

DEL SOCIALISMO UTÓPICO AL SOCIALISMO CIENTÍFICO¹.

No sé muy bien qué se espera de esta conferencia. Se me pidió que hablara del “socialismo utópico”, nada más, y no me precisaron el objetivo; realmente todo ha sido un poco precipitado, pero las cosas suelen ir así, y al final salen adelante. Mejor o peor, pero salen. Al preparar esta intervención me preguntaba si se esperaba de ella una reflexión histórica sobre los orígenes intelectuales del marxismo, tal y como acuñara Engels en su folleto *Del socialismo utópico al socialismo científico* (que, como es bien sabido, son tres capítulos del *Anti-Dühring*); o si el título es un reto para pensar y proclamar hoy el *final* o el *regreso* a la utopía. Ante la incertidumbre, he decidido abordar unidas ambas pretensiones, y hacer lo que creo que la filosofía debe hacer: reconstruir y usar el pasado para pensar, comprender y dar sentido al presente. Ya sabéis, imitar la mirada del búho de Minerva, es decir, caminar hacia adelante con la vista atrás, empresa nada fácil y llena de riesgos. Comenzaré, pues, con una rememoración de ese vasto territorio histórico de los socialistas utópicos, que nos sirva de fondo sobre el que proyectar, después, el más simple pero no menos problemático del socialismo científico.

1. *Los socialistas utópicos.*

Para caracterizar el “socialismo utópico”, la especificidad de esta familia de propuestas emancipatorias, lo primero que debemos hacer es clarificar un poco el concepto de utopía. Partamos de una paradoja. Sabemos que Engels consagra esta denominación, en su ensayo *Del socialismo utópico al socialismo científico*, reservando la científicidad para la propuesta de Marx. Pues bien, la historia se vengaría y en nuestros tiempos son muchos los que han calificado de “utópico” el marxismo, el socialismo científico”, adjuntando a esa dimensión utópica el origen del horror y de la barbarie.

Es sorprendente que se ponga la utopía como propiciadora del Gulag. Pero es así. Lo ha dicho Th. Molnar, en un libro de 1967, al caracterizar la utopía

¹ Conferencia en la Facultad de Geografía e Historia de la UB (Febrero, 2001)

como “eterna herejía”². La utopía socialista se ha puesto como fuente del totalitarismo; a Fourier como pionero de la pornografía; a Cabet como organizador del terrorismo; a Buchez como renovador de la Inquisición y a Marx el manager del Gulag³.

El marxismo es hoy acusado de utopía con más rabia que el socialismo utópico; tal vez porque lo que preocupa sea la utopía científica. Es decir, se pueden tolerar los sueños, pero no su apoyo científico. En todo caso, devuelven a Marx y Engels su crítica al socialismo “premarxista”.

Este intercambio de acusaciones de “utópico” pone de relieve la ambigüedad del término. En su sentido usual alude a los proyectos irrealizables, que se pueden compartir en la sobremesa pero que paternalistamente se rechazan por no realistas, por quiméricos. Este no es el sentido con que Marx y Engels usaban el término “utópico”. Para ellos significaba algo así como propuesta anacrónica, no ajustada a las determinaciones del tiempo y que, en consecuencia, era o bien estéril o bien perversa. “Utópico” significaba sólo “no científico”, y “científico” denotaba la representación de la realidad ajustada a la época, la visión de la verdad que la época permitía.

Por eso Marx y Engels no se limitan a negar por quiméricas o falsas las propuestas del socialismo utópico, sino que tratan de ponerlos en su lugar premarxista, como expresión de una época; se critica su anacronismo y su pretensión de eternidad. Si es bien cierto que en el *Manifiesto comunista* se dice: los vertederos de la historia desbordan de utopías, no lo es menos que reconocen la inevitabilidad del momento utópico. Su crítica apunta, precisamente, a su ahistoricidad, a su ignorancia de la perspectiva de la lucha de clases.

1.1. Comencemos por acotar el concepto, rompiendo el hábito historiográfico de las genealogías abstractas. El término “socialismo” aparece en los años treinta del XIX, remitiendo a una serie de movimientos de reforma social surgidos en el primer tercio del siglo bajo los fétidos vientos de la revolución industrial. Eran doctrinas emancipatorias cargadas de antiliberalismo y antimaquinismo, que proponían salvar la virtud y la felicidad amenazadas por la

² Cf. Th. Molnar, *L'utopie. Eternelle hérésie*. Paris. Beauchesne, 1973)

³ Cf. Miguel Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*. Paris, Éditions Sulliver, 2000. Ver también su tesis de Doctorado (1973), *Les formes de l'utopie socialiste communiste*. Paris, Payot, 1977.

producción capitalista. Es decir, nace en un contexto histórico que acota su sentido. Deberíamos, por tanto, controlar la tentación de generalizarlo para incluir dentro del mismo cualquier movimiento o texto igualitarista de la historia. En rigor, el “socialismo utópico” es escasamente utopista, es de *bajo nivel utópico*, a pesar de la paradoja de que, con el tiempo, fuera este socialismo del XIX el que pasaría a monopolizar la calificación de “socialismo utópico”. Debemos distinguir este socialismo nacido bajo los vientos de la revolución industrial de otros más literarios y utópicos, que se nos ofrece como ciudad perfecta y que simplemente recoge las ansias de orden cerrado, refractario al cambio, presentes en nuestra civilización.

Es decir, el socialismo utópico debe distinguirse del afán universal de utopía, con muestras de presencia a lo largo de la historia. Así, y a pesar de que el mismo Marx y Engels gustaran de ponerlos en el origen, ni la revolución agrarista de los anabaptistas de Th. Müntzer, ni la *Utopía* de Th. Moro, ni *La città del sole* de Tommaso Campanella, pueden incluirse en el registro. Y mucho menos las repúblicas aristocráticas y puritanas que ofrecen Harrington (1611-1677) con su *Oceana* (1656) y Milton (1608-1674) con *El paraíso perdido*. Los acerca, sin duda, el rechazo de la propiedad y una cierta concepción ascética de la vida; pero ni sus anhelos ni sus propuestas van más allá de una “ciudad ideal”.

Hay, pues, que romper el imperio de la genealogía, que los propios socialistas, un tanto ávidos de legitimación, contribuyeron a construir. Así Cabet, el de *El viaje a Icaria*, se permitía la extravagante alineación que recogemos: “Confucio – Licurgo – Pitágoras – Sócrates – Platón – Plutarco - Bossuet – Locke – Helvétius – Raynal - Franklin – Sismondi - Cabet”. La mirada utópica tiene estas cosas, deslumbrada por identidades abstractas oscurece y oculta las diferencias. Y, cuando no es la emotividad utópica, es la inercia historiográfica, la tendencia a recorrer el camino aprovechando el trazado que los otros hicieron con su esfuerzo anterior. Así, Marx y Engels, en un proyecto frustrado de “Biblioteca socialista” que prepararon en 1945, incluían, entre otros, en la avenida al socialismo, a Campanella, D’Holbach, Helvétius, Rousseau, Morelly, Mably, Bentham, Babeuf, Blanquí, además de los “socialistas utópicos” Owen, Saint-Simon, Fourier y Proudhon.

