

¿EXISTE UN MARXISMO HUMANISTA?

por MANFRED SPIEKER*

¿Ha cambiado el marxismo-leninismo desde la vigésima Asamblea del Partido en 1956? El discurso secreto de Kruschev en aquella asamblea, en la cual se desenmascaró el terror estaliniano, ¿logró acaso que la ideología marxista-leninista se volviera más moderada y más humana?

Hay una serie de argumentos que avalarían la respuesta afirmativa a la primera pregunta. Los filósofos marxistas de Francia, Italia, Austria y Yugoslavia como también los de países del bloque oriental como Polonia y Checoslovaquia, han publicado desde 1956 una serie de obras que han suscitado la atención del público, en las cuales se exponen en forma crítica y argumentada no sólo el socialismo de la Unión Soviética y sus satélites, sino que también las enseñanzas de Marx, Engels y Lenin. A estas tendencias teóricas corresponde un hecho palpable; los partidos comunistas más poderosos de Occidente se presentan desde hace algunos años como si fuesen democráticos y, hasta podría decirse, parlamentarios: ni el Partido Comunista italiano ni el francés propagan ya la dictadura del proletariado. Ambos dirigen sus esfuerzos hacia una toma democrática del poder y aseveran desear administrarlo también en forma democrática, después de conseguirlo: se alegran del apoyo socialista en Francia y en algunas regiones italianas, incluso lo obtienen de algunos demócratacristianos, de esos que parecen ovejas sin pastor. Ahora que afirmar que tales cambios en el marxismo-leninismo justifiquen hablar de un marxismo humanista, es cuestión del todo diferente, cuya respuesta deberá darse tras un acucioso examen de tales transformaciones.

EL ENFASIS QUE EL NEOMARXISMO PONE EN EL INDIVIDUO IMPLICA UNA REVISIÓN DE LA IMAGEN DEL HOMBRE QUE PRESENTA MARX

La vigésima Asamblea General del Partido Comunista de la Unión Soviética tuvo un efecto que fue más allá del desenmascaramiento y condena del terror estaliniano. Por cierto que el promover dudas acerca de algunos postulados fundamentales de la ideología marxista no formaba parte de las intenciones de Kruschev y el PC de la Unión Soviética. El punto central de estas dudas lo constituía la antropología marxista, en especial su doctrina de la alienación. La alienación del ser humano, el hecho de sentirse infeliz, al comprobar que sus deseos y sus actos no coinciden, era para Marx una consecuencia de las condiciones de producción, más precisamente, el corolario obligado de la propiedad privada. De este modo, para él era

* MANFRED SPIEKER: Catedrático de la Universidad de Osnabrück, Alemania Federal.

consecuente creer que la eliminación de la propiedad privada acarrearía “la eliminación positiva de toda alienación” (1).

Sin embargo, según sostienen muchos filósofos marxistas después de 1956, los ciudadanos de los Estados socialistas no sólo no se habrían visto liberados de su alienación al implantarse la dictadura del proletariado, sino que ésta se acrecentó bajo el terror estaliniano; es más: Toda la era de Stalin se convirtió en sinónimo de alienación. Y, sin embargo, la supuesta fuente de toda alienación, la propiedad privada, había sido suprimida desde 1918.

Comienza, entonces, la búsqueda de nuevas causas para la alienación, donde naturalmente no todos los filósofos marxistas llegan a la misma conclusión. *Grosso modo*, pueden distinguirse dos grupos: uno que apenas si se aleja del contenido de la doctrina clásica y otro que la objeta en sus mismos fundamentos. El primero pone por causa de la alienación, en lugar de la propiedad privada, a fenómenos como el no haber superado aún la etapa del Estado socialista y su burocracia o bien el partido y su aparato o aún factores económicos como el dinero y el comercio de divisas. A través de todas estas variantes, la causa de la alienación aparece ligada a estructuras sociales, de las cuales se espera liberarse algún día, a más tardar al terminar la transición del socialismo al comunismo; con la eliminación de la alienación se obtendría la liberación del ser humano.

El segundo grupo da un paso adelante, pero un paso fundamental. Ya no ve la causa de aquella alienación en las estructuras políticas o sociales, sino que en el propio ser humano que estas estructuras generan. De este modo, para el checo Milan Prucha, la alienación es “un fenómeno que jamás podrá suprimirse del todo, que surge una y otra vez doquiera que haya existencia o actividad humana” (2). Según Svetozar Stojanović, “no sólo la creatividad abarca la esencia del ser humano como le pareció a Marx, sino también la destructividad” (3). Para Milan Machovec, la alienación sólo podrá desaparecer “con el ocaso de la civilización humana” y el yugoslavo Danko Grlić menciona finalmente la fe en una vida libre de alienación como “una cierta alienación de tipo mitológico” (4). Este grupo, entre cuyas figuras más representativas se cuentan el polaco Adam Schaff y el francés Roger Garaudy, está firmemente convencido de que el comunismo tampoco puede traer la liberación de toda alienación. El mérito de haber apartado al marxismo de esta ilusión se lo adjudican al existencialismo y al cristianismo, con quienes han entrado en un largo e intensivo diálogo desde 1956, y sobre todo en los años 60.

