

**LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA
DE LA HISTORIA: EL MATERIALISMO HISTÓRICO**
VOLUMEN 2

Francisco Erice Sebares



Volumen 2

La concepción materialista de la historia: el materialismo histórico

por

FRANCISCO ERICE SEBARES

Profesor Titular de Historia Contemporanea
de la Universidad de Oviedo



Comité Federal
Secretaría de Formación

Estos materiales han sido editados para su distribución. La intención de los editores es que sean utilizados de la forma más amplia posible, adquiridos originales permitiendo así nuevas ediciones y, en caso de reproducción, esperamos se haga constar el título y la autoría de la edición

Edita:

Partido Comunista de España

Secretaría de Formación

correo-e: formacion.debate@pce.es

C/ Olimpo 35, 28043, Madrid

Página web: www.pce.es

Maquetación: Secretaría de Comunicación / PCE

Realización audiovisual: Carlos González Penalva

Primera edición: julio 2012 [3000 ejemplares]

Segunda edición: noviembre 2013 [1000 ejemplares]

ISBN: 978-84-87098-58-1

Depósito legal: M-31753-2013



La acumulación primaria:
Repercusiones de la revolución agraria e industrial
(ilustración de Hugo Gellert, El "Capital" en litografías, 1934)

PARA VER ESTE VÍDEO

To see this video

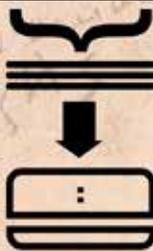


La concepción materialista de la historia

Francisco Erice

Duración: 03'57"

http://youtu.be/m6z7HfV_kwU



¿Qué es el materialismo histórico?

La concepción marxista de la historia y de la sociedad se conoce habitualmente como materialismo histórico (MH), término que acuñó Engels, definiéndolo de esta manera en su folleto *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880): “concepción de los derroteros de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en las luchas de estas clases entre sí”.

Pero las definiciones y caracterizaciones generales apenas dan cuenta de la complejidad y la riqueza de lo que el MH representa. Marx y Engels, que no escribieron ningún tratado sistemático sobre el particular, esbozaron sus grandes rasgos en distintos textos, en los que subrayaron, según los casos, unos u otros aspectos. En *La Ideología Alemana* (1845-46) insistieron en la idea central de que es el *ser social* el que determina *la conciencia*, y las *realidades materiales* las que condicionan decisivamente el *pensamiento* o las *elaboraciones culturales*. En el *Manifiesto Comunista* (1848), recalcaron el papel en la historia de la lucha de clases. Marx, en su Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), se refirió, asimismo, al desarrollo de las **fuerzas productivas** y sus contradicciones con las **relaciones de producción** como elemento dinámico del proceso histórico. Se trata, pues, de maneras distintas (con diferentes énfasis) de plantear los complejos problemas de la comprensión del proceso social, que además abordaron de manera particular en sus trabajos de carácter histórico o histórico-político, como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, *La guerra civil en Francia*, *La guerra campesina en Alemania*, etc.

Para comprender el alcance de la visión marxista de la evolución social, habría que tener en cuenta al menos algunas consideraciones previas que nos ayudan a entender su sentido y su encaje general en la obra de Marx.

En primer lugar, hay que recordar que la visión histórico-materialista impregna todos sus escritos, incluyendo los análisis económicos, políticos o sociales. Un conocido historiador marxista, Pierre Vilar, afirmaba que el marxismo consiste en “pensarlo todo históricamente”. Para Marx, la realidad está en perpetuo cambio y de ahí la importancia de su consideración en el tiempo. Uno de los rasgos criticables de la ideología burguesa es precisamente, en su opinión, la *naturalización* de los fenómenos históricos; es decir, la idea de que, por ejemplo, las relaciones de producción capitalistas son *naturales* (y por tanto positivas, o al menos inevitables) y no resultado de un proceso peculiar que viene del pasado y que, además, tiene su continuación hacia el futuro.

“Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones –las de la producción burguesa– son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay” [K. Marx, *Miseria de la Filosofía*].

Esta idea de las leyes económicas como leyes *naturales* sigue siendo común entre los economistas liberales actuales, que hablan de la Economía *positiva* como si fuera una disciplina neutra y aséptica, y no de Economía *política*. El marxismo nos enseñó, ya hace tiempo, a desenmascarar estas falacias.

En segundo lugar, Marx y Engels no escribieron ningún catecismo ni

presentaron sus escritos sobre la historia como un esquema definitivo y acabado. Marx hablaba, en el mencionado *Prefacio*, de “una guía que me sirvió para mis estudios”, y en sus últimos años criticó incluso la intención de algunos de “metamorfosar mi esbozo de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general impuesta *fatalmente* a todos los pueblos en cualquier situación en que se encuentren”; rechazando, de paso, confundir sus concepciones con “el *passé-partout* (la llave maestra) de una filosofía de la historia, cuya suprema virtud es la de ser suprahistórica”.

La tercera característica del MH es la relación que ha tenido y tiene con la actividad práctica revolucionaria. La visión de Marx de la génesis y el desarrollo del capitalismo es absolutamente inseparable de la idea de su superación, y en modo alguno se entiende al margen de su perspectiva revolucionaria. La concepción del pasado influye decisivamente en el análisis del presente y el porvenir, y viceversa, la visión del futuro modula y condiciona las categorías para comprender el pasado, su ordenación y conceptualización.

Dialéctica y totalidad histórica.

La visión marxista parte, como es sabido, de una concepción dialéctica del proceso histórico. ¿Qué significa esto? Se trata, sin duda, de una de las cuestiones más arduas y difíciles, pero también más importantes del pensamiento de Marx y sus seguidores.

Para los creadores del marxismo, dialéctica significa, en primer lugar, visión fluida y dinámica de la sociedad, *historicidad* de los fenómenos económicos y sociales. En palabras de Engels, “en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana (...) todas las fases son necesarias, y por tanto, legítimas para las condiciones que las engendran; pero todas caducan y pierden su razón de ser, al surgir condiciones nuevas y superiores, que van madurando poco a poco en su propio seno; tienen que ceder

el paso a otra fase más alta, a la que también le llegará, en su día, la hora de caducar y perecer” [F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*].

Engels subrayaba la importancia de la dialéctica al hablar de la Filosofía de Hegel, en la que destacó “el formidable sentido histórico que lo animaba”; “él fue el primero -añade- que intentó poner de relieve en la historia un proceso de desarrollo, una conexión interna” [F. Engels, “*La Contribución a la Crítica de la Economía Política* de Carlos Marx”, 1859]. Ahora bien, Hegel concibe este proceso de cambio incesante de la realidad desde una perspectiva *idealista*: para el filósofo alemán, son las *ideas* las que impulsan y conforman el desarrollo del mundo. Por el contrario, Marx y Engels asientan la dialéctica sobre bases materialistas y revolucionarias: la transformación de la sociedad no es fruto de la evolución propia o interna de las teorías, sino de la acción humana sobre la realidad material, con lo cual los problemas políticos y económicos pasan a primer término. Como dice Marx, lo que ellos pretendían es tomar la dialéctica que en Hegel “anda cabeza abajo” y “ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística”. Frente a la visión hegeliana de un proceso que conduce al presente como etapa final de la historia, la dialéctica de Marx y Engels apunta al movimiento futuro que permite la superación del capitalismo.

La dialéctica implica, también, que la historia avanza a través de contradicciones y que el propio despliegue de la realidad lleva consigo su negación. Herbert Marcuse lo explica con algunos ejemplos que pueden resultar ilustrativos:

“En términos socio-históricos significa que, por lo general, las crisis y colapsos no son accidentes ni perturbaciones externas, sino que manifiestan la verdadera naturaleza de la cosa y, por ende, proporcionan la base para entender la esencia del sistema social existente. Significa además que las potencialidades intrínsecas del hombre y de las cosas sólo pueden desarrollarse en la sociedad mediante la muerte del orden social

en el que antes se originaron. Hegel dice que cuando algo se convierte en su opuesto, cuando se contradice a sí mismo, expresa su esencia. Cuando, como dice Marx, la idea y la práctica corriente de la justicia y la igualdad conducen a la injusticia y la desigualdad, cuando el libre intercambio de equivalentes produce, por una parte, la explotación, y por otra, la acumulación de la riqueza, dichas contradicciones pertenecen también a la esencia de las relaciones sociales existentes. La contradicción es el motor del progreso” [H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid, Alianza, 1976, 3ª ed., pp. 148-149].

El concepto de capitalismo en Marx –según Marcuse- constituye una *totalidad negativa*, que se desenvuelve en virtud de sus contradicciones. Sus aspectos *negativos*, por tanto, no pueden considerarse perturbaciones del funcionamiento *normal* de un sistema que tienda a la armonía, sino que son las condiciones mismas de su desarrollo, como sucede con las crisis económicas, que no son accidentales en el capitalismo, sino consustanciales al mismo, y que reflejan las tendencias contradictorias del sistema.

La idea de *totalidad* ha sido considerada, por algunos teóricos, un elemento central del marxismo. Lukács, por ejemplo, alude a la dialéctica materialista como un procedimiento que parte de los hechos pero que “frente a esos hechos y sistemas parciales aislados y aisladores subraya la concreta unidad del todo (...). El conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social”. Lukács recoge aquí, mediante la idea de totalidad, la tesis marxista según la cual los hechos sociales no han de ser considerados *individualmente*, sino como *relaciones* que se desarrollan históricamente. Si tomamos las realidades del capitalismo de modo aislado e independiente del proceso histórico del que forman parte, éstas aparecen “como atemporales, eternas categorías comunes a todas las formas de sociedad” [G. Lukács, «Qué es el marxismo ortodoxo», en *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1969, pág. 81-83].