Ya es de por sí complicado pensar estas genealogías como descripción genética del marxismo, viendo en ese inventario de autores antecedentes de referencia. Marx y Engels, en sus primeros años historicistas, veían un antecedente de su pensamiento en cualquier idea con perfume materialista, dialéctico o socialista; después, cada vez más, optaron por resaltar la ruptura, la novedad, la dimensión creadora de su doctrina. En todo caso, aunque se aceptara la genealogía como explicación del marxismo, el “socialismo utópico” debería ponerse como un referente individualizado, un momento sustantivo, de esa génesis, sin reducirlo al magma de ideas utópicas de la sociedad premarxista.

1.2. El así llamado "socialismo utópico", por tanto, es muy escasamente utópico, de bajo nivel en utopía, si por ésta se entiende esa tendencia del hombre a pensar lo imposible, a negar toda limitación, a aspirar a ir más allá. En rigor la mayoría de sus contenidos ideales son hoy triviales, y otros responden a una estética y una moralidad que hoy nos resultan asfixiantes. Algo hay de utópico en sus propuestas, pero en general son modestas propuestas de reforma social. En todo caso, se trata de unas doctrinas muy diferentes de las utopías humanitarias y de las efusiones sentimentales del XVIII. Pondré tres ejemplos.

Morelly, en su *Code de la Nature*, de 1755, nos describe una utopía comunista (comunismo literario), poética, afirmada contra la corrupción de la propiedad privada. En ella la felicidad y la virtud se consiguen con tres leyes sagradas: a) abolición de la propiedad privada; b) sistema de asistencia nacional; c) sistema de cooperación. Un orden político basado en estas tres leyes basta para conseguir una comunidad de vida austera, cristiana, virtuosa, patriótica y agraria, gozosa de ingenua felicidad.

Mably (1709-1785), en sus *Entretiens de Phocion*, de 1763, nos vuelve a describir el ideal espartano de virtud y felicidad conseguidas por la austeridad y la comunidad de bienes. No se olvida, como en la *Utopía* de Moro, de señalar los peligros del comercio, que corrompe las costumbres y las creencias, abre las puertas a lo extranjero y desata pasiones de novedad peligrosas. La ciudad perfecta ha de ser una ciudad bien cerrada. En gran medida estas idealizaciones comunistas implican una mirada hacia atrás, un rechazo del

progreso, una gran inquietud ante el mundo abierto que la ciencia moderna y el comercio capitalista están imponiendo

Raynal (1713-1796), en su célebre *Histoire philosophie et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, de 1770, junto a una audaz y sutil crítica del colonialismo nos ofrece el elogio de una sociedad patriarcal, paternalista y llena de religión natural.

1.3. Esos ejemplos bastan para mostrar los límites de la utopía del socialismo utópico. Tengo incluso mis dudas de que el comunismo político que se desarrolla en Francia a partir de la Revolución y hasta los años mencionados años treinta (Babeuf, Buonarroti, Dezamy, Pillot, Blanquí) puede incluirse en el "socialismo utópico". Esta corriente de pensamiento, cuya primera expresión política es el *Partido de los Iguales*, se remonta ideológicamente a Rousseau, a su crítica de la propiedad, a su igualitarismo socioeconómico.

Francois-Noël Babeuf (1760-1797), conocido como *Gracchus Babeuf*, periodista y político revolucionario, fue ejecutado en mayo de 1797, en la guillotina, por su intentona contra el Directorio. Conocemos poco su pensamiento, que nos ha llegado a través de dos seguidores: Sylvain Maréchal, en su *Manifeste des égaux*, de 1796, y Buonarroti, *Conspiration pour l'Egalité, dite de Babeuf*, obra de 1928. Babeuf, más que teórico fue un agitador que reaccionó con fuerza contra el hambre y la miseria.

Los babeuvistas interpretaban la Revolución Francesa como lucha entre patricios y plebeyos, entre ricos y pobres; y la entendían como anticipación de otra revolución, la buena, que instauraría definitivamente la igualdad radical. Se oponen a la igualdad formal: "*una bella y estéril ficción de la ley*"; y piden una igualdad real: "*queremos la igualdad real o la muerte*". No se satisfacen con medidas distributivas parciales, ni con reformas jurídicas o agrícolas. Rechazan el mero reparto de tierras: "Buscamos lo más sublime y lo más justo, el bien común o la comunidad de bienes. Basta de propiedad individual de tierras, la tierra no es de nadie..., los frutos son de todo el mundo".

En su propuesta de comunismo ascético y moral, *recelan de los intelectuales*: "¡Perezcan todas las artes si fuera necesario a condición de que nos queda la igualdad!". Y piensan la revolución política de forma muy centralizada, girando en torno a la idea de un "comité insurrector". Confían en

un proceso revolucionario guiado por un gobierno fuerte que imponga la disciplina de la igualdad. Piensan la sociedad de forma paternalista. El Manifiesto compara la sociedad futura con un hospicio. Su doctrina, por tanto, es una mezcla de terrorismo y asistencia social. Tiene puntos en común con el marxismo: carácter político de la revolución, supresión de cualquier forma de propiedad privada, colectivización de la vida, etc. Pero no reconoce el papel del capitalismo, no ve el proceso objetivo.

Esta línea de comunismo revolucionario, que contó con un fuerte arraigo proletario, destaca por su activismo y por su aportación estratégica, más que por su exposición teórica del modelo de sociedad o por su crítica técnica a la sociedad existente. Es incuestionable su influencia en Marx, especialmente en las cuestiones de estrategia y lucha política; pero nos parece inapropiado incluirla sin más, sin muchas matizaciones, en el socialismo utópico.

Marx y Engels se conectan con estos movimientos organizados, a través de sus “comités de correspondencia comunista” (1846). Sabemos su conexión con la *Liga de los Justos*, donde se agrupan los exiliados alemanes. Y sabemos que todo este movimiento confluye en la *Liga de los comunistas*, en cuya fundación participan Marx y Engels, y para la que redactan el *Manifiesto del partido comunista*. Del “Todos los hombres son hermanos” de la *Liga de los Justos* se pasa al “Proletario de todos los países, uníos” de la *Liga de los comunistas*.