- (1) K. Marx. *Manuscritos filosófico-económicos de 1844* (Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844), en: Marx/Engels, Trabajos (MEW), Suplemento Primera Parte, Berlín-Este 1973, pág. 537.
- (2) Milan Prucha. *El marxismo como filosofía de la existencia humana* (Marxismus als Philosophie menschlicher Existenz), en: Documentos de la Paulus Gesellschaft, Tomo XIX, München (1968), pág. 44.
- (3) Svetozar Stojanovic. *Crítica y futuro del socialismo* (Kritik and Zukunft des Sozialismus), München 1970, pág. 27.
- (4) Danko Grlic. *Praxis y Dogma* (Praxis und Dogma), en: G. Petrović, “Hrsg”. *Práctica Revolucionaria, Marxismo Yugoslavo del Presente* (Revolutionäre Praxis, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart), Freiburg 1969, pág. 113. Con relación a otros autores marxistas y su revisión de la enseñanza ortodoxa, revisar también las investigaciones detalladas del autor, Neomarxismo y Cristianismo, la Problemática del Diálogo, Paderborn 1974.

Esta conexión de la alineación con la existencia humana no sólo impugna la doctrina marxista de la alienación; también su visión del ser humano se está revisando en un punto decisivo. Ya no puede definirse al ser humano, en su calidad de portador en sí mismo de la fuente de toda alienación, como sólo “un conjunto de relaciones sociales”. Si se alega a continuación mayoritariamente la deformación de la imagen del ser humano en Marx a través de la praxis de los estados socialistas; ya con el fin de desarrollar una antropología marxista se argumenta además la conveniencia de retornar al joven Marx, la consecuencia ineludible de invocar a Marx es que muy pronto se le critica. Por sobre todos, es Schaff quien le reprocha a Marx el no haber desarrollado una teoría de la personalidad; es más, se le enrostra el haber “pasado totalmente por alto” la base humana del comunismo (5). El mismo habla de una “individualidad” del ser humano “en el sentido de su ser único” y de la “irrepetibilidad” de su incomparable totalidad estructural, de la persona como un “microcosmo autónomo”, de un “valor único en la vida” y de un “summum bonum”. Junto al italiano Luporini, al alemán oriental Havemann, a Garaudy y a muchos otros, establece que el ser humano no es sólo la obra de la sociedad, sino que también el creador de ésta y su sujeto.

Por cierto que es necesario destacar que, junto a estas afirmaciones, sorprendentes en un marxista, van aparejadas a menudo ratificaciones de fórmulas marxistas clásicas, incluso reafirmaciones de aquella sexta tesis de Feuerbach, en la que Marx define al ser humano como producto de la sociedad. La obra de Schaff, como también la de Garaudy, están plagadas de contradicciones de esa índole. Pero sería insuficiente basarse en la comprobación de las contradicciones para juzgar estos nuevos puntos de vista marxistas. Hay que fijar la atención en el énfasis que se pone en los asertos contradictorios y que señala las nuevas tendencias. Para Schaff, Garaudy y los así llamados filósofos marxistas, se establece luego de someter a prueba todas las contradicciones y los énfasis: ellos descubren al individuo y este descubrimiento tiene consecuencias que gravitan fuertemente en toda la ideología ortodoxa. La teoría materialista del conocimiento, la filosofía de la historia, la ética, la crítica religiosa se ven tan sometidas a revisión como la teoría política.

Sin embargo, el neomarxismo se aferra al rasgo fundamental prometeico de la visión marxista del hombre.

La imagen marxista del ser humano no consiste sólo en la sexta tesis de Feuerbach. El postulado colectivista, criticado y revisado por los neomarxistas, se conecta con un rasgo prometeico, de acuerdo al cual el ser humano en protesta consciente contra toda sujeción a Dios y aún contra todo ser creado, es “la entidad más alta para los seres humanos” (6). Marx consideró a Prometeo como el santo principal de su calendario: aquella figura de los mitos divinos griegos, que representa al prototipo del rebelde, del que proclama orgulloso su absoluta autonomía y que prefiere morir entre

(5) Adam Schaff. *Marxismo y el Individuo Humano* (Marxismus und das menschliche Individuum), Viena 1965, pág. 252 y 129.

(6) Karl Marx. *Crítica sobre la Filosofía de Derecho de Hegel, Introducción* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung), en: MEW, Tomo I, página 385.

tormentos antes de servir a los dioses. La profesión de fe de Prometeo, que consiste en odiar a todo dios, sería el credo de la filosofía. La alternativa que propone Marx a los seres humanos es radical: “¿Es Dios el soberano o es el ser humano el soberano? Una de las dos afirmaciones es una falsedad, por más que sea una falsedad existente” (7). Razón por la cual el Estado, para él, “debe seguir adelante, ‘en épocas... donde la autoliberación humana... tiende a realizarse... hasta la aniquilación de la religión’ ” (8).