Entre los científicos sociales inspirados en el marxismo, la idea de comprender la sociedad de manera integral es ampliamente compartida. Los historiadores marxistas han sido casi siempre abanderados de la denominada *historia total*. Para algunos marxistas, entre ellos la mayoría de los historiadores, la principal causa de incompatibilidad entre el marxismo y el llamado **pensamiento postmoderno** es precisamente ésta: que para los postmodernos, no se puede aplicar al análisis de las distintas realidades la idea de totalidad, entendida como una estructura o proceso de elementos interrelacionados (con conexiones entre los factores políticos, económicos, sociales o culturales). El pensamiento postmoderno privilegia lo particular, lo *diferente*, con lo cual no existe un sustrato común desde el cual plantear la *totalización* que permita establecer conexiones, orden o jerarquía entre los distintas realidades individuales. Si Hegel decía que “todo lo real es racional” para desactivar las posibles críticas a la sociedad de su época, los postmodernos mantienen que no existe algo como “la totalidad de lo real”, ni siquiera una *racionalidad* común; sólo una variedad de *perspectivas* acerca de la realidad dadas en función de la visión del mundo de cada sujeto, distinta de la de cualquier otro. Con este relativismo, toda crítica resulta ociosa, pues las tesis mantenidas, pongamos por caso, por un obrero y un empresario en un conflicto de clase, no serían más que la expresión de visiones diferentes e irreductibles del mundo. De ese modo, lo que los posmodernos denominan las *grandes narraciones* o intentos de explicación global del mundo y la historia (como el marxismo) deberían ser desechadas. No habría ningún *centro* en torno al cual pueda articularse la explicación histórica; la sociedad no poseería contradicciones *centrales*, sino muchas *lógicas* distintas, basadas no en la dialéctica (que reconstruye la realidad en sus interrelaciones), sino en la *diferencia* (que *identifica* y separa). Por ejemplo, tan importante –o tan poco importante- sería la lógica del movimiento obrero como la del movimiento gay, o el de los *punkies*. Obviamente, si el mundo no puede entenderse como una totalidad de elementos que puedan ser analizados racionalmente, tampoco puede cambiarse.

Producción de la vida material, fuerzas productivas y relaciones de producción.

Según la concepción marxista, el punto de partida del desarrollo humano, lo que diferencia al ser humano de los animales, es que, “al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su vida material”. La producción humana es, además, un proceso *consciente* y creador:

“Cierto que también el animal produce. Se construye un nido o una morada, como las abejas, el castor, las hormigas, etc. Pero sólo produce lo que necesita directamente para sí o para su cría; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; el animal sólo produce cuando siente la necesidad física inmediata de hacerlo, al paso que el hombre produce sin sentir físicamente la necesidad de ello, y sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce toda la naturaleza; el producto de un animal forma directamente parte de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto” [K. Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*].

La producción humana no es el simple despliegue *tecnológico* de fuerzas materiales impersonales, sino un proceso *social* entre seres humanos, y de éstos en relación con la naturaleza. Es también el punto de partida de toda la vida social:

“En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un modo determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia” [K. Marx, Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, 1859].

El desarrollo de las fuerzas productivas se realiza, pues, dentro de un determinado tipo de relaciones de producción. Así, las fuerzas productivas en la Edad Media crecen bajo las relaciones de producción feudales, o las del mundo contemporáneo bajo las relaciones capitalistas; unas y otras ligan, en posiciones enfrentadas, a los propietarios de los medios de producción y a los trabajadores que generan la riqueza social, mediante mecanismos distintos (en el capitalismo, básicamente, por el sistema salarial). Pero llega un momento que estas fuerzas productivas chocan con las relaciones de producción vigentes, que de cauces para su desarrollo se convierten en trabas. Así sucedió en el feudalismo; cuando el crecimiento económico terminó siendo bloqueado por las relaciones feudales existentes, se produjo entonces una revolución social (la Revolución francesa y las revoluciones liberal-burguesas que la siguieron), que lo que hizo fue eliminar los obstáculos feudales para permitir el desarrollo de las fuerzas productivas en un marco más idóneo (en este caso, bajo las relaciones de producción capitalistas, que permiten el desenvolvimiento del comercio y la industria a gran escala, no factible bajo el sistema feudal).

Marx llama modo de producción a este “modo de producir la vida material” que “condiciona el proceso de la vida social”. Los diferentes modos de producción que han existido históricamente (asiático, esclavista, feudal, capitalista...) corresponden a niveles distintos de desarrollo de las fuerzas productivas; por ejemplo el capitalismo no es posible con un nivel bajo de desarrollo de dichas fuerzas. Pero lo que distingue un modo de producción de otro son las relaciones de producción que lo caracterizan: en el capitalismo, las que ligan a capitalistas y obreros asalariados; en el feudalismo las que vinculan a señores feudales y a campesinos que les pagan una renta o tributo; en el esclavismo, a los esclavos y sus propietarios.

Las relaciones propias de cada modo de producción marcan la *contradicción central* de las sociedades donde ese modo de producción es dominante; así, las relaciones empresario-obrero asalariado representan la contradicción central del capitalismo. Todos los modos de producción de-

sarrollados históricamente hasta el presente se basan en la apropiación de una parte del producto social por una clase que no la produce, mediante mecanismos diversos (en el caso del capitalismo, a través de la **plusvalía**); se basan, por tanto, en la **explotación**, y generan relaciones *antagónicas* entre explotadores y explotados.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que un modo de producción es un esquema *puro*, que no existe nunca aisladamente. Una sociedad histórica concreta incluye generalmente un modo de producción dominante con formas productivas que proceden de otros modos anteriores o que permanecen como residuos del pasado. Por ejemplo, en la Cuba del siglo XIX, bajo la dominación colonial española, un capitalismo muy dinámico y una fuerte inserción en el mercado mundial coexistían con la amplia difusión de la esclavitud y con la pervivencia de formas feudales. La Rusia de fines del siglo XIX, que Lenin analizó en su estudio *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, se encontraba en un acelerado proceso de implantación de un mercado capitalista, pero poseía numerosos residuos feudales; de ahí la tesis de Lenin de que la revolución socialista debía ir precedida de una *revolución democrática* que, entre otras cosas, eliminaría los vestigios feudales y abriría paso al capitalismo, aunque debía realizarse bajo la dirección del proletariado.

Trasladándolo al ámbito político, esto significa que, si en cualquier sociedad coexisten, en relación dinámica entre sí, formas productivas diversas, un proyecto revolucionario no puede plantearse actuar contra el capitalismo en abstracto, sino que tiene que dar respuesta a los problemas que suscita una estructura compleja de elementos distintos pero entremezclados (trabajo asalariado, trabajo campesino de autoconsumo y economías familiares, formas artesanales, etc.). Esta complejidad se mantiene –incluso puede reproducirse– bajo el capitalismo *globalizado*

Para subrayar la importancia de analizar la realidad *concreta*, más allá del conocimiento abstracto de cómo funciona el modo de producción do-

minante, Marx y sobre todo Lenin utilizaron el concepto de *formación económica de la sociedad* o *formación económico-social*. El concepto pretende reflejar a la vez la presencia de diversos modos y formas de producción en coexistencia inestable e incluir además los aspectos políticos y sociales; se aplica, por tanto, a una sociedad dada (por ejemplo la Rusia de fines del XIX, como lo hizo Lenin).

Clases y lucha de clases.

La concepción marxista de la historia no convierte a los seres humanos en meros objetos de la acción de fuerzas impersonales, por ejemplo del crecimiento automático de las fuerzas productivas. Las contradicciones de las estructuras se encarnan en los colectivos sociales, de los cuales las clases son el ejemplo más importante. Aunque Marx y Engels desarrollaron poco el concepto de clase y sus múltiples implicaciones, se trata de una noción fundamental para comprender la estructura social y la acción humana en el proceso histórico. Lo que más se parece a una definición operativa e histórica de clase en los textos de Marx es seguramente este párrafo de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*:

“En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase” [K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*].

Las clases, en el marxismo, no se definen por el prestigio social de sus miembros, los ingresos o la capacidad de consumo, sino por el papel que desempeñan en el sistema productivo, por sus relaciones con los medios de producción. En el modelo puro que representa el modo de producción, habría solo dos clases (propietarios y no propietarios de los medios de producción), que mantienen entre sí relaciones de antagonismo. Pero, dicho, esto, surgen al menos cuatro problemas fundamentales: ¿Constituyen las clases la única diferencia social significativa, y es por tanto su conflicto la

única contradicción importante? ¿Existen en una formación social solamente dos clases antagónicas? ¿Puede hablarse de la existencia de una clase si un grupo que puede clasificarse como tal no tiene conciencia de ello? ¿Son las clases los sujetos históricos colectivos por excelencia?

Con respecto a la primera cuestión, parece claro que, para Marx y en el marxismo en general, las clases forman la división social fundamental, y sus contradicciones, que atañen al centro mismo del modo de producción, marcan las líneas básicas de la dinámica histórica. Pero, por lo demás, existen otros conflictos en la sociedad que no son estrictamente luchas de clases, aunque a menudo se entrecruzan con los propiamente *clasistas*. Los marxistas han analizado el papel de capas, categorías sociales, fracciones de clase o grupos que no son estrictamente clases (los técnicos, la pequeña burguesía, el *lumpemproletariado*, la *aristocracia obrera*, la burguesía financiera, etc.). En la actualidad se habla mucho del protagonismo de minorías étnicas, de mujeres, colectivos indígenas, etc., en función de contradicciones específicas que no son estrictamente de clase; un esquema marxista enriquecido puede y debe contemplar estas realidades y no operar con un *reduccionismo de clase* simplón o dejarse llevar por un *obrerismo* estrecho. Analizar el papel diferenciado y peculiar de cada uno de estos colectivos es políticamente fundamental, porque las contradicciones de clase no se producen en estado puro, y en eso se basa, entre otras cosas, cualquier política de alianzas.