2. Socialismo utópico y comunismo político.

Considero, pues, que, el socialismo utópico no debería confundirse con este comunismo político. Sus raíces no son las mismas. Nace de la sociedad civil más que de la política. Nace bajo los vientos de la revolución industrial, del maquinismo, y de sus efectos económicos, sociológicos y morales: empobrecimiento de las masas populares, desarraigo y hacinamiento en las ciudades, alcoholismo... (Engels lo describe magistralmente en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*). No ven el mal en la política, sino en lo social; no apuntan a la lucha política, sino a las transformaciones socioeconómicas en el seno del estado

Ponen la causa del mal en el capitalismo, pero no tanto en la “propiedad” como expresión de injusticia o robo (“*La propiedad es un robo*” decía Proudhon) sino en la forma de organizar el trabajo, en la competencia y la conciencia moral que generaba. De ahí que muchos acepten la propiedad, si bien limitada o metamorfoseada. Más que rechazar el capitalismo por las relaciones sociales que lo definen, lo rechazan por la teoría del *laissez faire* (liberalismo económico) que lo sustenta, por el individualismo y triunfo del más fuerte que legitima su puesta en escena.

Así se explica que incluso economistas liberales, como Sismondi, en sus *Nuevos principios de Economía Política o la riqueza de las naciones en sus relaciones con la población*, de 1819, pusiera el grito en el cielo tras un viaje a Inglaterra, donde el mayor desarrollo del capitalismo permitía ver mejor sus efectos. Aunque liberal, no comparte el optimismo de Ricardo y Say, para quienes la libre concurrencia por sí misma produce armonía e igualdad de condiciones. Sismondi ve que el desenfadado liberalismo económico produce en realidad concentración de la riqueza, y ésta engendra superproducción, crisis y, por tanto, miseria. La gran industria, con su fuerte potencial productivo, en realidad produce un empeoramiento de la clase obrera.

Los socialistas utópicos, ante esta situación, intentan pensar modelos alternativos. Insisto, son muchas las diferencias entre ellos. Pero, fijada esta idea, y a simple efecto de una exposición como la nuestra, sintética y orientada a servir de fondo referencial del socialismo científico, podemos destacar los siguientes rasgos comunes, definidores de ambas corrientes filosófico políticas convencionalmente unidas en la casa común del “socialismo utópico”:

- Se constituyen como rechazo directo del capitalismo y, en particular, de su forma de organizar el trabajo y la vida. Más que en la propiedad como institución ven la raíz del problema en la organización capitalista del trabajo.

- Se expresa ideológicamente como rechazo al individualismo, las desigualdades, el desarraigo y la miseria moral que la puesta en práctica del capitalismo, en el momento de su salto industrial, estaba produciendo.

- Su rechazo de la producción capitalista –que no de la sociedad burguesa– se concreta en propuestas de unidades productivas ejemplares: confían la reforma social al papel modélico de dichas empresas, cuyo ejemplo se extendería al hacer patente su mayor eficacia y virtud.

- Ofrecen propuestas prácticas y reflexiones al hilo de sus respectivas experiencias, que aunque variadas arraigan todas ellas en la misma idea: organizar de manera diferente el trabajo y, desde el mismo, organizar la vida civil.

- Muestran cierto menosprecio (desigual) de la lucha política, confiando más en las iniciativas particulares de cooperación. Con frecuencia sitúan su alternativa en el marco del estado liberal, sin ver la conexión entre producción y política.

2.1. En esto rasgos coinciden pensadores diferentes en potencia especulativa y talante, como Robert Owen, Saint Simón, Fourier y Cabet, por citar algunos de una larga lista cuya simple mención desborda los límites de esta charla. Por tanto, me limitaré a apuntar algunos rasgos que algunos de ellos, para elaborar una especie de mosaico que nos sirva de fondo y, si se quiere, de modelo de “socialismo utópico”.

Comencemos por el galés Robert Owen (1771-1858), un curioso filósofo empresario, sobrio y autodidacta. En el fondo, como se nos revela en su libro *The New Moral World*, de 1834⁴, es un pedagogo en un siglo de pedagogos. Su ideal es educativo: educación integral, física y moral, de los trabajadores. Sus proyectos de reforma laboral, las comunas agrícolas o fabriles, están pensados como procesos educativos. El patrón filantrópico cree que es posible una producción eficiente y moral. En su experiencia de New Lanark (Escocia) se concreta su proyecto: colonias con vivienda, higiene, escuelas, mejores salarios. Convencido de que las causas del mal son la propiedad, la religión y el matrimonio en la forma que toman en el capitalismo, propondrá un modelo de trabajo y de vida donde adquieran otro significado. La comuna agraria, que incluye la dimensión industrial, la fábrica, será el lugar de educación y vida; la colonia será una mini ciudad ejemplar donde formar ciudadanos y hombres libres, virtuosos y felices.

Owen no cuestiona el orden político; más bien intentó reformas jurídicas que potenciaron su modelo, pero sin cuestionar el Estado. De hecho no cuestiona ni la propiedad, sino su función. Cree en la forma cooperativa. Propone los “bonos

⁴ Un pedagogo y un antropólogo social de gran finura en sus observaciones sobre los efectos del desarrollo de la manufactura en la formación del carácter. Recomendamos al respecto la lectura de los textos recogidos en *A New View of Society and Other Writings* (edición de G. Claeys, en Penguin Books, 1991).

de trabajo”, una Bolsa nacional equitativa para obreros (1832 a 1834). O sea, sociedades de cooperación, pero no colectivización

Como era habitual en todos ellos, se acumulan los fracasos. El más estrepitoso fue el de *New Harmony* (USA), donde esperaba realizar su sueño. Pedro los fracasos difícilmente recortan la visión utópica; al contrario, suele ocurrir –al menos fue el caso de Owsen, que los mismos contribuyen a la sublimación de la visión, desplazándose al mesianismo que ya apuntaba en el “*nuevo mundo moral*”, que le lleva a predicar que “los tiempos están próximos para la instauración del reino de Dios sobre la tierra”.

Otro personaje destacado es el Conde de Saint-Simon (1759-1825) fue un aristócrata visionario, como se aprecia en sus más recobradas obras (*La Industria* (1817), *Sistema industrial* (1821-22), *Catecismo industrial* (1823-24) *Nuevo cristianismo* (1825)). Era un fervoroso creyente de la ciencia positiva, cuya culto vivía a manera de una nueva religión (Cultos, por otro lado, llenos de esoterismo). Su propuesta de reforma de la sociedad pasaba por eliminar los parásitos, la explotación de unos hombres sobre otros; y los parásitos estaban ligados a las clases del antiguo régimen: rentistas, funcionarios, banqueros, etc. Hace una apuesta por las clases productivas, viendo en la industria el referente de la misma. Es famosa su parábola de los parásitos.