Este rasgo fundamental de tipo prometeico no ha sido sometido a revisión por los neomarxistas. Para ellos también (exceptuando a algunos autores yugoslavos), considerando el aprecio realista que hacen de la ambivalencia de la naturaleza humana, el ser humano tiene un “poder ilimitado” y “posibilidades ilimitadas”. Frente a su voluntad y a su inteligencia, no habría límites infranqueables. El progreso científico, susceptible ante todo de palpase en el alunizaje de los estadounidenses, sería el fundamento del poder sin fronteras del ser humano y abriría “la perspectiva de migraciones cósmicas”; hasta permitiría, incluso, soñar con la inmortalidad, si no al individuo, sí a la especie humana (9).

Si bien es cierto que ningún otro de los neomarxistas llega tan lejos como Garaudy en sus esperanzas que desafían todo razonamiento, todos concuerdan sin embargo en el antropocentrismo prometeico. Y también están acordes en el énfasis dado, no sólo a la antropología, sino que también a la teoría del conocimiento y a la ontología del constante devenir. El ser humano es entendido, en cuanto concepto, como el sujeto de la permanente autocreación. No sería creatura, sino acción. Al principio del mundo no estaría la Palabra, sino que la Acción, opina Garaudy junto con Goethe, parafraseando el capítulo primero del Evangelio de San Juan. No sólo el ser humano, sin embargo, sino que también la naturaleza, en verdad todo lo que “es” sería devenir. Es lógico concluir que la meta de la filosofía marxista estaría en “la ilimitada transformación de la Naturaleza y de los seres humanos”.

Ningún otro ámbito de su filosofía relaciona tanto a los neomarxistas con Marx, Engels y Lenin, como este rasgo prometeico fundamental de su antropología. De este modo queda diseñada la respuesta a la pregunta de si la ideología marxista-leninista se ha vuelto más discreta y humana a través del revisionismo de los neomarxistas. Se ha vuelto más humana sólo en aquellos pocos autores que junto a la crítica de la antropología de Marx asumen una estimación más realista de la ambivalencia de la naturaleza humana, de su capacidad tanto para el bien como para la destrucción y que ven el sentido del progreso no en la “creación de una nueva naturaleza”, sino en el “dominio de la naturaleza” (la que se nos ha dado) (10). Si por el contrario

(7) Karl Marx. *Crítica sobre el Derecho Público según Hegel* (Kritik des Hegelschen Staatsrechts), en: MEW, Tomo I, pág. 230.

(8) Karl Marx. *La Pregunta Judía* (Zur Judenfrage), en: MEW, Tomo I, pág. 357.

(9) Roger Garaudy. *Marxismo en el Siglo XX* (Marxismus im 20. Jahrhundert), Reinbek 1969, pág. 20.

(10) Del yugoslavo Mihailo Duric. *Formas de la Conciencia Histórica* (Formen des historischen Bewusstseins), en: Petrović, *Práctica Revolucionaria* “a.a.O”, página 72. Una posición realista similar toman Stojanovic, Kangrga y Zagorka Pesić-Golubović.

permanece como meta la “transformación ilimitada de la naturaleza y el ser humano”, esto significa que el hombre actual aún no ha alcanzado el estado de humanidad, más bien sería preciso promoverlo a ello mediante la mutabilidad ilimitada. De este modo, el neomarxismo se orienta también hacia una política que se servirá de la violencia y del terror si esto lo considera necesario con el pretexto de que para salvaguardar los intereses de la humanidad del mañana, no importa despreciar los del hombre de hoy.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA “SUBJETIVIDAD” DEL SER HUMANO OCASIONA EL ABANDONO DE LA TEORÍA MARXISTA DEL CONOCIMIENTO

Al considerarse al ser humano como individuo, como creador y sujeto de la sociedad, entonces, junto con su individualidad, se visualiza también su libertad. La libertad, pese al fundamento prometeico, no tiene cabida en la doctrina marxista clásica, que define al ser humano como producto de la sociedad y de la historia. Y unido al alegato en pro de la libertad aparece el énfasis de la subjetividad. En la teoría del conocimiento surge ante todo el conflicto con la doctrina tradicional, en que se niega la realidad propia del espíritu y se define la conciencia humana como “parte”, “producto” o “función” de la materia y como reflejo del ser. Los factores subjetivos en el fenómeno cognoscitivo experimentan, en consecuencia, una revalorización masiva y, en ocasiones, incluso —como sucede con Garaudy—, una sobrevaloración rayana en idealismo. La teoría del reflejo se completa a continuación, luego se la reemplaza a menudo por una teoría de la proyección, según la cual el fenómeno cognoscitivo es una proyección siempre nueva y nunca aislada de modelos. Los conceptos “proyectar”, “esbozar”, “trascender” y “construir” están en el centro de los nuevos postulados teóricos del conocimiento.