Con respecto a la existencia de dos o más clases, hemos de repetir lo ya dicho en el sentido de que una cosa es el esquema ideal de un modo de producción y otra distinta las sociedades reales. Cuando Marx analiza las clases, en el último capítulo (que dejó sin concluir) de *El Capital*, además de referirse a otras *de transición*, cita tres fundamentales en la sociedad moderna que él analiza (especialmente la Inglaterra de su tiempo):

“Los propietarios de mera fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los terratenientes, cuyas respectivas fuentes de ingreso son el salario, la ganancia y la renta de la tierra, esto es, asalariados, capitalistas

y terratenientes, forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, que se funda en el modo capitalista de producción” [K. Marx, *El Capital*].

En los escritos históricos o políticos de Marx aparece siempre actuando una pluralidad de clases, fracciones de clase, categorías sociales, etc. Lo mismo sucede, lógicamente, en los autores marxistas posteriores.

En lo que se refiere a la existencia de las clases en razón de la presencia (o no) de la conciencia de clase, ha habido mucho debate en la tradición marxista. Marx distinguió la *clase en sí* (que existe por razones objetivas; por ejemplo, se es obrero por ser explotado, por producir plusvalía) de la *clase para sí* (con conciencia de serlo). La distinción es útil, pero nada fácil en la práctica, ya que, entre otras cosas, una clase es un colectivo muy complejo e internamente diverso. Parece que negar el carácter de clase a una clase *en sí* sería arriesgado; implicaría algo que Marx cuestionaba, como es juzgar a alguien (en este caso a un grupo) por lo que piensa de sí mismo y no por lo que *es*; podría significar, por ejemplo, que en los países desarrollados donde la conciencia proletaria se ha ido amortiguando ya no existe la clase obrera, tesis que muchos antimarxistas han defendido y defienden. Un período de retroceso de la lucha social podría dar lugar a creer que la clase no existe, y uno de radicalización, que ha vuelto repentinamente a existir. Todo esto parece poco coherente. Los historiadores marxistas e incluso muchos no marxistas han demostrado que incluso en sociedades donde el conflicto de clases parece no manifestarse abiertamente, se encuentran actitudes de odio larvado y formas de protesta más o menos ocultas y espontáneas (quemadas de cosechas, destrucción de maquinarias, sabotajes, manifestaciones subversivas de la cultura popular, etc.) que deben interpretarse como formas primitivas o germinales de lucha de clases. No existe una sociedad de clases pacífica, incluso si las contradicciones sociales no conducen de manera habitual y cotidiana al conflicto abierto.

Pero también es verdad que la distinción entre una clase que existe *obje-*

tivamente y otra que también lo asume *subjetivamente*, es muy importante. En cierto modo la clase en sentido pleno supone –Marx lo señalaba– el salto a la conciencia *política*; así lo apuntaba en un pasaje de la *Miseria de la Filosofía*:

“Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política”.

El paso de la clase *en sí* a la clase *para sí* es un proceso complejo, sobre el que los marxistas se han interrogado una y otra vez. La idea de que, por las contradicciones objetivas y el peso de los condicionantes materiales, este salto se produciría de forma casi automática (que los trabajadores, por el hecho de serlo, tendrían necesariamente a adquirir conciencia de sus intereses últimos contrarios al mantenimiento del sistema que los explota) ha chocado con una realidad histórica bastante menos clara. La influencia de la fragmentación de las clases (por ejemplo el surgimiento de una *aristocracia obrera*, la **segmentación** del mercado de trabajo, etc.), la mejora de las condiciones económicas de los sectores populares en los países ricos, o la influencia ideológica del *enemigo de clase* (el peso de ideologías religiosas conformistas, del conservadurismo social en muchos sectores obreros, del patriotismo interclasista, etc.), hacen que la conciencia de clase dependa no sólo de factores objetivos, sino también de la capacidad consciente de introducirla desde la ideología de clase y la organización. El proletariado ha sido siempre socialmente heterogéneo; su homogeneización subjetiva supone asumir una comunidad de intereses (ideología) y una acción colectiva organizada. Sobre la difusión de la conciencia de clase así entendida, ha habido muchas polémicas en la tradición marxista; por ejemplo Rosa Luxemburgo defendía un mayor **espontaneísmo** en la adquisición de esa conciencia, mientras que otros (Kautsky, Lenin, incluso Gramsci a su ma-

nera) daban mayor relevancia al papel de la organización y de los intelectuales no proletarios, *portadores* o *introdutores* desde fuera de dicha conciencia de clase en el proletariado.

Con respecto al último interrogante planteado, las clases han sido consideradas, en el marxismo, como los sujetos colectivos más importantes, pero no los únicos. Ya hemos señalado que identificar la contradicción central (capital-trabajo, en el capitalismo) no implica que las luchas sociales se produzcan de forma *pura* a partir de esa contradicción. Lenin y los marxistas de su generación lo vieron claramente, reflexionando, por ejemplo, sobre la política de alianzas. Aunque tal vez quien lo teorizó más agudamente fue Gramsci que, sin abandonar la perspectiva de clase, se refirió a la pluralidad de clases y alianzas y a la formación de bloques de clases y *voluntades colectivas*. Esto es fundamental no sólo en la táctica (para conseguir determinados objetivos inmediatos), sino en la estrategia revolucionaria o de transformación social a medio y largo plazo.

Base y superestructura.

Según el esquema marxista convencional, la base económica determina las superestructuras (jurídico-política e ideológica). Lo que Marx pretende dejar bien sentado, frente a las tesis idealistas, es que las ideologías y los sistemas políticos no brotan simplemente, de manera arbitraria, de la cabeza de los hombres; que no son autónomas con respecto a las relaciones de producción y las formas económicas dominantes. Intenta con ello señalar, por ejemplo, que el *ser social* determina la conciencia y no al revés, o que la *sociedad civil* y las contradicciones sociales son la base del Estado, y no a la inversa.

Sin embargo, dicho esto, el problema de las relaciones base-superestructura no es nada fácil de solventar y ha resultado bastante polémico en la tradición marxista. *Base y superestructura* son, como otros términos marxianos, metafóricos (símil de la construcción de un edificio), con lo que

ello significa en cuanto a carga literaria (el edificio reposa sobre su base o cimientos, etc.). Además la determinación económica parece operarse en los niveles más generales y en períodos de tiempo amplios, más que en cada uno de los acontecimientos en particular.

Para Marx, esta determinación no implica la actuación de un elemento dinámico sobre otros inertes o pasivos; y ello ni siquiera teniendo en cuenta que la determinación de la base nunca supondría un determinismo tecnológico, pues Marx tenía muy claro que “la Economía política no es tecnología”. Las obras histórico-políticas de Marx ponen en juego factores que no forman parte de la *base* (por ejemplo las luchas entre partidos), y cuya virtualidad práctica queda fuera de toda duda. Ahora bien, en estos casos, Marx nunca olvida la importancia de la economía y lo económico (entendido, ciertamente, en sentido *social*, no *tecnológico*).

Sin ignorar el papel esencial que le otorgaba a la *base*, para Marx, la relación base-superestructura hay que captarla históricamente, teniendo en cuenta la influencia recíproca o los desarrollos desiguales. Las interpretaciones **economicistas** del marxismo deben mucho, sin duda, a los aforismos y visiones apresuradas y esquemáticas de algunos párrafos dentro de los textos de los fundadores. Pero fue también el mismo Engels quien intentó remediar la imagen de determinismo económico que acompañaba a la obra de Marx y a la suya propia, con el recurso a la *determinación en última instancia* y la *influencia recíproca*:

“El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa sobre el desarrollo económico, pero todos actúan unos sobre otros, así como sobre la base económica. No es cierto que la base económica sea la causa, que sea la única activa y que todo lo demás no sea más que acción pasiva. Por el contrario, hay una acción recíproca sobre la base de la necesidad económica que siempre domina en última instancia” [Carta de F. Engels a H. Starkenburg, 1894].

Dentro del marxismo, quizás haya sido Gramsci quien más ha subra-

yado el rechazo del *economicismo*, unido a su intento de revalorizar la subjetividad revolucionaria frente a la consideración abusiva de las *condiciones objetivas*, tal como comentaremos más adelante. Otros marxistas han intentado también *rebajar* o replantear esta división entre base y superestructuras como medio de adecuarla al análisis de una realidad que, a su juicio, se resiste a visiones demasiado economicistas; tal sería el caso del historiador británico Edward P. Thompson, que además intenta redefinir la *determinación* en el sentido restringido no de producir un efecto inexorable, sino de *poner límites* o *ejercer presiones*.

La inadecuación de un esquema rígido base-superestructura parece acentuarse si lo que se intenta explicar son procesos o fenómenos típicos de sociedades precapitalistas o, como lamenta el antropólogo marxista Godelier, cuando se analizan sociedades en las que el parentesco desempeña un papel que se aleja de los considerados tradicionalmente superestructurales e influye directamente en la organización productiva. Se ha recordado, por ejemplo, que no existe una práctica productiva *pura*, pues ésta está siempre impregnada de ideas, ritos o símbolos; y que el imperativo de supervivencia de una sociedad exige no sólo alimentarse, sino que implica también, por ejemplo, el control de la agresividad o la regulación de la natalidad. Se ha insistido en la imposibilidad de distinguir los contenidos básicos de los superestructurales, dado que éstos últimos envuelven a los primeros.