Tecnócrata, que no demócrata; paternalista y antiliberal. Desconfía del estado y propone pasar del gobierno de los hombres a la administración de las cosas. Su dimensión benefactora se aprecia en su criterio de justicia: “De cada uno según sus capacidades; a cada uno según su trabajo”. Engels dice de él: “Sólo le perjudicaba la riqueza de su pensamiento... Era (con Hegel) la cabeza más universal de su época”

Etienne Cabet, en trabajos como *Viaje a Icaria* (1842), *Comment je suis communiste* (1841?), o *Mon crédo communiste* (1841) nos revela la belleza y fragilidad de ese comunismo del amor que anida en tantas almas de bien. Era un soñador que acabó víctima de su ingenuidad. Aspiraba a un mundo nuevo, comunista, de inspiración cristiana, ya que el Evangelio prescribe el reparto de bienes y la supresión del dinero: “nadie puede decirse cristiano si no es comunista” y “los comunistas actuales son los discípulos, imitadores y continuadores de Jesucristo”.

Fue a EE.UU. a construir su Icaria, una ciudad ideal con diseño urbanístico y arquitectónico ideal, para que vivieran hombres virtuosos. Una ciudad de Dios en la tierra. El capitalismo se vengó. Cuando llegaron, las parcelas que habías comprado se las dieron separadas y les subieron el precio. Todo salía más caro. La gestión no fue buena. Inevitables sospechas que abocan al fracaso.

Philippe Buchez, no muy conocido entre nosotros, fue una mente rigurosa y un agitador “carbonario” muy relevante. En esta tarea de agitación política destacó por su lucha por derrocar el poder de los Borbones, lo que revela su lucidez histórica. Si bien destacó por obras utópicas ideológicas, como *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ* (1847), donde manifiesta su *saint-simonisme* cristiano, son más sólidas y rigurosas las dedicadas a reflexionar sobre la historia social (*Introduction à la science de l'histoire, ou science du développement de l'humanité* (Introducción a la ciencia de la historia, o ciencia del desarrollo de la humanidad, de 1833; y, sobre todo, merece destacarse su monumental texto sobre *L'histoire parlementaire de la révolution* entre 1834 y 1840, auténtica y ejemplar reconstrucción intelectual de ese momento histórico. Allí, en varias docenas de volúmenes recoge sus experiencias en los diversos momentos de la vida parlamentaria de la época (debates, propuestas y mociones de los diversos grupos, informaciones y posiciones de los periódicos al respecto...) y sus análisis y juicios sutiles sobre la misma. Pero, como digo, se popularizaría más su dimensión de pensador utópico, que a veces aparece en sus obras de ciencia social, como en su intento de explicar 1793 “a la luz del Evangelio”, que le lleva a decir cosas como “la Convención quiso realizar el principio cristiano mientras que la Constituyente hizo la protestante y fue individualista, olvidando el fin de la actividad común”. En todo caso, Buchez es uno de esos talentos incomprensiblemente olvidados.

Pierre Leroux, otro periodista, editor, político; otro masón y carbonario; otro cristiano-saintsimonismo iluminado, como revelan sus obras (*De l'humanité*, de 1840; o *Du Christianisme et de ses origines démocratiques*, del 1848), era mucho más panfletista. Se dedicó a propagar, si no a inventar, la palabra “socialismo” como bandera de una religión para la humanidad. Claro, un socialismo sin lucha de clases: “Uno para todos, todos para uno, en medio de la ciencia y del amor”, que defiende en sus *Discursos*; “Somos socialistas, si se

quiere entender por socialismo la doctrina que no sacrifica ninguno de los términos de la fórmula: libertad, fraternidad, unidad, sino que concilia todos”

2.2. La lista de pensadores utópicos es, como he dicho, excesiva, casi interminable. No deberían faltar en ella, aunque algunos estudiosos lo consideren injusto, por pensarlos como escasamente utópico, Wilhelm Weitling⁵, que pasa por ser el “fundador del comunismo alemán”, que pasamos por alto por ser bien conocido; y también Proudhon, tal vez el más renombrado en la historiografía del socialismo utópico y el que ofrece más resistencias a esta caracterización. No necesitan, en todo caso, la mínima semblanza. Acabaré, pues, un unos breves comentarios al papel de Charles Fourier (1772-1837), tal vez el más utópico de los “socialistas utópicos”; y, en todo caso, el más filósofo de todos ellos. Y es posible que sea el autor que mejor conecta con las vibraciones del presente.

Imbuido de un fuerte misticismo cosmoético, consideraba que toda civilización es una violencia contra la armonía espontánea del cosmos; su orden (de la civilización) impone inevitablemente el desorden. Toda civilización, nos cuenta en sus muchos escritos, se caracteriza por: *reprimir, corregir y moderar* lo real, con lo cual introduce, *desorden, despropósito y violencia*. Pero no propone una teoría alternativa, otra forma de civilización, que caería en los mismos vicios; sólo pretende sentar las bases prácticas para la emancipación. Para Fourier lo “utópico” (y condenable) es la pretensión de suprimir científicamente los efectos negativos de toda civilización. Recela del progreso, de la industria, de la civilización; recela igualmente de la soberanía popular y de la democracia jacobina. Su apuesta es por un hedonismo individualista, donde el placer viene del trabajo (elegido), de un trabajo pensado como juego, como satisfacción de los instintos.

Es curiosa su idea del “primer mal”, que surge de una determinación ontológica, de la indigencia humana que hace que en toda organización social cada hombre tiene necesidad de la desgracia de otro. En el liberalismo, os dice, se ve claro: la competencia, en política y economía, beneficia al más fuerte, mentiroso, astuto, egoísta. La sociedad está montada sobre la incoherencia y la división; los beneficiados son los *parásitos*: rentistas, soldados, comerciantes, científicos.

⁵ *Evangelio de los pobres Pecadores* (1845) y *Garantías de Armonía y Libertad* (1849).

Su visión, que nos expone en su obra *El nuevo mundo amoroso*⁶, le permite corregir y completar a Newton: “He comenzado a sospechar –nos dice- un desorden fundamental en el mecanismo industrial y de ahí nacieron las investigaciones que me hicieron descubrir las leyes del movimiento universal olvidadas por Newton... Se pueden citar cuatro manzanas célebres, dos por los desastres que causaron, la de Adán y la de Paris, y dos por los servicios que han prestado, la de Newton y la mía”. Y más adelante: “(...) Concebí por él una aversión secreta y presté a los siete años el juramento que Aníbal hizo a los nueve años contra Roma: juré un odio eterno al comercio”

La libertad política, la división de poderes, etc., son añagazas y engaños para Fourier. La civilización en general está basada en la coacción. Lo muestra en el análisis de las costumbres, la familia, etc. El matrimonio es un engaño, propio de la economía mercantil. Defiende con elegancia la liberación de la mujer y de la libertad sexual, coherente con la máxima de optimizar la satisfacción de los impulsos: “Han organizado el régimen del amor basado en la coacción general, y por consiguiente en la falsedad general: porque donde hay un régimen coercitivo, sólo hay falsedad por todas partes. La prohibición y contrabando son inseparables tanto en el amor como en el comercio”.