Mientras en la doctrina tradicional del materialismo dialéctico e histórico, trabajo y producción son los factores que constituyen la conciencia, ahora se pone, sin embargo, el énfasis en que la conciencia es previa al trabajo y a la producción, que es ella la que les fija sus metas y la que otorga, primordialmente, un sentido a la actividad humana. Al desplegarse la capacidad creadora del ser humano se convierte en la “condición previa del desarrollo económico y técnico” y Garaudy se refiere al progreso científico diciendo que “más allá de un umbral determinado... pasa a ser una fuerza que impulsa el desarrollo de la producción” y que la precede “en vez de ser posterior a ella” (11). La relación tradicional entre la base y lo que ésta sustenta se invierte, en consecuencia. Las directivas ortodoxas del partido reaccionaron en forma alérgica también. El PC francés trató, como también el SED, de desterrar el concepto de “modelo” de su léxico, por “contener el grave peligro de posibilitar una eliminación del concepto de ley” (12).

(11) Roger Garaudy. *El Gran Vuelco del Socialismo* (Die grosse Wende des Sozialismus), Viena 1970, pág. 26 y 42.

(12) De J. Kanapa von der KPF. *Comparación de detalles del Neomarxismo y Cristianismo*, “a.a.O”, página 126.

EL NEOMARXISMO SE IMPONE FRONTERAS TEORICAS Y POLITICAS EN LA TESIS DE LA "NECESIDAD MORAL" DEL SOCIALISMO

La compleción o sustitución de la teoría del reflejo por una teoría de la proyección significa no sólo una inversión de la doctrina tradicional de la base y el objeto que ésta sostiene, sino que simultáneamente significa un alegato en pro de un revisionismo permanente. El concepto del "modelo" debe expresar también su carácter transitorio junto con la subjetividad del conocimiento. Debe aclarar el carácter provisorio e hipotético de conceptos, proposiciones y juicios y aún del propio conocimiento y, de este modo, poner en evidencia la necesidad de una permanente revisión "sobre la base de verificaciones prácticas y de método experimental" (13). De este modo se renuncia cada vez más a la dialéctica de la naturaleza; en Garaudy llega a parecer que la dialéctica fuera sustituida por la cibernética. De este modo se le objeta al marxismo su carácter de filosofía o visión global del mundo (Weltanschauung). Queda reducido a un mero método, lo cual es casi un sacrilegio a los ojos de los partidos —como lo señala el hecho de la exclusión de Garaudy del PC francés en 1970 y su condena por parte del SED y del PC de la URSS.

El marxismo reducido en esta forma se describe, por supuesto, como "metodología de la iniciativa histórica". Esto conduce a una pregunta obligada: ¿No se desliza nuevamente la visión global del mundo a través de la determinación de las iniciativas históricas? ¿Qué es una iniciativa histórica y qué no lo es? Para responder a esta pregunta no bastan los criterios metodológicos. La respuesta de los neomarxistas es unánimemente coincidente: Toda iniciativa que sirve al desarrollo del socialismo es histórica. Iniciativas referentes a desarrollos venideros, que no sirven al socialismo, no se consideran en este contexto como históricas y, en consecuencia, tampoco son humanistas; esto contradiría la afirmación de ser humanista un marxismo reducido a una metodología de iniciativas históricas. De este modo, el pluralismo que propician los neomarxistas tanto en el ámbito de la teoría como en el de la política y que surge de la sustitución de la teoría del reflejo, se convierte en "un enriquecimiento de la idea propia del socialismo". Esto quiere decir que el socialismo no es válido sólo en su calidad de posibilidad histórica dentro de una gama de posibilidades, sino que también como una necesidad moral que señala los límites del pluralismo.

Por lo demás, los argumentos en favor de la transitoriedad del conocimiento humano no provienen todos de una moderación de tipo realista. Hay dos motivos de muy diversa índole al respecto: Uno, el menos común, es la tendencia a una posición agnóstica, que niega en absoluto la posibilidad de reconocer la verdad y, el otro, es la tendencia a aquel sueño prometeico de lo nuevo en su totalidad y de la completa mutabilidad del ser humano y de la naturaleza; aquel sueño que cambia al ser en un constante devenir y que —una vez que se apodera de la política— se ve muy pronto presionado a sacrificar al hombre actual en beneficio del hombre del futuro.

(13) Roger Garaudy. *Del Anatema al Diálogo* (Vom Bannfluch zum Dialog), en: "Ders/Metz/Rahner, Der Dialog", Reinbeck 1966, página 75.