La superestructura política: el Estado.

A diferencia del análisis económico, en el que Marx profundiza de manera muy especial, se ha hablado, no sin razón, de la escasez de elaboraciones en Marx y Engels sobre el campo de las superestructuras. Una insuficiencia ésta que los marxistas posteriores tuvieron que ir paliando con sus aportaciones. No obstante hay algunas de sus indicaciones acerca del papel del Estado que siguen conservando un interés fundamental, incluso creciente, a la luz de recientes acontecimientos.

PARA VER ESTE VÍDEO

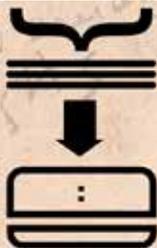
To see this video



Estructura y superestructura

Francisco Erice

Duración: 05'26"



<http://youtu.be/E7yv5vMmw9w>

La primera idea que Marx formula es la de la preeminencia de la *sociedad civil* sobre el Estado. Esta prioridad de *lo social* frente a *lo político* impregna toda la argumentación de Marx acerca del poder, las luchas políticas, etc. En ese sentido, Marx denunciaba la *fetichización* de la política institucional, en lo que denominó *cretinismo parlamentario*:

“Y hacía falta padecer aquella peculiar enfermedad que desde 1848 viene haciendo estragos en todo el continente, el *cretinismo parlamentario*, enfermedad que aprisiona como por encantamiento a los contagiados en un mundo imaginario, privándoles de todo sentido, de toda memoria, de toda comprensión del mundo exterior; hacía falta padecer ese cretinismo parlamentario, para que quienes habían por sus propias manos destruido y tenían necesariamente que destruir, en su lucha con otras clases, todas las condiciones del poder parlamentario, considerasen todavía como triunfos sus triunfos parlamentarios...”
[K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*].

Estas frases lo que pretenden es sobre todo cuestionar la idea ingenua de que la política de las instituciones domina y rige las relaciones económicas y sociales y no al revés. No se trata de que Marx despreciara siempre la participación parlamentaria, aunque, dada la situación de su tiempo, no le otorgó un papel significativo en la lucha por la transformación social (sí lo hizo en cambio el viejo Engels, valorando la importancia de los parlamentos cuando se implanta el sufragio universal).

También Engels, en todo caso, subrayó la primacía de la *sociedad civil* sobre el Estado, a propósito de los orígenes de éste:

“Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder opuesto a la sociedad; tampoco es ‘la realidad de la idea moral’, ni ‘la imagen y la realidad de la razón’, como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa realidad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos anta-

gonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en un lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedades y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del ‘orden’. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más es el estado” [F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*].

Una segunda idea, que se sugiere en el texto anterior, es la vinculación del Estado a los conflictos de clase. Más concretamente, el Estado no defendería los intereses generales de toda la sociedad, sino los de la propiedad, los de la clase dominante, siendo por tanto, según reza otro párrafo de Engels, un *órgano de clase*:

“Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida”.

La tesis del Estado como instrumento de clase está presente a lo largo de toda la obra de Marx y Engels y, en general, en toda la tradición marxista. En el *Manifiesto*, este carácter instrumental se describe en frases lapidarias como la de que “el gobierno del Estado moderno no es más que la junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”; o que “el Poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”. Esto no significa que Marx considerara al Estado como mero órgano de coerción y no viera, por ejemplo, el problema del *consenso*; Marx percibió claramente esos asuntos, y no es cierto que fuera Gramsci el que tuviera que descubrir, dentro del marxismo, que “una sociedad no puede sentarse sobre las bayonetas”.

En todo caso, la visión *clasista* del Estado es consustancial a los análisis de Marx y Engels, dejando a un lado el tema de si concibieron (sobre todo Engels) la posibilidad de utilizar el derecho de sufragio del Estado burgués al servicio del proletariado, lo cual en modo alguno significa negar el carácter de clase del mismo Estado o su papel como terreno donde se dirime el conflicto de clases. Todavía Engels en 1891, en una introducción a la reedición de *La guerra civil en Francia*, recordaba que, en realidad, el Estado no era más que “una máquina de represión de una clase por otra, sea monarquía o sea república democrática”.

La identificación del Estado con un órgano de clase no implica, en cualquier caso, una dependencia directa e inmediata de sus decisiones respecto de los intereses de la burguesía. Engels, en una cita anteriormente apuntada, cifraba el papel del Estado en el mantenimiento del orden social y su colocación aparente por encima de los antagonismos. Al Estado se le reconoce, pues, la función de sostener el equilibrio social y de regular los conflictos entre fracciones burguesas de intereses a veces en pugna (situándose *aparentemente* por encima de la sociedad).

De hecho, tras las revoluciones de 1848, Marx va a matizar anteriores formulaciones, apareciendo la idea de la *autonomía relativa* del Estado respecto a los intereses inmediatos de clase, o teorizándose acerca del *bonapartismo* como régimen no estrictamente burgués, pero que asegura a la burguesía el mantenimiento de sus intereses. El historiador marxista Hobsbawm resume así este cambio de perspectiva:

“De hecho se planteaba el problema más amplio, que no ha perdido interés en absoluto, de las relaciones entre clase dominante y aparato estatal centralizado, constituido originariamente por las monarquías absolutas, reforzado por la revolución burguesa para conseguir ‘la unidad burguesa de la nación’, condición necesaria para el desarrollo capitalista, pero siempre tendente a reforzar su propia autonomía frente a todas las clases, incluida la burguesía” [E. J. Hobsbawm “Los aspectos políticos de la transición del capitalismo al socialismo”, en *Historia*

del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx, 2, Barcelona, Bru-guera, 1979, p, 172].

Esta complejidad del Estado, que desborda su mero carácter instrumental, se esboza en el *18 Brumario*, cuando Marx indica que la burguesía, bajo el régimen parlamentario, puede sentirse amenazada por los antagonismos sociales, y entonces “su propio interés le ordena esquivar el peligro de su *gobierno propio*” y, para imponer la tranquilidad y “mantener intacto su poder social”, tiene que “quebrantar su poder político”; “para salvar la bolsa hay que renunciar a la corona”, recurriendo entonces a regímenes como el de **Luis Bonaparte**.

Las siguientes generaciones de marxistas continuaron su reflexión sobre el Estado desde diversos puntos de vista. Lenin, por ejemplo, sistematizó las ideas de Marx y Engels, aportando nuevas experiencias, defendiendo la *dictadura del proletariado* y contraponiendo el Estado burgués al Estado obrero en su libro *El Estado y la revolución* (1917). Gramsci reflexionó sobre la *hegemonía* y las formas de dominación. Pero los cambios en las funciones del Estado a lo largo del siglo XX (la consolidación de los sistemas liberal-democráticos, el surgimiento de Estados socialistas en economías planificadas, la intervención en la economía, el nacimiento y desarrollo del *Estado del bienestar*, la defensa por el neoliberalismo actual del *Estado mínimo*, etc.), unidos a las insuficiencias de la aportación de los clásicos, requieren sin duda una profundización en el papel del Estado, sin que eso suponga negar, en todo o en parte, algunos de los fundamentos de la tradición marxista, como el componente de clase o la precedencia de la *sociedad civil*.

Las ideologías.

El otro tipo de superestructuras que Marx contempla, junto a las político-jurídicas, son las ideológicas. El concepto de ideología es uno de los más amplios y originales que introdujo Marx, aunque también uno de los más

controvertidos. Una de sus virtualidades es alertarnos acerca de la oscuridad o la opacidad de lo real, sobre el enmascaramiento de las relaciones sociales que se manifiestan a través de los discursos y de la cultura. Hoy que vivimos en una sociedad tan condicionada por los medios de comunicación de masas sabemos hasta qué punto la *información* puede desinformar y las descripciones supuestamente realistas y fidedignas del mundo que nos ofrecen tienen la intención de ocultar y tergiversar más que de clarificar; son, pues, instrumentos *ideológicos*.

En términos algo más precisos, la *ideología*, en Marx, tiene que ver con la *falsa conciencia* o conciencia invertida de la realidad, con la distorsión de las contradicciones de la vida real en el ámbito de la conciencia, y con los intereses de clase. Lo propio de las ideologías consiste en ser resultado de las relaciones establecidas en la vida material (“el ser social determina la conciencia”) o efectos distorsionados en la mente (de forma intencionada o no) de las relaciones reales.

Las primeras formulaciones de Marx acerca de la ideología se inscriben en su crítica al idealismo hegeliano y en las consideraciones sobre la religión que desarrolla en *La Sagrada Familia*. En este texto, predomina la visión de la religión como obra del hombre y “conciencia invertida del mundo”. La miseria religiosa es al tiempo expresión de la verdadera miseria y protesta contra ella. La base de esta “forma sacral de autoalienación humana” son las condiciones reales de existencia, y sólo cambiando éstas desaparecerá aquélla:

“El reflejo religioso del mundo real sólo puede, en general, desaparecer en tanto que las relaciones de la vida laboral diaria y práctica muestren clara y constantemente relaciones racionales entre los hombres y la naturaleza. La forma del proceso de vida social, es decir, del proceso de producción material, abandona sus nubes místicas sólo cuando llega a ser producto de hombres socialmente libres bajo controles planificados racionalmente” [K. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*].

