en cuenta la experiencia histórica, incluida la más reciente, que es la ofrecida por la aristocracia de los países del llamado "socialismo real"; en segundo lugar, el despotismo pertenece a la misma cultura del exceso que se trata de superar; en tercer lugar, es poco probable que un movimiento comunista luche por semejante objetivo. La consciencia comunista pensará más que bien que para ese viaje no se necesitaban las alforjas de la lucha revolucionaria. A la objeción (repetidamente insinuada por Harich) de que el instinto de conservación se tiene que imponer a la repugnancia al autoritarismo, se puede oponer al menos la duda acerca de lo que puede hacer una humanidad ya sin entusiasmos, defraudada en su aspiración milenaria a justicia, libertad y comunidad.

6.- No es inevitable quedarse en esas comprobaciones poco alentadoras. El programa de Harich tiene un defecto de método procedente de la dialéctica cerrada de la negatividad: pretender derivar una solución definitiva. (El programa de Harich merecería todavía más atención de la que sin duda merece, si se presentara sólo como programa de transición, aunque tampoco en este caso me resultaría del todo convincente).

La línea de conducta más racional para el movimiento revolucionario consiste en reconocer que es demasiado arriesgado proponerse, al modo de la dialéctica idealista, una deducción inmediata de la solución ecológico-social. En vez de eso, hay que simular dos tipos de práctica revolucionaria, cuya naturaleza de comunismo científico estrimbará no en la posesión de un modelo deductivo de sociedad emancipada, sino en la práctica sistemática de la investigación por ensayo y error, guiada por la finalidad comunista.

Las dos prácticas complementarias han de ser revolucionarias, no reformistas, y se refieren respectivamente al poder político estatal y a la vida cotidiana. Es una convicción común a todos los intentos marxistas de asimilar la problemática ecológico-social que el movimiento debe intentar vivir una nueva cotidianidad, sin remitir la revolución de la vida cotidiana a "después de la Revolución", y que no debe perder su tradicional visión realista del problema del poder político, en particular del estatal.

También en este punto es contraproducente el abandono reformista de ciertos elementos de tradición marxista. Por ejemplo, la crisis ecológica aumenta la validez y la importancia del principio de la planificación global y del internacionalismo, principios que los partidos obreros tienden a abandonar bajo una influencia ideológica burguesa realmente anacrónica, ya que mientras tanto el capital se internacionaliza incluso políticamente y planea a escala planetaria el desastre de la humanidad, creyendo asegurar su "Progreso".

En esta comunicación he intentado poner (condensada y dogmáticamente, porque no había espacio para incluir todos los razonamientos necesarios, ni tampoco las dudas remanentes) los puntos filosóficos que me parecen imprescindibles para renovar la consciencia revolucionaria hoy. No me parece posible, dentro de esos límites, intentar adentrarme más en la cuestión que abre el punto 6: el viejo *¿Que hacer?*

## SOBRE REVOLUCIONES BURGUESAS Y

AUTOS DE FE

Josep Fontana

Por segunda vez Bartolomé Clavero vuelve a la carga y, a cuenta del concepto de revolución burguesa, y de su aplicación a España, hace un auto de fe con las obras de buen número de historiadores, dedicándome una atención tan especial como inmerecida (1). Me he esforzado en no dejarme arrastrar a esta disputa porque pienso que no conduce a nada, pero como seguir callando pudiera parecer menosprecio, me decido a intervenir en el juego por primera y última vez, con propósito de no reincidir. El objetivo de estas páginas es, precisamente, el de aclarar por qué considero inviable un diálogo desde posiciones tan distintas como las nuestras.

Lo primero que conviene determinar es el carácter de la crítica de Clavero. ¿Qué clase de escrito es "Política de un problema: la revolución burguesa"? No es, evidentemente, el género de crítica que los historiadores hacen de sus propios trabajos, puesto que el autor comenza advirtiéndonos: "no nos pronunciamos sobre las respectivas aportaciones historiográficas de las obras confrontadas" (2). Y, en efecto, no llega a discutir en serio ningún análisis concreto de los textos que combate. Al historiador le es difícil aceptar que pueda hacerse tan radical dicotomía entre teoría y práctica, puesto que considera que en ésta se refleja aquélla. Pienso, por ejemplo, que las diferencias entre nuestros respectivos métodos se aclaran cuando se observa que Clavero acota el "momento definitivo" de la revolución burguesa española entre 1835 y 1837 (3), guiándose básicamente por la legislación, mientras que yo considero necesario investigar con mucho detenimiento el período que va de 1823 a 1833, donde creo que se encuentran las claves para explicar lo que se legisla después. Es la diferencia que existe entre un tramamiento formal, de carácter jurídico, que parte de los textos legales, y otro de carácter histórico, que trata de descenarñar el complejo tejido de la lucha de clases y considera que las leyes son una consecuencia de este proceso.

Obligar a un historiador a abstenerse de la verificación de la teoría por los resultados que se obtienen con ella en la práctica de la investigación es como pedirle que ande a la pata coja. Pero como Clavero ha

(1) Los dos textos de Bartolomé Clavero a que me refiero son "Para un concepto de revolución burguesa", en *Sistema*, 13 (abril de 1976), pp. 35-54 y "Política de un problema: la revolución burguesa", en Clavero, Ruiz Torres y Hernández Montalban, *Estudios sobre la revolución burguesa en España*, Madrid, Siglo XXI, 1979, pp. 1-48. A estos dos textos habría que añadir un tercero, escrito desde la misma óptica, pero que sólo hace referencia a mí: Fernando Pérez Royo, "Hacienda real y monarquía absoluta. Nota crítica sobre la obra de Josep Fontana", en *Ciutat*, no 5 (enero-marzo 1975), pp. 202-240.

(2) Clavero, "Política de un problema: la revolución burguesa", p. 7, nota 5.

(3) *Ibid.*, p. 48.