EL NEOMARXISMO PROCURA DAR UNA VALORACION NUEVA A LA HISTORIA Y A LA ETICA

Para los neomarxistas es, asimismo, inevitable el conflicto con el materialismo histórico, la filosofía marxista clásica de la historia. Sin embargo, Marx, Engels y Lenin consideraron la historia como un proceso necesario, que se mueve hacia la sociedad sin clases regido por leyes independientes del ser humano. En este contexto, el hombre no tiene posibilidad alguna de estructurar en forma decisiva el curso de la historia; sólo puede frenar o acelerar el avance hacia el socialismo; esto último, cuando se une a los comunistas, vale decir, a su partido, que según Marx y Engels tiene el privilegio, frente al resto de la humanidad, de poseer “la comprensión de las condiciones, la marcha y los resultados generales del movimiento proletario” (14). Para los neomarxistas es un hecho comprobado que “luego de todo lo que ha acontecido” (vale decir el terror estaliniano, la burocracia y estatismo de los países socialistas) “no puede ya creerse en la inevitabilidad del socialismo” (15). Critican la “ilusión” de una realización sin conflictos. El comunismo queda reducido, de un resultado necesario de la historia, a un “ideal” al cual hay que propender, pero que nunca sería posible alcanzar. Se rehabilita de este modo la fórmula existente en el centro del revisionismo de Bernstein, que data de fines del siglo, según la cual no es la meta la que importa, sino que los medios que se emplean y el camino que se sigue para acceder a ella. El carácter de un movimiento político no se mediría sólo a través de las metas que proclama, sino que también a través de los medios que usa. “Un medio sucio no puede conducir a una meta moral y si condujera a una, ésta no se justificaría” (16). Habría que justificar entonces los actos ante todo del PC de la URSS, el terror comunista de los años 20 y 30, lo que hasta ahora se ha hecho invocando las condiciones políticas de entonces. Lo “difícil de las condiciones existentes” no podría aniquilar “la responsabilidad histórico-moral de la Avantgarde...” (17).

Al descubrirse la responsabilidad humana en la historia, los intentos de rehabilitar la ética se compaginan. La ética había sido, hasta ahora, una página en blanco en el marxismo, sobre la base de la “concepción marxista del determinismo histórico”. Sólo cuando se considere el socialismo como una posibilidad y no como una necesidad histórica, podrán los seres humanos asumir el deber ético de abocarse a su realización. El socialismo no se funda así en leyes históricas, sino que en las exigencias de la justicia. En lugar de la solemne palabrería tradicional de la igualdad, se propicia, principalmente por los yugoslavos Stojanović y Marković, la argumentación en pro de “la justicia redistributiva”, que obliga al Estado a promover una igualdad relativa en la distribución de cargas y favores a los ciudadanos.

(14) Karl Marx/Friedrich Engels. *Manifiesto del Partido Comunista* (Manifest der kommunistischen Partei), Marx/Engels, Trabajos, Tomo IV, pág. 474.

(15) Svetozar Stojanovic. *Crítica y Futuro del Socialismo* (Kritik und Zukunft des Sozialismus), “a.a.O.”, página 150.

(16) “a.a.O.”, página 178.

(17) “a.a.O.”, página 188.

Puede parecer sorprendente este alegato en pro de la justicia proveniente de labios marxistas y pareciera también ser terreno fértil para una rehabilitación de la ética junto con la renuncia al materialismo histórico; sin embargo, tal rehabilitación no resulta. Se queda en los intentos. La ética es reducida por los neomarxistas a la simple condena y proclamación de valores determinados al respecto. La tarea principal de la ética, que consiste no tanto en condenar o proclamar valores, cuanto en fundamentarlos, no la asumen. No es posible, sin embargo, resolver esta cuestión fundamental sin responder a la pregunta acerca del sentido de la vida. Pero aquí los neomarxistas fracasan. Por más que se preocupan del sentido de la vida —y hasta lo hacen en amplias monografías, como Machovec— sus esfuerzos se reducen a un “balance de lo positivo y lo negativo” o al asentimiento de la “belleza y el sufrimiento, la creación y la destrucción”, puesto que “nada en la vida tiene un valor salvo que éste sea opacado por su antivalor” (18). Por muy agnósticas y preeminentes que sean las respuestas acerca del sentido de la vida, contienen en su mayoría dos afirmaciones de importancia capital: No se debe responder a esta pregunta haciendo alusión a Dios y se debe —y ésta es la consecuencia lógica de la primera afirmación— buscar el sentido de la vida en la historia. El punto de vista trascendental debe ser reemplazado por el inmanente.

De este modo vemos que en el ámbito decisivo de la ética no resulta tampoco el paso hacia un marxismo humanista. Por cierto que se le niega al partido su pretendido derecho a decidir por los seres humanos el sentido de su vida, pero el ser humano no está autorizado para hacer uso de su cualidad primigenia, su capacidad de plantearse a Dios y de reconocerlo. Dado que la respuesta a la pregunta acerca del sentido de la vida depende del ejercicio de dicha facultad, la ética neomarxista implica la exigencia de conformarse con el absurdo, con la falta de sentido, una exigencia que sólo puede realizarse mediante una inhibición de la naturaleza humana.

ENTRE EL OPIO Y LA PROTESTA – LA DESFIGURACION NEOMARXISTA DEL SIGNIFICADO DE LA FE Y LA RELIGION

Es fácil deducir que la revisión de la doctrina de la alienación de Marx no podía dejar de lado su crítica a la religión; después de todo, la religión es para Marx el resultado típico de la alienación. El ser humano alienado, que no ve salida alguna a su miseria, busca según Marx un alucinógeno, algo que le ayude a sobreponerse a su mísera vida. Lo encuentra en la religión, que le finge la existencia de un Dios situado más allá de la historia, quien se encargaría de la justicia niveladora. De este modo, la religión para Marx es expresión de la miseria y signo de la resistencia pasiva contra ésta, opio y protesta en uno.