En *La Ideología Alemana*, Marx y Engels despliegan más pormenorizadamente su visión de la ideología. Las ideologías aparecen en parte como quimeras, “fantasmas cerebrales”, falsas nociones acerca de la realidad que tiranizan a los hombres. Pero son también formas de ver la realidad por parte de las clases y mecanismos de dominación empleados por la clase dominante, que impone sus ideas a las demás. Así lo plantea Marx en uno de sus trabajos más justificadamente célebres:

“Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de la vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se los imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta (...). Y así como en la vida privada se distingue entre lo que el hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y sus intereses reales, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son” [K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*].

Hay, con todo, una parte de la noción de Marx de ideología que, más allá de la denuncia de la mistificación de la realidad o del manejo interesado de las ideas con fines de dominación de clase –aunque sin ignorar todo ello–, tiene que ver con la expresión de las aspiraciones y los deseos colectivos. Aquí encajaría, por ejemplo, la visión de Gramsci, que, al margen o más allá de la noción marxista tradicional de ideología como falsa conciencia o conciencia deformada, vincula las ideologías (sistemas de valores, creencias, ideales, concepciones del mundo) a la formación de los sujetos colectivos. La ideología y la cultura se vuelven así un momento nuclear de la política en cuanto que permiten organizarse y formular sus aspiraciones a los sujetos sociales. Las ideologías son, en este sentido, dice Gramsci tomando una frase del propio Marx, el *terreno* en el que los

hombres toman conciencia del conflicto y luchan por resolverlo. Es en ese sentido en el que podría hablarse de *ideologías proletarias* o del marxismo como una *ideología*.

Unilinealismo y multilinealismo: Los problemas de la periodización histórica.

Se ha dicho que la visión de Marx y Engels acerca del desarrollo histórico, como la de sus contemporáneos, estaba impregnada de eurocentrismo y se caracterizó, al menos hasta sus años finales, por una visión unilineal, que consideraba que todos los pueblos debían seguir el camino iniciado por los europeos como única forma de *progreso*. Tal es la perspectiva que se manifiesta en el conocido pasaje del Prólogo a la primera edición del libro I de *El Capital*, donde identifica el futuro de los demás pueblos con el desarrollo adquirido en Inglaterra, el país considerado más avanzado:

Lo que ha de investigar en esta obra es *el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes. La sede clásica de ese modo de producción es, hasta hoy, *Inglaterra*. Es este el motivo por el cual, al desarrollar mi teoría, me sirvo de ese país como principal fuente de ejemplos. Pero si el lector alemán se encogiera farisaicamente de hombros ante la situación de los trabajadores agrícolas e industriales ingleses, o si se consolara con la idea optimista de que en Alemania las cosas distan aún de haberse deteriorado tanto, me vería obligado a advertirle: *De te fabula narratur!* (¡A ti se refiere la historia!). No se trata aquí del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de *estas leyes mismas*, de esas *tendencias* que operan y se imponen con férrea necesidad. El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro [K. Marx, *El Capital*].

Ciertamente Marx y Engels eran hombres de su tiempo, con un eurocentrismo y una fe amplia en el progreso que compartían con todos los

Fundación de Investigaciones Marxistas

La Fundación de Investigaciones Marxistas fue creada en diciembre de 1978. Su actividad pública se traduce en seminarios, conferencias y debates con miras a estimular la confrontación de ideas y la investigación rigurosa tanto sobre cuestiones generales de la teoría, como en lo que se refiere a problemas actuales de orden social, económico, filosófico, político, etc.

En su centro de documentación se conservan todos los textos de las conferencias y debates realizados.

La Fundación de Investigaciones Marxistas dispone de una estimable biblioteca y hemeroteca marxista y está estrechamente vinculada al Archivo Histórico del PCE.

Edita la publicación periódica "Papeles de la FIM" y también los resultados más importantes de sus debates.

COLABORA

CON LA FUNDACIÓN.

HÁZTE SOCIO

Suscripciones:

Socios individuales 72€ anuales

Socios colectivos 150€ anuales

Más información: info@fim.org.es

Horario de atención al público: de 8 a 15:00 h. de lunes a viernes.

Metro: Esperanza (Línea 4)

Autobuses: 120, 122

C/Olimpo 35

28043 Madrid

Tfno: 91 300 49 69 / Fax 91 300 47 44

FIM



Fundación de
Investigaciones
Marxistas

www.fim.org.es

socialistas y los liberales de entonces y que hoy, tras las grandes crisis del siglo XX, con las luchas del Tercer mundo y el repliegue del movimiento revolucionario en Occidente y con el desencadenamiento de la crisis ecológica, estamos lejos de poder sostener. De todos modos, siempre fueron conscientes de la ambivalencia del *progreso*, de la violencia y la barbarie que el capitalismo (por ejemplo en las colonias) iba imponiendo, aunque consideraban que era el precio que debía pagarse para poder luego implantar un sistema socialista, libre e igualitario. Así lo explicaba Marx en sus artículos sobre la India bajo la dominación británica, en la década de 1850, dominación que mostraba con sus abusos (rapiña, confiscaciones, destrucciones) cómo “la profunda hipocresía y la barbarie propias de la civilización burguesa se presentan desnudas ante nuestros ojos cuando, en lugar de observar esa civilización en su casa, donde adopta formas honorables, la contemplamos en las colonias, donde se nos ofrece sin ningún embozo”. La otra cara de esa realidad era, sin embargo, el inicio de una serie de cambios históricos trascendentales (desarrollo de las fuerzas productivas, introducción de la prensa o formas de gobierno modernas, etc.), cuyos frutos sólo podrían recoger los hindúes cuando las clases dominantes inglesas fueran desalojadas por su proletariado, o cuando ellos mismos acabaran con el yugo británico:

“El período burgués de la historia está llamado a sentar las bases materiales de un nuevo mundo: a desarrollar, por un lado, el intercambio universal, basado en la dependencia mutua del género humano, y los medios para realizar ese intercambio; y, de otro lado, desarrollar las fuerzas productivas del hombre y transformar la producción material en un dominio científico sobre las fuerzas de la naturaleza. La industria y el comercio burgueses van creando esas condiciones materiales de un nuevo mundo del mismo modo como las revoluciones geológicas crearon la superficie de la tierra. Y sólo cuando una gran revolución social se apropie las conquistas de la época burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiéndose al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces el progreso humano habrá

dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado” [K. Marx, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, 1853].

Marx analizaba el caso de la India y otros semejantes desde la perspectiva de un proceso histórico mundial que conduciría a la superación del capitalismo. No cabe duda de que, por debajo de todo ello, late una visión marcadamente occidentalista que sobrevaloraba la influencia de las potencias colonizadoras en el desarrollo económico de las colonias. En el siglo XX hemos comprobado cómo los occidentales no generaron en los países dominados un desarrollo semejante al de las metrópolis, sino un *desarrollo dependiente* y distorsionado o simplemente *subdesarrollo*; pero eso Marx y las gentes de su tiempo no llegaron a percibirlo. En todo caso, esta valoración del *papel histórico progresivo* de la burguesía y el capitalismo (como se hace en el *Manifiesto Comunista*) no supone en modo alguno una justificación moral de sus comportamientos. Marx pensaba que el desarrollo del capitalismo preparaba el futuro comunismo, pero no por ello aconsejaba a los trabajadores que dejaran de resistir contra esta *labor histórica objetiva* de la burguesía.

Sería excesivo, en cualquier caso, juzgar la perspectiva de análisis de Marx como plenamente unilineal y eurocentrista; rasgos además que, si bien están presentes en los fundadores del marxismo, han ido siendo replanteados en desarrollos posteriores del mismo, sobre todo desde el proceso de descolonización y el surgimiento del llamado Tercer mundo.

La imagen habitual de la visión marxiana de la historia como un proceso unilineal de etapas prefijadas requiere, por tanto, serias matizaciones, particularmente la idea de que todas las sociedades tenían que pasar por los mismos estadios. Nada más lejos de la intención de Marx y Engels, y por supuesto del marxismo posterior, que ofrecer un esquema acabado de la historia de la humanidad y de la sucesión inevitable de los modos de producción y formaciones sociales, tal como aparece, por ejemplo, en la teoría

de las cinco etapas de paso obligado (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo) convertida en versión canónica del marxismo en la época de Stalin. El pensamiento de Marx y Engels sobre las sociedades pre-capitalistas estuvo, por consiguiente, modelándose de manera continua a lo largo de su trayectoria intelectual

Hay además otro asunto que muestra cómo Marx fue renovando de manera constante su visión crítica, aprendiendo de las experiencias políticas y los nuevos conocimientos que proporcionaban las ciencias sociales de su tiempo. Concretamente, en los últimos años de su vida, Marx había empezado a poner en cuestión –o a matizar significativamente- el esquema unilineal y occidentalista de desarrollo que está sin duda presente en sus trabajos anteriores. A ello contribuyeron la consideración del problema irlandés como residuo colonial de Gran Bretaña y la situación de Rusia –donde llegó a vislumbrar una revolución más o menos inminente- a través de sus contactos con algunos dirigentes del **movimiento populista**.

El tratamiento del tema de Irlanda por parte de Marx y Engels es importante para las reflexiones marxistas acerca del asunto, antes descuidado, de la *questión nacional*, la cual, en este caso específico, llega a plantearse como condición para la emancipación social. Al analizar los entresijos del colonialismo en Irlanda, según algunas opiniones cualificadas, el Marx europeísta y glosador de los efectos objetivamente progresivos del capitalismo, da paso a otro más matizado, incluso –como se diría más tarde- tercermundista.