La censura, los internamientos, las prohibiciones.... Nos ofrece un “cuadro analítico del camuflaje”: “En ciernes o precoz, marcial o fanfarrón, vigilante o cauteloso, irreprochable o víctima, por prescripción, por salud, regenerador o conservador, auxiliar o coadjutor, trascendente o de alto rango, federal o mancomunado, de estribo o prestanombre, embrujado o con cataratas, apóstata o tráfuga, de urgencia o de salvaguardia, juicioso o de garantía.”

Y termina así: “Moralistas, si atacáis un vicio como el adulterio, lo denunciáis en la mujer y lo toleráis en el hombre porque es el más fuerte”. Alternativa: sustituir el “mundo civilizado” por el “mundo armónico”. Estrategia: ejemplo y multiplicación del *falansterio*. Practicar a la vez la duda absoluta y el extravío absoluto para reivindicar la dimensión oprimida por la civilización: la pasión (deseo). La civilización a secuestrado y silenciado la pasión; la armonía requiere el respeto y articulación de todas.

⁶ *El nuevo mundo amoroso*. Madrid, Fundamentos, 1975.

Cree que cada sexo tiene unas 810 pasiones, todas naturales y dichosas; Fourier organiza en “12 pasiones principales”. Incluye algunas clásicas y otras las inventa, como la pasión cabalística. En todo caso, no hay preeminencia moral y no está presente el viejo esquema orden-libertad. La libertad no se deriva de ningún orden. El *Falansterio* debe comprobarlo.

En el Falansterio las pasiones están liberadas. El trabajo no es obligatorio, la propiedad no es suprimida, ni el dinero: defiende un reparto del 5/12 para el trabajo, 4/12 para el capital y 3/12 para el talento). Nos dice que no hay robos ni explotación. Hay un mínimo de bienestar asegurado a cada individuo; supresión del asalariado. No hay autoridad, ni poder. Hay jerarquía, para satisfacer ciertas pasiones.

Hemos hecho un cuadro rápido del “socialismo utópico”, que sin duda no sirve para comprender esas corrientes de pensamiento, pero sí puede ser útil como mosaico sobre el que proyectar la “buena nueva” del socialismo científico. Un socialismo que, sea cual fuere el juicio de valor que cada uno le dedique, es sin duda el referente al que enfrentarse. Es, en definitiva, el socialismo que reta, que provoca, que amenaza, que da esperanza... Es, curiosa y paradójicamente, el socialismo que permite soñar, o sea, el que permite mantener viva la utopía. Deberíamos pensar esta paradoja detenidamente.

3. *El socialismo científico.*

Tras la breve introducción, en torno al “un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo”, el *Manifiesto del Partido de los Comunistas* (1848) define en dos apartados (“Burgueses y proletarios” y “Proletarios y comunistas”) el “socialismo científico”, cuyo anticipo ya está expuesto en *La ideología alemana* (1845). En estos dos primeros apartados del *Manifiesto* ofrecen los principios de la nueva teoría

3.1. Comencemos por el primer apartado, titulado “*burgueses y proletarios*”. Marx entra fuerte en el tema: “*La historia de toda sociedad humana hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases*”. Y enseguida hace un breve repaso histórico ilustrativo de las contraposiciones sociales de cada momento: amos/esclavos, patricios/plebeyos, burgueses/proletarios, cada modo de

producción con sus clases propias pero todos ellos conteniendo la lucha entre ellas. Así pone la burguesía como “producto de un largo proceso histórico, fruto de una serie de transformaciones radicales operadas en el sistema de producción y de intercambio”. Y puede describir su genealogía, de clase oprimida en el régimen feudal a clase opresora en el capitalismo, así como los momentos y formas de su dominación, expresadas en las transformaciones del estado exigidas por los cambios económicos. Todo ello para destacar de forma enfática: “La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario”; “La burguesía ha creado maravillas mucho mayores que las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas; ha acometido y dado cima a empresas mucho más grandiosas que las emigraciones de los pueblos y de las Cruzadas”.

La burguesía, viene a decir Marx, ha realizado el desencantamiento del mundo, reduciéndolo todo a cálculo y dinero. Y tal empresa, insiste Marx, ha sido inevitable, intrínseca al capitalismo: “La burguesía no puede existir si no es revolucionarizando incesantemente los instrumentos de producción, que tanto vale decir las relaciones de producción y, por tanto, todo el régimen social”.

Y tal rasgo la diferencia de las demás. Se ha extendido a todo el mundo, ha impuesto su modo de producción al campo, lo uniformiza todo: “*un gobierno, una ley, un interés nacional, una clase, una línea aduanera*”. Sojuzga la naturaleza, la estrecha con sus medios de comunicación, crea mayor potencia productiva por sí sola que las demás clases en toda la historia de la humanidad.

Pero, como las otras clases históricas, ella no puede saltar sobre su sombra: su propia creación se convierte en su obstáculo, en su amenaza. Aparecen las crisis, los conflictos: “el régimen burgués, que ha sabido hacer brotar como por encanto medios tan fabulosos de producción y de transporte, recuerda al aprendiz de brujo impotente para dominar los espíritus subterráneos que desencadenó”. ¿Por qué? Porque esa poderosa máquina productiva no sirve ya para satisfacer y reproducir el régimen de propiedad burguesa. Puede salir de una crisis, pero es preparando las condiciones para otra más amplia.

Además, mientras tanto, engendra al proletariado, lo fortalece y crea las condiciones de su unidad y organización. El capitalismo lo reduce a mercancía, de valor fluctuante y a la baja; evoluciona con el, pasa por sus fases; y en el

momento de la gran industria se hace fuerte y unido como ella. La burguesía “*produce a sus propios enterradores*”, y “*Su caída y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables*”.

3.2. En el siguiente apartado, “*proletarios y comunistas*”. Especifica una distinción muy relevante. Los comunistas, dice Marx, ni forman un partido a parte, ni tienen intereses propios ni profesan principios estratégicos diferenciados; los comunistas actúan donde estén y se caracterizan por: a) reivindicar siempre “los intereses comunes del proletariado, independientes de su nacionalidad”; y b) defender en cada etapa “el interés del movimiento, enfocado en su conjunto”

Los comunistas han de ser los más decididos y los más conscientes en la tarea de “erigir al proletariado en clase, derrocar la dominación burguesa y llevar al proletariado a la conquista del poder político”. El objetivo comunista, común con el interés proletario, es la abolición de la propiedad privada burguesa, como la burguesía abolió la propiedad privada feudal. Lo que ocurre es que la propiedad burguesa es la “expresión última y la más acabada de se régimen de producción y apropiación de lo producido que reposa sobre el antagonismo de clase, sobre la explotación de unos hombres sobre otros”; por tanto, abolir la propiedad burguesa es abolir la propiedad en general.