(18) Mihailo Markovic. *Ideales, Posibilidades, Realidad* (Ideale, Möglichkeiten, Wirklichkeit), en: G. Petrović, en *Práctica Revolucionaria*, “a.a.O.”, página 39. Ver también de Helmuth Rolfes: *El sentido de la vida en el pensamiento marxista* (Der sinn des lebens im marxistischen Denken), Düsseldorf 1971 y Hans-Friedrich Steiner: *Marxistas-Leninistas en el sentido de la vida*, (Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens), Essen 1970.

Los neomarxistas, en cambio, tienen el convencimiento de que “no puede tratarse la religión única y exclusivamente en términos de alienación” (19). La afirmación según la cual la fe habría apartado siempre al ser humano de la acción estaría “en flagrante contradicción con la realidad histórica”. El carácter de protesta de la religión, que en Marx se halla indisolublemente ligado al carácter de opio del pueblo, es aislado por los neomarxistas que lo proclaman como estimulante de los movimientos revolucionarios. Reconocen que el cristianismo ha tenido realizaciones históricas y se documentan acerca de él en sus propias manifestaciones (Sagrada Escritura, obras clásicas de teología, Vaticano II), no valiéndose únicamente de las obras de Marx, Engels y Lenin para orientarse. El cristianismo habría liberado a la persona humana de la ligazón con el cosmos inherente al pensamiento griego otorgándole “un valor infinito” y prometiéndole al mismo tiempo la facultad de poder actuar él mismo creadoramente. Habría suscitado en la conciencia, junto a la individualidad, el sentido de la trascendencia y del amor. No sólo habría estabilizado la alienación, sino que se habría ocupado de “problemas auténticos” y “cuestiones reales”. Las respuestas que da el cristianismo a tales cuestiones, por supuesto, se describen como erróneas; deben ser sustituidas por las respuestas que el marxismo proporciona, que son las correctas.

La nueva y positiva evaluación del cristianismo no resiste un examen más a fondo. No sólo se distorsiona la comprensión cristiana de determinadas circunstancias o virtudes mediante una interpretación antojadiza convirtiéndolas en su opuesto (20), sino que fe y religión se colocan en una contradicción tan llena de consecuencias, que al cristiano apenas sí le queda atmósfera para respirar, por no hablar de espacio para vivir. Por mucho que se evalúe positivamente la fe, estilizándola hasta convertirla en estimulante revolucionario (21), esta fe institucionalizada en la religión y estructurada en la Iglesia cae tal como antes, bajo el veredicto de opio del pueblo. La religión sigue siendo alienación, esta vez alienación de la fe. La Iglesia, la Católica sobre todo, se convierte en el adversario que impide la estabilización de la alienación, combatir al cual es “una premisa ineludible para la liberación del ser humano” (22). La fe, tan positivamente evaluada sin embargo, se desliga no tan sólo de aquella institución, sino que también de todo dogma. Se la reduce a un compromiso desprovisto de contenido para con el mundo, a una simple apertura hacia el futuro. La orientación para un tal compromiso, orientación naturalmente necesaria, la ofrecen de inmediato los neomarxistas: Los creyentes deben “hacer suyas las doctrinas marxistas

- (19) Roger Garaudy. *Del Anatema al Diálogo* (Vom Bannfluch zum Dialog), “a.a.O.”, página 85. Aquí es curiosamente una excepción los yugoslavos neomarxistas. En toda revisión sobre el marxismo en otros rubros, se muestran desinteresados desde la crítica a la religión hasta la ortodoxia, como por ejemplo B. Bosnjak.
- (20) Así, a modo de ejemplo, no es cierto que el cristianismo le haya dado un “valor absoluto” al mundo, o que la trascendencia sea sólo el traspaso permanente y desligado de lo sobrenatural de cada situación.
- (21) Por ejemplo, comparación Roger Garaudy, *Revolución como acto de creer* (Revolution als Akt des Glaubens), en: *Comentarios Evangélicos*, “6. Jg. (1973), página 339.
- (22) Roger Garaudy. *¿Son los Marxistas Mejores Cristianos?* (Sind Marxisten bessere Christen?), *Discusión con Quentin Laver*, Hamburgo 1969, página 44.

referentes a la opresión del ser humano y los métodos para su liberación”, de otro modo, “su cristianismo... podría evadirse fácilmente hacia la compasión personal...” La teología de la liberación, que ya ha reducido la fe a un tal instrumento alucinado con la revolución y que ha adoptado, en consecuencia, estas “doctrinas marxistas”, se alegra por su parte de esta valoración especial de los neomarxistas. La crítica religiosa de éstos queda así de manifiesto como el eslabón más débil de la cadena de revisiones de las doctrinas de Marx, Engels y Lenin. La estimación de la religión como el opio del pueblo sólo se deja de lado en apariencia y nuevamente se introduce la separación entre fe y religión.