Más interés reviste incluso la reconsideración marxiana de la realidad rusa. En carta a Vera Zasúlich (1881), dirigente populista, Marx llegaba a afirmar que el análisis de *El Capital* (en particular sobre cuestiones relacionadas con la propiedad de la tierra) se refería a Europa occidental, admitiendo la posibilidad de que la comuna agrícola sirviera de base a la regeneración social de Rusia; lo cual era tanto como decir que Rusia no tenía necesariamente que pasar por las mismas fases que Europa occidental.

En el Prefacio a la edición rusa de 1882 del *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels opinaban que “si la revolución rusa da la señal para la revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida a una evolución comunista”.

Dos años antes, Marx hacía una serie de sugerentes afirmaciones acerca del papel de los ferrocarriles, que habían dado un enorme impulso al desarrollo del comercio exterior; pero ese comercio –añadía– “en países que exportan principalmente materias primas, ha acrecentado la miseria de las masas”. Paralelamente, en carta a otra publicación populista rusa, se mostraba aún más explícito en sus observaciones, al rechazar la intención de los críticos liberal de *El capital* de “metamorfosar mi esbozo de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general impuesta *fatalmente* a todos los pueblos en cualquier situación en que se encuentren”.

¿Hasta qué punto estas observaciones constituyen un giro significativo en las concepciones de Marx? Probablemente lo que demuestran, por encima de todo, es que Marx consideraba su trabajo intelectual abierto a los cambios y a las reconsideraciones que fueran necesarias para comprender mejor el capitalismo y transformarlo de manera revolucionaria. Y, más allá de la validez o no de sus observaciones y análisis, esta actitud intelectual abierta y crítica es uno de sus mayores legados.

Lo cierto es que la previsión de Marx y Engels, basada en sus análisis del capitalismo, de que la revolución tendría lugar primero en los países avanzados, comenzó a replantearse desde comienzos del siglo XX, con las experiencias rusas y el surgimiento de la lucha anticolonial. La idea de Lenin de que la cadena imperialista podría romperse por el eslabón más débil o de que era posible llevar la revolución en Rusia más allá de su etapa burguesa muestra un claro cambio de perspectiva, aunque Lenin considerara todavía la necesidad ineludible de que la chispa encendida en

PARA VER ESTE VÍDEO

To see this video

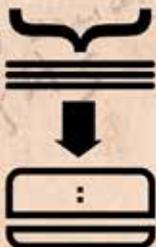


La dinámica de los procesos históricos

Francisco Erice

Duración: 06'05"

<http://youtu.be/5zjcheyafy4>



Rusia se trasladara a Occidente (sobre todo a Alemania). Pero ya por entonces se esbozaban los primeros esquemas de lo que por ejemplo Trotski, en su *Historia de la revolución rusa* (1930) llamaría el *desarrollo desigual y combinado*, que apuntaba a las particularidades de los procesos históricos propios de los países atrasados:

“Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados se ven obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del *desarrollo combinado*, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino a la combinación de distintas fases, a ala amalgama de formas arcaicas y modernas. Sin acudir a esta ley, enfocada naturalmente en la integridad de su contenido material, sería imposible comprender la historia de Rusia ni la de ningún otro país de avance cultural rezagado, cualquiera sea su grado” [L. Trotski, *Historia de la Revolución Rusa*].

Las reflexiones de distintos autores neomarxistas sobre el capitalismo como sistema mundial y el subdesarrollo desde la década de 1960 (Samir Amin, André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, etc.) vinieron a subrayar que el MH, renovando sus conceptos y sus análisis en función de los cambios del mundo, era capaz de aportar nuevas luces sobre las necesidades y las perspectivas del cambio revolucionario de nuestro tiempo. Ésta es por lo menos la opinión de Wallerstein, muy crítico con ciertos aspectos del marxismo clásico *eurocentrista*, pero reivindicador de un marxismo atento a los problemas del subdesarrollo:

Mientras que estas ideas de Marx sean consideradas como tesis referentes a procesos que se dan principalmente dentro de las fronteras estatales y que implican de forma primordial a trabajadores industriales urbanos asalariados, que trabajan para industriales burgueses privados, se podrá demostrar fácilmente que esas ideas son falsas, engañosas e irrelevantes, y que nos conducen a alternativas políticas erróneas.

Cuando se las considere como tesis referentes a un sistema histórico mundial, cuyo mismo desarrollo supone el “subdesarrollo”, y de hecho está basado en este último, entonces esas ideas no sólo son válidas, sino también revolucionarias [I. Wallerstein, “Marx y el subdesarrollo”].

Algunas contribuciones posteriores. El marxismo empobrecido de la Segunda Internacional.

En la etapa de la Segunda Internacional, las aportaciones novedosas a la visión marxista de la historia no pueden considerarse realmente sustanciales. Dejando a un lado algunas contribuciones de Lenin que luego comentaremos, lo más interesante de este período a nuestros efectos podría resumirse en tres aspectos, más bien colaterales al desarrollo del MH: los intentos de actualizar la teoría económica de Marx a través de los estudios sobre el capital financiero y el imperialismo (Hilferding, Rosa Luxemburgo, etc.); los análisis acerca del nacionalismo y el *hecho nacional* (fundamentalmente entre los marxistas austríacos y bolcheviques); y las incursiones historiográficas ocasionales de algunos teóricos y dirigentes socialistas (Kaustky, Mehring, Jaurès) con interés limitado, y siempre más como ilustración divulgativa que como aportación creadora. En este último aspecto, Plejánov escribió sobre *El papel del individuo en la historia* y otros asuntos, con concepciones muy deterministas, basadas en unas leyes históricas que juzga férreas e inexorables, así como una visión de las relaciones base-superestructura bastante plana y convencional. Kaustky, por su parte, es autor de algunas obras históricas que sólo pueden calificarse de *marxismo vulgar*. Franz Mehring elaboró una voluminosa *Historia de la socialdemocracia alemana* (1897-98), el trabajo de sociología de la literatura titulado *La leyenda de Lessing* (1893) o una biografía de Marx (1918), entre otros estudios meritorios, pero que no introducen una especial reflexión teórica. Algo más interesante es la *Historia socialista de la revolución francesa* (1897-1900), escrita por el socialista Jean Jaurès con claros fines de pedagogía popular (recordar a la clase obrera su glorioso pasado revolucionario), y que pretendía ser “materialista con Marx y mística con Michelet”.

En todo caso, si hablamos de desarrollos propiamente teóricos del MH, tendríamos que limitarnos casi exclusivamente a Lenin. Para juzgar sus aportaciones en este campo, conviene partir de una consideración previa: la relación directa e *inmediata* de sus estudios teóricos con sus intereses políticos, en mayor medida incluso que en Marx u otros socialistas. Lo que tantas veces se ha dicho del “análisis concreto de la situación concreta” al que se refería Lenin, si tiene algún sentido más allá del mero juego de palabras, nos remite a esta traslación directa del análisis a la práctica política.

Lenin, que a veces desarrolla de manera interesante algunas ideas de Marx sobre la historia y otras las empobrece y simplifica, ofrece un interés particular como analista de los procesos históricos y cultivador creativo del MH sobre todo en su período de juventud, con sus escritos sobre temas agrarios, generalmente en polémica con los populistas; se trata, en general, de trabajos sobre el desarrollo del capitalismo en la agricultura, incluyendo la utilización del concepto de formación económico-social y sus tesis acerca de las vías alternativas al capitalismo en el campo. La primera cuestión es el objeto de su principal obra histórica, *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899), donde juega también con la noción de formación económico-social, al igual que en *¿Quiénes son los ‘amigos del pueblo’?* (1894); además, en *El programa agrario de la socialdemocracia* (1907) y algún otro escrito, especula acerca de las *vías de transición*.

Lenin, con su obsesión por lo *concreto*, sitúa el concepto de formación económico-social en el centro del materialismo histórico. Para él, a diferencia de la de modo de producción y otras categorías (que se refieren bien a la base, bien a la superestructura), esta categoría expresa la unidad de las distintas esferas y la totalidad, tanto en su continuidad como en su desarrollo, otorgando un papel muy relevante a las relaciones de producción.

El desarrollo del capitalismo en Rusia es un interesantísimo intento de analizar, con acopio de abundante material estadístico, los procesos de transformación económica en Rusia, la disgregación de las formas campe-

sinas tradicionales y el surgimiento de fenómenos de diferenciación social en el campo, los orígenes de la industrialización y la formación de un mercado nacional unificado. El libro intenta, utilizando la mencionada categoría de formación económico-social, aplicar los esquemas marxistas al proceso ruso, con una estrecha fidelidad al espíritu de Marx mayor incluso que en otros trabajos de Lenin; demostrando así, frente a los populistas, la inevitabilidad (o los avances realmente alcanzados) del capitalismo en el país.

Si los textos hasta ahora citados pretendían sobre todo rebatir las tesis populistas acerca de las posibilidades de Rusia de eludir la implantación del capitalismo, las observaciones de otros análisis posteriores se centran en las *vías de transición* del feudalismo al capitalismo, siempre en relación con las perspectivas modernizadoras de la agricultura rusa. No en vano, en un artículo de 1908 (“¡Al camino trillado!”), Lenin esbozaba la posibilidad de que las reformas liberalizadoras de Stolypin (el entonces primer ministro zarista) pudieran triunfar y sentar las bases de una *vía prusiana* de desarrollo para la agricultura rusa. Poco antes, en *El programa agrario de la socialdemocracia*, defendía dos caminos típicos de acceso al capitalismo, uno más lento (el *prusiano*) y otro más rápido (el *americano*):

“El desarrollo burgués puede verificarse teniendo al frente las grandes haciendas de los terratenientes, que paulatinamente sustituyan los métodos feudales de explotación por los métodos burgueses, y puede verificarse también teniendo al frente las pequeñas haciendas campesinas, que por vía revolucionaria extirpen del organismo social la ‘excrecencia’ de los latifundios feudales y se desarrollen después libremente sin ellos por el camino de la agricultura capitalista de granjeros. Estos dos caminos de desarrollo burgués objetivamente posible, nosotros los denominaríamos caminos de tipo prusiano y camino de tipo norteamericano. En el primer caso, la explotación feudal del terrateniente se transforma lentamente en una explotación burguesa, junker, condenando a los campesinos a decenios enteros

de la expropiación y del yugo más dolorosos (...). En el segundo caso, no existen haciendas de terratenientes o son destruidas por la revolución, que confisca y fragmenta las posesiones feudales. En este caso predomina el campesino, que pasa a ser el agente exclusivo de la agricultura y va evolucionando hasta convertirse en el granjero capitalista” [V. I. Lenin, *El programa agrario de la socialdemocracia*].