Legitimidad de esa abolición: es plusvalía resultado de la explotación, conforme a la teoría del valor-trabajo. Es trabajo acumulado. Su abolición es su restitución a sus verdaderos productores. El capital es un producto colectivo, social: “al convertir el capital en propiedad colectiva, común a todos los miembros de la sociedad, no convertimos en social la propiedad personal. Lo que hacemos es transformar el carácter de la propiedad. Ésta pierde su carácter de clase”. Abolir la propiedad de los burgueses; y su cultura, sus conceptos con los que la defienden; y su derecho, que es la voluntad convertida en ley; y la familia burguesa; y la patria.

3.3. Y así pasa a a contrastación entre socialistas utópicos y científicos. Con la mencionada definición de “socialismo científico”, en posesión de su concepto, puede comprenderse mejor la crítica marxista al “socialismo utópico”, que apunta tanto a su anacronismo como a su idealismo, es decir, a sus carencias en cuanto a la perspectiva de la lucha de clase (tanto en la valoración de la burguesía como en la del proletariado). Como Marx distingue

entre distintos tipos de socialismo, y no trata a todos por igual, haremos un rápido recorrido por ellos.

a) El “socialismo feudal” es una reacción antiburguesa de quienes buscan las simpatías aristocráticas: “una mezcla de lamento, pasquín, eco del pasado y rumor sordo del porvenir; un socialismo que de vez en cuando asestaba a la burguesía un golpe en medio del corazón con sus juicios sardónicos y acerados, pero que casi siempre movía a risa por su *completa incapacidad para comprender la marcha de la historia moderna*” (Ej. “Joven Inglaterra”, como Disraeli y Carlyle). Marx apunta fino: “Lo que más reprochan a la burguesía no es el engendrar un proletariado, sino el engendrar un proletariado revolucionario”.

b) De la mano del socialismo feudalista está el “socialismo clerical”. Es fácil revestir el ascetismo cristiano con barniz socialista: “El socialismo cristiano es el hisopazo con que el clérigo bendice el despecho del aristócrata”.

c) El “socialismo pequeño burgués” de un Sismondi analiza bien las contradicciones y carencias del capitalismo. Pero en su alternativa es conservador: restauración de la propiedad y relaciones tradicionales sin darse cuenta de que saltaron necesariamente. “En uno y otro caso peca, a la par, de reaccionario y de utópico”, al no comprender que la alternativa que propone es anacrónica.

d) El “socialismo verdadero” adolece del anacronismo. Se entregan a la literatura francesa: “Los filósofos, semifilósofos e ingeniosos de Alemania se lanzaron ávidamente sobre esta literatura, pero olvidando que con las doctrinas no habían pasado la frontera también las condiciones sociales a que correspondían”. Traducen la literatura política a filosófica: de la crítica al dinero se pasa a la “enajenación del ser humano”; de la crítica al Estado burgués se pasa a la “abolición del imperio de lo general abstracto”. Usaban contra el semifeudalismo alemán la misma crítica que el socialismo francés contra la burguesía capitalista. “El ropaje ampuloso en que los socialistas alemanes envolvían el puñado de huesos de sus “verdades eternas”, un ropaje tejido con hebras especulativas, bordado con las flores retóricas de su ingenio y empapado de nieblas melancólicas y románticas, hacía todavía más gustosa la mercancía, para ese público”.

e) El “socialismo conservador o burgués” tiene dos variantes. Una, el “socialismo benefactor”, de filántropos y humanitarios que “aspiran a mejorar la situación de la clase trabajadora”, que organizan actos benefactores, que promueven campañas contra el alcoholismo, que predicán reformas sociales por todos lados (Ej. La *Filosofía de la miseria*, de Proudhon). Los socialistas burguesas “quieren las condiciones de vida de la sociedad moderna, *pero sin las luchas y los peligros que invariablemente encierran*” . O sea, “quieren la burguesía, pero sin el proletariado”. Otra, el “socialismo economicista”, que ofrece al obrero todo a cambio de que olvide la política. Promesas largas de bienestar material, aunque no incluyen la abolición de las causas del malestar: la producción capitalista. Dejan intacto el orden capitalista y prometen bienestar en su seno a cambio de evitar los conflictos. Son también utópicos y reaccionarios. Dicen pedir en interés de la clase obrera el libre comercio, el sistema penitenciario, etc. “Todo el socialismo burgués se reduce, en efecto, a la tesis de que los burgueses son burgueses... en interés de la clase obrera”.

f) El “socialismo crítico-utópico”. Brotan en la fase embrionaria de la lucha de clases, con proletariado débil, sin condiciones de emancipación. A diferencia de los anteriores, comprenden la lucha de clases, pero no ven en el proletariado una acción independiente, una clase con pretensiones y posibilidades hegemónicas. Al ponerse de parte del proletariado, y al no ver la función objetiva de éste, acaban proponiendo alternativas paternalistas para ayudarlos en su emancipación.. Unas veces a base de leyes que plasman reformas sociales; otras con alternativas locales ejemplares. “Estos autores pretenden suplantar la acción social por su acción personal especulativa, las condiciones históricas de la emancipación por condiciones quiméricas, la gradual organización del proletariado por una organización de la sociedad inventada a su antojo. Para ellos el curso universal de la historia que ha de advenir se cifra en la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales”. Defiende, sí, la clase obrera, pero por razones moralistas: como “clase más sufrida”.

En el fondo se sitúan por encima de las clases, tanto en su reflexión como en su proyecto: emancipación del hombre. “Por eso rechazan todo lo que sea acción política, y muy principalmente la acción revolucionaria; quieren realizar sus aspiraciones por la vía pacífica, e intentan abrir paso al nuevo evangelio social predicando con el ejemplo, por medio de pequeños experimentos que,

naturalmente, les fallan siempre”. La causa de estas descripciones fantásticas es “*que surgen en una época en la que el proletariado no ha alcanzado aún su madurez*”, por lo que se forjan ideas quiméricas de su destino y posición.

Es cierto que en estas obras hay ya un principio de crítica, pues atacan las bases de la sociedad y sirven para ilustrar la conciencia. Pero todas sus esperanzas emancipadoras e igualitarias tienen el mismo origen: el supuesto de eliminar los antagonismos de clase, “un antagonismo de clase que empieza a dibujarse y que ellos apenas si conocen en su primera e informe vaguedad. *Por eso todas sus tesis tienen un carácter puramente utópico*”.