EL NEOMARXISMO ALTERA LA DOCTRINA MARXISTA DE LAS CLASES SOCIALES Y DE LA DICTADURA DEL PROLETARIADO

Atendiendo a la nueva valoración de la individualidad del ser humano, es consecuencia lógica el que los neomarxistas sustituyan los antiguos esquemas por modalidades diferenciadas de consideración, siempre que en esto se ayude al individuo a obtener sus derechos. Y junto con la revisión de las doctrinas ortodoxas, se produce mano a mano una fuerte crítica al Partido Comunista de la URSS y al modelo socialista soviético. Ya no sólo se critica al estalinismo, sino que también a la actual directiva soviética, a la que se le reprocha una política de poder desprovista de principios. Se opta por un “camino propio hacia el socialismo”. Esto es especialmente válido para países occidentales como Italia y Francia, donde los comunistas tienen instrucciones de conseguir el apoyo de sectores poblacionales no comunistas para llegar al poder. Por esta razón se encuentran en primer lugar en estos países los neomarxistas que efectúan revisiones de las doctrinas políticas ortodoxas, como es el caso de Yugoslavia.

Como temas centrales de revisión se abordan allí las doctrinas referentes a las clases sociales, la revolución y la dictadura del proletariado. Por una parte, el proletariado pierde el lugar dominante que le asigna la doctrina tradicional en el desarrollo del socialismo, en consideración a la importancia que reviste el trabajo intelectual sobre todo en los países altamente industrializados, importancia que se transfiere, en consecuencia, a empleados y técnicos. Por otra parte, también pierde la burguesía cada vez más su rol de parte contraria. El concepto de clase y el esquema de las dos clases se han ido erosionando. Se ha dejado de lado la teoría de la pauperización (pauperismo de las masas). Ya no hay necesariamente contradicciones entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el de las condiciones de producción, como planteaba Marx. Se considera posible un desarrollo armónico, con lo cual el materialismo histórico se vería afectado en sus fundamentos mismos. El proletariado se fusiona con empleados e intelectuales, constituyendo un “nuevo bloque histórico”. El criterio de pertenencia a este nuevo bloque histórico no es ya una situación social y económica objetiva, sino que la conciencia subjetiva de pertenecer a él. Simultáneamente, este nuevo bloque histórico pierde la función redentora que se le atribuía al proletariado en la doctrina tradicional y que Garaudy sostenía aún hasta mediados de los años sesenta: “llevar en sí el proyecto...”

de una total eliminación de la alienación, el proyecto del hombre total" (23). Ahora es el individuo como persona humana el portador de la esperanza redentora.

La revolución, que en la doctrina tradicional es "una necesidad histórica", pasa a ser objeto de una reestructuración constructiva y pragmática, que interpreta las condiciones específicas del país en cuestión. Ya no es privilegio exclusivo de la clase trabajadora, sino que es asunto que atañe a todo el bloque histórico, en especial y ante todo, es asunto de los científicos, razón por la cual, según Garaudy, hay que preocuparse también de que la Universidad asuma el rol de germen de la transformación de la sociedad en los países capitalistas. Junto con los postulados sociales de la revolución, también su rumbo se ve con nuevos ojos. Ya no sería sólo una reestructuración política a la cual seguirían, después de realizada, las transformaciones en el ámbito de la economía y de la cultura; sino que la lucha se daría en los tres frentes "simultáneamente". Garaudy ve surgir el socialismo al final, luego de producirse la "toma común de decisiones en todos los sectores de la vida en sociedad" (24). La violencia como medio queda en segundo lugar, tras la huelga general considerada como instrumento.

La dictadura del proletariado pierde también sus fundamentos a raíz de las mencionadas revisiones; no hay que olvidar que sus postulados primordiales eran el desarrollo antagónico de las clases sociales y la agudización de los conflictos entre las fuerzas productivas y las condiciones de producción. El socialismo debe construirse mediante el pluralismo y la democracia, en tanto que el pluralismo también se extiende a los partidos políticos y los gremios. Se rechaza expresamente, junto al sistema unipartidista, el principio de la correa transmisora de Lenin, según el cual los sindicatos tendrían como única función la difusión de los acuerdos del partido entre los trabajadores. Si los neomarxistas italianos son muy cuidadosos cuando se trata de hablar de la estructura política de su estado socialista, Garaudy y los autores yugoslavos alegan resuelta e insistentemente por un socialismo de autogestión según el modelo yugoslavo. Se le ensalza como el prototipo de "democracia directa", en tanto que los italianos se prometen más de la democracia parlamentaria, y con razón, como lo demuestran los acontecimientos de 1975 en Italia.