La dogmatización de la interpretación histórica en el marxismo-leninismo oficial y algunas visiones heterodoxas.

No cabe duda de que, en lo referente a la concepción marxista de la historia, las contribuciones del marxismo-leninismo oficial, concretamente del soviético, ofrecen un panorama de notable pobreza. Los prometedores –aunque contradictorios– desarrollos de una nueva Historia marxista en la URSS durante la década de los 20, pronto chocaron con la imposición de una dogmática cada vez más espesa y opresiva. Sendas reuniones de historiadores en Tiflis y Leningrado, en 1930 y 1931, condenaban la idea marxiana –ciertamente muy discutible– de un *modo de producción asiático*, allanando el camino para la acuñación del esquema fijo e invariable de los *cinco estadios* o modos de producción sucesivos, nuevo modelo de unilinealismo acorde con las necesidades estratégicas del grupo dominante de la Komintern.

De este erial tal vez pueda destacarse algo, sin ser especialmente novedosa por sus aportaciones a la teoría o la metodología histórica, la *Historia de la revolución rusa* que León Trotski escribiera en 1930. Se trata de una obra eminentemente política, inserta, desde luego, en las polémicas y justificaciones del conflicto post-revolucionario en la URSS, que en parte pretende ilustrar la tesis trotskiana de la *revolución permanente* o su concepción del *desarrollo desigual y combinado*

Fuera de la URSS, el renacimiento marxista del período de entreguerras estuvo ligado a figuras de una ambigua o abierta heterodoxia, como Korsh

PARA VER ESTE VÍDEO

To see this video

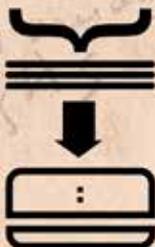


El materialismo histórico en la IIª y IIIª Internacional

Francisco Erice

Duración: 05'52"

<http://youtu.be/x2B7PLi71Qs>



o Lukács, o como la llamada Escuela de Frankfurt (el núcleo en torno al Instituto de Investigación Social de Frankfurt), pero que trabajaron más bien en el ámbito de la Filosofía. En el entorno de la Escuela de Frankfurt se movió un personaje como Walter Benjamin, *filósofo de la historia* que, en una obra muy fragmentaria e inacabada, pero sumamente valiosa, intenta poner las bases de una especie de marxismo con componentes místicos y mesiánicos, desligado de la idea de progreso. Al igual que Benjamin, Karl Korsch planteó una crítica al marxismo de la II Internacional, reivindicando la subjetividad revolucionaria, junto con la idea de *historizar* o explicar históricamente el propio marxismo.

En cuanto a Lukács, su influencia tiene que ver sobre todo con la Estética o la Teoría de la novela. Por lo que se refiere a la Historia, sus aportaciones más destacadas se vinculan a la idea de *totalidad* como categoría central en el marxismo, y a un concepto de *conciencia de clase* que muchos consideran excesivamente idealista.

Las aportaciones de Gramsci.

Sin minusvalorar la labor de otros teóricos o intelectuales marxistas, sin duda la aportación más influyente al análisis histórico-social tras la de los *padres fundadores* es la realizada por Antonio Gramsci. Su rasgo más característico es, como ya señalamos, el anti-economicismo y su orientación hacia el estudio de las *superestructuras*. Lo cual va también, en cierto modo, unido a un intento de revalorizar la subjetividad revolucionaria. Así lo subraya en uno de los textos de sus *Cuadernos de la Cárcel*:

“En su forma más difundida de superstición economicista, la filosofía de la praxis pierde gran parte de sus posibilidades de expansión cultural en la esfera superior del grupo intelectual, mientras que las gana entre las masas populares y entre los intelectuales de medianos alcances que no quieren fatigar su cerebro, pero desean aparecer como muy astutos. Como escribe Engels, es muy cómodo para muchos creer que pueden a buen precio y sin fatiga alguna procurarse y meterse en el bolsillo toda la historia y toda la ciencia política y filosófica concentrada en algunas formulitas”

Para Gramsci, la identificación de la economía con la *anatomía* de la sociedad burguesa no pasa de ser una simple metáfora, al igual que la equiparación de las superestructuras con meras *apariencias*. Existe además una autonomía de *lo político*, que no puede ser explicado con el simple recurso a las causas económicas; muchos actos políticos

“son debidos a necesidades internas de carácter organizativo, esto es, ligadas a la necesidad de dar coherencia a un partido a un grupo, a una sociedad. Esto aparece claro, por ejemplo, en la historia de la iglesia católica. Si a cada lucha ideológica en el interior de la iglesia quisiésemos encontrarle una explicación inmediata, primaria, en la estructura, estaríamos aviados”.

Gramsci intenta revisar a su manera la imagen tradicional de la relación base-superestructura, acuñando el concepto de *bloque histórico*, noción unida a otras suyas y que anticipa “de manera sorprendente el modo de tratar los problemas del consenso, de la función integradora y de los modos de difusión de los valores culturales” [A Pizzorno y otros, *Gramsci y las ciencias sociales*, Córdoba (Argentina), Cuadernos de Pasado y Presente, 1970, pp. 50-51]. El *bloque histórico* está formado por la estructura y la superestructura, “o sea que el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones de producción”, existiendo reciprocidad entre estructuras y superestructuras; en el bloque histórico, “las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, siendo esta distinción de contenido y de forma puramente didascálica, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales son las fuerzas materiales”.

El de *hegemonía* es sin duda otro de los conceptos claves del pensamiento de Gramsci. Tomado esencialmente de Lenin y sus alusiones al papel dirigente del proletariado sobre las otras clases (aunque también de Marx y su concepción de la *ideología dominante*), se inserta en los intentos de definir una estrategia política con vistas a la toma del poder de la clase

trabajadora, pero realmente es una noción aplicable a otros momentos históricos y otras clases. Fundamentalmente lo que intenta subrayar Gramsci es que el poder no se ejerce mediante la simple coerción (el Estado no es, pues, un *mero* instrumento de dominio); la *hegemonía* de una clase implica tanto dirección ideológico-política de la sociedad civil como combinación de fuerza y consenso.

La noción gramsciana de *hegemonía*, de gran riqueza, posee algunas virtualidades y rasgos que han facilitado su influencia posterior en historiadores y científicos sociales. En primer lugar, complejiza el análisis de las formas de dominación, no reduciéndolas a la pura violencia, y prolonga la concepción de la lucha de clases al ámbito de lo ideológico y de la pugna por la dirección intelectual y moral en la sociedad. En segundo lugar, desplaza el análisis del Estado a la *sociedad civil* (que es donde la burguesía construye sus aparatos de hegemonía) y resalta la importancia de la ideología como instrumento de dominación, así como de las modalidades de integración puestas en práctica por las clases dominantes a corto o largo plazo. En tercer lugar, presenta una imagen de las relaciones entre dominadores y dominados regida por delicados equilibrios de sometimiento y consenso. En cuarto lugar, el concepto de *hegemonía* permite a Gramsci precisar los rasgos de la crisis revolucionaria o *crisis orgánica* como prototipo máximo de la crisis de hegemonía (con ruptura, por tanto, de la dirección política y moral que legitimaba el sistema). La crisis orgánica puede derivarse del fracaso de las clases dominantes ante una gran empresa que requiere el consenso de las masas (por ejemplo una guerra) o ante la actividad revolucionaria de las mismas; cuando esto sucede, muchas soluciones son posibles, incluido el *cesarismo* (lo que muchos llaman bonapartismo, salida que responde a la situación de un *equilibrio catastrófico* entre las clases). Son de gran interés las diferencias que Gramsci establece entre movimientos *orgánicos* y *de coyuntura*. Por último, en quinto lugar, el concepto de hegemonía intenta plantear los conflictos más allá del mero reduccionismo de clase (pues supone la pluralidad de clases y alianzas), y los desplaza al terreno de la formación de las *voluntades colectivas*.

Una función esencial en el logro de la hegemonía y la dirección moral la desempeñan, en el esquema de Gramsci, los intelectuales, a los que dedica una considerable atención en sus escritos. Los intelectuales son “representantes de la hegemonía”, “funcionarios de las superestructuras”, agentes de las clases dominantes que aseguran el consenso de las masas. Pero además cada clase posee sus intelectuales, que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función; la masa no puede organizarse sin intelectuales.

El énfasis en el papel de los intelectuales en la organización de las masas tampoco se entiende sin la particular visión de la *ideología* en Gramsci. Al margen o más allá de la noción marxista tradicional de ideología como falsa conciencia o conciencia deformada, él maneja una acepción distinta, que vincula las ideologías (sistemas de valores, creencias, ideales, concepciones del mundo) a la formación de los sujetos sociales. La lucha ideológica y cultural se vuelve así un momento nuclear de la política en cuanto generadora simultánea de sujetos colectivos, valores y movilización.