Ahí reside su dimensión utópica: en su anacronismo. Y Marx añade: “La importancia de este socialismo y comunismo crítico-utópico está en razón inversa al desarrollo histórico de la sociedad. Al paso que la lucha de clases se define y acentúa, va perdiendo importancia práctica y sentido teórico esa fantástica posición de superioridad respecto a ella, esa fantástica negación de ella. Por eso, aunque algunos de los autores de estos sistemas socialistas fueran en muchos aspectos revolucionarios, sus discípulos tienden cada vez más a formar sectas reaccionarias y tremolan y mantienen impertérritas las viejas ideas de sus maestros frente a los nuevos derroteros históricos del proletariado. Son, pues, consecuentes cuando pugnan por mitigar la lucha de clases y por conciliar los antagonismos...”. Siguen soñando con la “nueva Jerusalén”. Y apelan en su sueño a los corazones y bolsillos burgueses. Crecen en anacronismo, en reaccionarismo y en fanatismo y sectarismo. Y acaban viendo el enemigo en la lucha política.

Frente a ellos, los comunistas, el “socialismo científico”, apoya siempre los movimientos revolucionarios y su lucha contra el régimen social y político imperante. En ese apoyo ponen el acento en la crítica a la propiedad, sea cual sea su forma. Y siempre aspiran a la “unión e inteligencia de todos los partidos democráticos de todos los países”. Además declaran “que sus objetivos sólo se pueden alcanzar derrocando por la violencia todo el orden social existente”. Otros son quienes tienen que temblar, pues ““los proletarios nada tienen que perder, como no sean sus cadenas. Tienen en cambio un mundo entero por ganar. *¡Proletarios de todos los países, uníos!*”

4. *El problema hermenéutico.*

Acabamos de ver, de forma emblemática, los dos pilares de la cientificidad del socialismo marxista: *una concepción de la historia, el materialismo histórico, y una teoría de la explotación*. La propuesta nos parece, a nivel de contenido, más “utópica” y seductora que la de los socialistas: sociedad sin clases, sin estado, transparente, autoconsciente, emancipación de la humanidad, donde rige el “a cada uno según sus necesidades”; pero está apoyada presuntamente en una ciencia.

Una *open question* es la decidir si tal teoría es una ciencia en sentido convencional, es decir, resultado de una deducción a partir de datos empíricos, o de proceso inferencial hipotético-verificacionista controlado por dichos datos, o de una construcción o proceso falsacionista, conjetura-refutación (modelo popperiano), etc.; o si, por el contrario, dicha teoría es la descripción de una toma de posición hermenéutica, de una perspectiva o enfoque interpretativo.

Ambas teorías científicas, el materialismo histórico y la teoría de la plusvalía, sirven a Marx para apoyar su idea de la lucha de clases. Pero, como decimos, se trata de decidir si la misma es una *teoría* en sentido fuerte, una descripción o representación de la realidad extraída por deducción del análisis de los hechos empíricos, o si se trata de una *metodología* hermenéutica, de una forma de pensar los hechos sociales para que tengan sentido (o *un* sentido). O sea, hay que decidir entre una doble interpretación:

a) la lucha de clase motor de la historia como principio ontológico que *explica* el desarrollo de las sociedades (interpretación realista).

b) la lucha de clases como categoría o idea clave que hace inteligible el pasado y el presente (interpretación hermenéutica).

La dificultad del problema, de una decisión razonable ante el mismo, nace del hecho de que ambas interpretaciones de la teoría marxista parecen plausibles y encuentran apoyos en los propios textos marxistas. La interpretación realista toma sus mejores apoyos en *La ideología alemana* y el *Manifiesto del partido de los comunistas*. También aparece con fuerza en la perspectiva que desarrolla Marx en su “Prólogo” de 1859 a la *Crítica de la economía Política* (1859), y que Engels no descansa en divulgar (*Anti-Dühring*). Es el materialismo histórico, según el cual en cada época *un* modo de

producción dominante, sobre el que se erige una sobreestructura político-jurídica y al que corresponden unas determinadas formas de la conciencia social.

Esta interpretación realista del marxismo es especialmente fuerte en algunos textos (*Citas de la IA). El mismo *Manifiesto* aparece como la aplicación técnica o estratégica de una teoría de la historia, según la cual hay *un* desarrollo de la humanidad *única*, que pasa por etapas; posee *un* sentido; cada etapa es *un* momento de *un* proceso que tiende a *un* fin; cada momento está marcado por *una* clase protagonista, en ese momento progresista o revolucionaria, que es en ese momento sujeto de la historia.

El modo de producción domina, en última instancia, el desarrollo de la vida social, política e intelectual: “No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino al contrario, es la existencia social la que determina su conciencia”.

Así la historia aparece sometida a leyes naturales. Los conflictos y situaciones revolucionarias surgen entre las fuerzas productiva (desarrollo creciente) y las relaciones de producción (tienden a fijarse). La conciencia se define en los límites de ese proceso: “¡Los hombres toman consciencia del conflicto (entre fuerzas productivas y relaciones de producción) y lo llevan hasta el final”.

La transformación revolucionaria no tiene lugar hasta que “las relaciones de producción superiores se hayan establecido, ni antes que las condiciones materiales de su existencia hayan aparecido en el seno de la antigua sociedad. *Por eso es por lo que la humanidad nunca se propone tareas que no pueda cumplir*”.

En el citado “Prólogo” se encuentra tal vez el mejor resumen de la teoría marxista hecho por el propio Marx, que lo presenta en medio de un breve relato biográfico-intelectual como “resultado general” de sus estudios juveniles y que le “servirían de guía” para sus ulteriores estudios. De todas formas, también la interpretación hermenéutica encuentra apoyos en sus textos, a veces en los mismos que acabamos de citar. Un lugar especial en este respecto es su *Introducción general a la Crítica de la Economía Política* de 1857, uno de los textos más lúcidos de Marx, y donde éste parece optar por la interpretación hermenéutica, por la segunda hipótesis de lectura. En este texto

domina la insistencia en partir de lo concreto real, del conjunto de hechos; pero en el mismo no se espera del investigador una deducción de lo general a partir de lo concreto-empírico, no se espera deducir una representación o idea general y abstracta, una verdad; del investigador se espera que aporte los conceptos para hacer pensable ese amasijo de acontecimientos. Se trata del materialismo histórico como enfoque hermenéutico, en el que sus conceptos y categorías no tienen pretensión de verdad sino de instrumentalidad representacional.

Aquí, como en otros textos célebres⁷, el presupuesto ontológico son los individuos que caóticamente buscan la satisfacción de sus necesidades y sus instintos; la teoría se autopresenta no como re-presentación o imagen del mundo (escatología revolucionaria) sino como interpretación (para la intervención) del mismo.