EL NEOMARXISMO, DENTRO DE SU FUNDAMENTAL CONVICCION POLITICA, SE NUTRE DE UNA DOCTRINA ANTIDEMOCRATICA

¿Qué pensar, pues, de las apologías neomarxistas en pro del pluralismo y de la democracia? Un examen aunque sea somero del concepto de pluralismo demuestra que éste está encajado en un pluralismo socialista, prácticamente en todas las orientaciones neomarxistas. Se trata simplemente de un pluralismo de modelos de socialismo o de un pluralismo de vías para llegar al socialismo; en cuanto al sistema pluripartidista, para ellos sólo

(23) Roger Garaudy. *Marxismo en el Siglo XX* (Marxismus im 20. Jahrhundert), "a.a.O.", página 86.

(24) Roger Garaudy. *El Gran Vuelco del Socialismo* (Die grosse Wende des Sozialismus), "a.a.O.", página 220.

abarca a aquellos partidos que tienden al socialismo. El reconocimiento de la diversidad no llega tan lejos como para aceptar abarcar también a personas que sustenten doctrinas no socialistas y deseen formar partidos no socialistas o propendan a un orden social que no sea el del socialismo. De este modo, un auténtico pluralismo no tiene cabida en ellos.

Algo similar ocurre en torno al concepto de democracia. También ella se reduce a un mero instrumento para la construcción del socialismo. Por más que se distinga de la dictadura del proletariado con su pretendido centralismo democrático, vale decir, del dominio ilimitado del Partido Comunista local, gracias al elevado rango que le otorga la autogestión, la democracia de los neomarxistas no implica que el pueblo sea verdaderamente soberano y pueda decidir en qué tipo de Estado desea vivir y en cuál orden social; esto implicaría el reconocimiento de un derecho anterior al Estado. Para los comunistas, la lucha por la democracia es una con “la lucha por el socialismo” y esto también en los años 70 (25). Incluso la toma conjunta de decisiones se considera un instrumento que conduce al socialismo a través del control de los trabajadores.

Y, finalmente, es determinante en la concepción de democracia de los neomarxistas el papel que le asignan al Partido Comunista. ¿Segue detentando la función directiva, basándose en la pretendida visión de los arcanos de la historia o se somete a la competencia con otros partidos en elecciones democráticas? Para esto último no se encuentra ningún apoyo en las obras neomarxistas: con excepción de Garaudy, todos reafirman el rol directivo del Partido Comunista, pese a que se argumenta la conveniencia de sacar al partido del primer plano. Sigue teniendo la función de señalar al Estado y a la sociedad el camino que han de seguir para llegar al socialismo. Es aquí donde quedan en evidencia, más que en ningún otro tema, las verdades a medias y las contradicciones en la revisión de la ideología marxista-leninista. Cuanto más contradice este rol rector del partido la aplicación consecuente de la individualidad humana redescubierta en el ámbito de la política, tanto más se pliega por otra parte al principio prometeico.

Garaudy, siendo la excepción, tampoco se orienta en la dirección de democracia en un Estado de derecho. Más bien parece marchar en la dirección del socialismo utópico y esto quiere decir que marcha hacia la anarquía, al argumentar que en los países desarrollados, en vez del Politburó, la *avant garde* debieran formarla “millones de hombres y mujeres”, dado que ésta se considera indispensable tanto ayer como hoy (26).

La revisión de las doctrinas políticas ortodoxas se ve inhibida, porque los neomarxistas se aferran a algunos elementos fundamentales de esta ortodoxia, a tal punto que el poner en práctica las posiciones neomarxistas (como, por ejemplo, posiciones políticas comunistas reformistas en la praxis, tal como se intenta ahora por los partidos comunistas de Italia y Francia) tendría como consecuencia el fin de la libertad sin que se produjera mayor

(25) Roger Garaudy. *El Gran Vuelco del Socialismo* (Die grosse Wende des Sozialismus), “a.a.O.”, página 227.

(26) Roger Garaudy. *Reconquistar la Esperanza* (Reconquete de l'espoir), París 1971, página 99.

justicia en estos Estados. Del mismo modo que las tendencias humanistas en las revisiones de la antropología, de la teoría del conocimiento, de la filosofía de la historia, de la ética y de la crítica religiosa pierden su efecto al mantenerse a ultranza ciertas posiciones ortodoxas fundamentales, especialmente al mantenerse el principio prometeico de la antropología marxista, asimismo se anulan las tendencias libertarias de la revisión de las doctrinas políticas debido a su subordinación al socialismo y al partido. La pretensión de los neomarxistas y comunistas reformistas de haber expresado “auténticas interpretaciones” del humanismo en el marxismo a través de sus revisiones, aparece, en consecuencia, como sin ningún fundamento. Es cierto que el carácter de opio del pueblo dado a la religión en la doctrina de Marx se redujo fuertemente e incluso se dejó de lado por algunos neomarxistas. Pero el marxismo no se ha vuelto humanista, no todavía, ni siquiera en aquellos autores que han dejado de lado aquella expresión y que cuál más, cuál menos todos se han apartado en alguna medida del marxismo —como Prucha y Garaudy— por mucho que le concedan al ser humano el poder entregarse a una esperanza de redención histórico-inmanente.