¿Por qué es importante esta cuestión Yo creo que, aunque Marx era espontáneamente realista. Tuvo la lucidez de advertir esa concepción no-representacionista de la teoría que hoy, al final del siglo, parece inevitable admitir. Hay una toma de posición filosófica (política, tal vez de clase) previa a la reflexión teórica, y que afectará a ésta. Lenin no tuvo problemas en argumentar y defender esa toma de posición ideológica, denunciando la neutralidad como una enmascarada toma de posición⁸.

Creo que hoy hay que asumir con consciencia esta inevitable toma de posición; hay que asumir que en el marxismo hay una toma de posición previa y que afecta a su ciencia; en palabras más concretas, que la perspectiva de la lucha de clases no es una deducción desde una pretendida ciencia empírica y axiológicamente neutral, sino una posición que determina sus reflexiones científicas. Por tanto, primera consecuencia, esta posición no es objeto de verdad o falsedad, no puede ser “falsada”; su no verdad deja de ser una carencia; su valoración no puede hacerse en términos de verdad-falsedad, sino por sus resultados prácticos (estamos proponiendo una concepción pragmática de las teorías, como hace hoy la filosofía en general, y especialmente la no marxista).

⁷ Cf. *El Capital*, I, Secc. 7ª.

⁸ Cf. Dominique Lecourt, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. Madrid, Alianza Universidad, 1978; ver también los textos de Althusser, el *Lenin y la filosofía* (México, Era, 1970), y *La filosofía espontánea de los científicos* (Barcelona, Laia, 1975).

Esos efectos prácticos, segunda consecuencia, son tanto teóricos como políticos. Es decir, la perspectiva adoptada ha de mostrar su potencia para interpretar y dar sentido a los hechos, que se dejan manejar pero no sustituir. Estos efectos teóricos del marxismo son poderosos; no creo que merezca la pena su discusión. En rigor sólo el freudismo (y a mucha distancia el funcionalismo, y mucho más lejos la teoría de sistemas) en su campo puede disputarle la primacía en poder de comprensión y sentido. En cuanto a los efectos políticos, no quiero entrar; son tan evidentes que la historia de las ideas del último siglo y medio se presenta como una historia de la lucha contra el marxismo.

5. El "socialismo científico" hoy.

No encuentro ningún argumento para decir que lo racional o lo moral hoy es ser socialista. Muchos tienen muchas razones para no serlo. La opción socialista hoy no puede presentarse como una opción de verdad, como una opción "científica". No obstante, sigue siendo una opción tentadora; para muchos, una opción casi inevitable.

De lo que acabo de decir puede extraerse una consecuencia: hemos de acostumbrarnos a invertir el orden de las razones, a abandonar la vía del fundamento (que en el límite es la del fundamentalismo), que va de la verdad al deber, de la filosofía a la política, y adoptar la vía pragmática (en el límite, es bien cierto, la amenaza el oportunismo cínico), que va de la posición política a la argumentación filosófica. Alguien, afectado de la inercia tradicional, puede pensar que de este modo todo se puede argumentar; tal vez no todo. En todo caso, la coherencia y la amplitud de la experiencia histórica es un obstáculo para los posicionamientos frívolos y particularistas. Riesgo hay en todas las opciones.

En todo caso, lo importante es que ya no nos podemos engañar. Podemos optar por el liberalismo o por cualquier modalidad de socialismo utópico, pero ya no podemos ignorar su mecanismo y su dueño. Hemos perdido la inocencia. Al menos me gustaría que la hayamos perdido.

Si uno opta hoy por el marxismo, por el socialismo científico, puede hacerme la pregunta: ¿qué quiere decir socialismo científico hoy ¿Quiere decir repetir a Marx? No, quiere decir al menos lo siguiente:

1º. No hay que repetir a Marx, sino hacer lo que Marx hizo: adoptar una inequívoca posición de clase y buscar la construcción teórica que permita pensar el mundo, nuestro mundo, desde esa posición. O sea, adoptar una posición política y buscar la argumentación filosófica y científica que la apoyen, con el firme convencimiento, si se parte de un talante crítico y filosófico que no permita el autoengaño, de que en el proceso de argumentación de la posición habremos de modificar ésta, en una especie de juego como el del *equilibrio reflexivo* de J. Rawls.

2º. En esa tarea de reconstrucción y reformulación científica de la posición política, Marx no dudó en partir de las ciencias de su tiempo, especialmente las ciencias sociales y económicas. No podía ser de otro modo: no se trataba de inventarse una “fábula”, como explícitamente hace Platón con su mito de las almas de metal, propuesto para que se acepte la desigualdad; se trata de argumentar una posición política con pretensiones de consistencia, viabilidad, racionalidad y empiricidad. Esa posición ha de ser defendida y reformulada en diálogo crítico con las ciencias del momento (*equilibrio dialéctico reflexivo*). En ese sentido, las obras de Marx son un referente importante, a condición de tener la misma valentía que Marx mostró ante el “socialismo utópico”. Porque, en el sentido preciso que Marx daba al término “utópico”, identificándolo a *anacrónico*, también el marxismo de los marxistas de hoy resulta en muchos aspectos un tanto utópico, un tanto fuera de su tiempo.

3º. En particular, hay que revisar la teoría de la plusvalía. No en su formación, que sigue siendo válida: se genera y extrae en la producción. Pero sí en su redistribución, cuya forma afecta a las clases, tanto en su determinación objetiva (explotación) como subjetiva (conciencia). Hoy día el capitalista no es tanto el explotador como un agente en el mecanismo complejo de producción-redistribución de la plusvalía.

4º. Y hay que revisar aspectos importantes del materialismo histórico: la pérdida de hegemonía de la producción en la determinación de la plusvalía, que acabamos de ver, no es sino un rostro de la pérdida de hegemonía en el proceso de producción. En especial hay que reformular el papel relativo del

consumo. Por supuesto, en la línea que ya señalara Marx, determinando su función actual; pero también en algo que Marx no imaginó: la forma social del consumo, su determinación en los modos de vida y de conciencia. En especial, el consumo de una sociedad del espectáculo: donde se pierde toda huella de las necesidades, donde se cosifica y adquiere un papel determinante en la producción. (No tenemos tiempos para desarrollar este tema; pero debemos tenerlo en cuenta. Hay que releer el texto de Marx).

5º. Una revisión del marxismo en estos puntos, y otros, puede llevarnos lejos. No se adonde. Pero es, en todo caso, una propuesta para quien, teniendo una posición socialista, no quiere situarse en posiciones utópicas (anacrónicas), ni burguesas, ni nihilistas, ni “despistadas”, sino científicas.