El estudio del papel de los intelectuales refleja asimismo el interés de Gramsci por todo lo que se refiere a la religión y la cultura, incluyendo sus manifestaciones populares. Gramsci se presenta, a este respecto, como un anticipador claro del interés de muchos historiadores actuales por el folklore y la cultura popular. Así, se adentra por ejemplo en las visiones o concepciones del mundo (algo así como las *mentalidades*) de las masas populares. Un papel fundamental, en ese sentido, lo representa el folklore, estudiado frecuente y erróneamente sólo por su pintoresquismo, Hay, por tanto, una cultura popular, una religión popular (distinta de la de los intelectuales) y una moral popular con imperativos fuertes, tenaces y más efectivos que los de la moral oficial *La moral del pueblo*, no obstante, tiene un carácter ambivalente, con elementos conservadores y progresivos

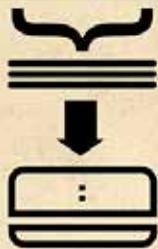
Este carácter ambivalente, en cierto modo caótico y falto de sistematicidad, está asimismo presente en diversos movimientos populares a los que Gramsci dedica particular atención. Se trata de las formas de revuelta

que él engloba bajo el nombre de *subversivismo*, sin dirección política, primitivas y elementales. Son las revueltas de los *muertos de hambre*, que a veces adquieren tintes libertarios o izquierdistas y a veces favorecen las reacciones fascistas. Las expresiones de *subversivismo* se tiñen ocasionalmente de milenarismo y mesianismo religioso, e incluyen desde un cierto anarquismo campesino al bandidismo social o incluso ciertos movimientos católico-populares. Gramsci las juzga peyorativamente, porque no corresponden a una verdadera dirección política de masas y, como las utopías en general, abordan mitológicamente las contradicciones sociales.

En definitiva, Las aportaciones de Gramsci al análisis de las formas de dominación, los movimientos sociales o el peso de los componentes culturales y religiosos, constituyen a la vez un desarrollo y un enriquecimiento de las tesis de Marx y del MH en general. Su originalidad, junto a la clara recusación del economicismo, son los factores que han otorgado a Gramsci una influencia particular en la difusión del MH entre muchos historiadores del siglo XX.

DESCARGA ESTA PUBLICACIÓN

Download this Issue



He munches with the same persistent stare,
He knows his way with women (and that's that!)
Impertinently tilting back his chair
And dropping cigarette ash on the mat.

The time is now propitious, as he guesses,
The meal is ended, she is bored and tired;

glosario

ANTAGONISMO / RELACIONES ANTAGÓNICAS. Antagonismo es lucha entre ideas, proyectos o intereses contrarios e incompatibles entre sí. Relaciones antagónicas, en el lenguaje marxista convencional, son las basadas en una contradicción estructural irreconciliable (por ejemplo entre esclavistas y esclavos o entre capitalistas y obreros).

ARISTOCRACIA OBRERA. Capa privilegiada o más acomodada de los trabajadores. Lenin la consideró la base social del reformismo dentro del movimiento obrero.

BONAPARTE, LUIS. Sobrino de Napoleón Bonaparte, dio un golpe de Estado en diciembre de 1851, se proclamó emperador y gobernó Francia hasta 1870, en que fue derrotado militarmente por los prusianos. Su régimen sirvió de referente al concepto de *bonapartismo*, que incluye la idea de la *autonomía relativa* del Estado.

ECONOMICISMO. Tendencia a exagerar la determinación por parte de la Economía de toda la vida social, relegando o ignorando otros factores. Tendencias parecidas pueden encontrarse fuera del Marxismo (por ejemplo en el Neoliberalismo).

ESPONTANEÍSMO. Tendencia a valorar de manera predominante el factor espontáneo en la acción colectiva, desdeñando o minusvalorando la organización y la importancia de la dirección.

EXPLOTACIÓN. Más allá del sentido convencional del término, en el Marxismo la explotación significa apropiación del trabajo ajeno (por ejemplo a través de la plusvalía). Más que una categoría moral o basada en la propia visión de los afectados, pretende referirse a una situación objetiva

FETICHIZACIÓN / FETICHISMO. Adoración o culto excesivo a un objeto. En el Marxismo, atribución a objetos materiales de características que se supone que poseen de manera natural, cuando realmente son producto de las relaciones sociales (así, el *fetichismo de la mercancía*).

FUERZAS PRODUCTIVAS. Elementos que participan en el proceso productivo. Incluyen todos los medios de producción (instrumentos de producción, materias primas) y la fuerza de trabajo (es decir, las facultades productivas humanas).

LUMPEMPROLETARIADO. Marx y otros marxistas posteriores lo identifican con los grupos desclasados y marginales (gentes de vida equívoca, vagabundos, delincuentes, marginados, etc.) que sirven de base o de tropa de choque a la reacción.

MARCUSE, HERBERT (1898-1979). Miembro de la llamada Escuela de Frankfurt, trasladada a Estados Unidos huyendo del avance nazi. Pretendía combinar Marxismo y Psicoanálisis y fue autor de *El hombre unidimensional* y otros libros que influyeron mucho en las protestas estudiantiles de la década de 1960.

MICHELET, JULES (1798-1874). Conocido historiador francés, autor de una *Historia de la Revolución francesa* que magnificaba la obra del *pueblo* en términos románticos.

MODO DE PRODUCCIÓN ASIÁTICO. Concepto polémico, que aparece en ciertos textos de Marx y fue luego desarrollado por algunos seguidores. Intentaba caracterizar a sociedades asiáticas por la existencia de comunidades campesinas que llevaban a cabo grandes trabajos colectivos (irrigación, obras públicas, etc.) bajo la dependencia de un régimen despótico que percibía sus tributos. El concepto fue condenado en la URSS y cuestionado por los comunistas chinos.

PENSAMIENTO POSTMODERNO. También conocido como *pensamiento débil*. Surge en torno a la década de 1980. Sus defensores (François Lyotard, Gianni Vattimo) hablan del fin de la *modernidad* y de la idea de progreso (fin del proyecto emancipador que surge en el siglo XVIII con la Ilustración, y que fundamenta las ideologías liberales y socialistas) y de la crisis de los *grandes relatos* (intentos de explicar globalmente la realidad, inclui-

do el marxismo).

PLUSVALÍA. Trabajo no pagado del que se apropia el capitalista. Es la base de la explotación capitalista.

POPULISTAS /MOVIMIENTO POPULISTA. Movimiento revolucionario surgido en Rusia en la segunda mitad del siglo XIX. Sus integrantes otorgaban un papel político fundamental al campesinado y consideraban que Rusia podía saltarse la fase capitalista de su desarrollo.

RELACIONES DE PRODUCCIÓN. Relaciones que se establecen entre los seres humanos en la producción de la vida material. Tienen que ver con la propiedad o no de los medios de producción y la capacidad de utilizarlos. Son la base de las diferencias de clase.

SEGMENTACIÓN. En sentido general, se aplica a la división del mercado de trabajo en grupos o sectores (segmentos) con diferentes niveles salariales, de seguridad en el empleo o de protección legal. Tiene que ver, entre otros factores, con la importancia del “trabajo negro” o la “economía informal” y con la incorporación de mujeres, inmigrantes y jóvenes en condiciones precarias.

bibliografia



BOTTOMORE, Tom: *Diccionario del pensamiento marxista*. Madrid, Tecnos, 1984.

BUENO, Gustavo: “Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo”, en *Sistema*, Madrid, nº 2, 1973, pp. 15-39.

COHEN, Gerald A.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid, Siglo XXI / Pablo Iglesias, 1986.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael: *El proyecto de Gramsci*. Madrid, Anthropos / HOAC, 1991.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: *Leyendo a Gramsci*. Barcelona, El Viejo Topo, 2001.

GODELIER, Maurice: *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona, Estela, 1971.

HOBSBAWM, Eric J.: “Introducción” a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid, Ayuso, 1975, 2ª ed., pp. 29-111.

HOBSBAWM, Eric J.: “Los aspectos políticos de la transición del capitalismo al socialismo”, en *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx (2)*, Barcelona, Bruguera, 1979, pp. 139-196.

HOBSBAWM, Eric J.: *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011* Barcelona, Crítica, 2011.

KOLAKOWSKI, Leszek: *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid, Alianza, 1980-1983, 3 t.

MAC LELLAN, David: *Karl Marx, su vida y sus ideas*. Barcelona, Crítica, 1977.

REISS, Edward: *Una guía para entender a Marx*. Madrid, Siglo XXI, 2000.

SERENI, Emilio, y otros: *La categoría de “formación económica y so-*

cial". México, Roca, 1973.

SHANIN, Theodor (ed.): *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid, Revolución, 1990.

SOFRI, Gianni: *El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista*. Barcelona, Ediciones 62, 1971.

THOMPSON, Edward P.: *Miseria de la Teoría*. Barcelona, Crítica, 1981.

TRÍAS VEJARANO, Juan: "El marxismo y la historia", en *Estudios de Historia Social*, Madrid, nº 26-27, 1983, pp. 37-51.

TRÍAS VEJARANO, Juan: "Lenin y el materialismo histórico, en *Sistema*, Madrid, nº 54-55, 1983, pp. 37-51.

VILAR, Pierre: *Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser*. Barcelona, Anagrama, 1974.

VILAR, Pierre: "Marx y la historia", en *Historia del Marxismo. El Marxismo en tiempos de Marx (1)*, Barcelona, Bruguera, 1979, pp. 113-161.

WALLERSTEIN, Immanuel: "Marx y la historia: buenas y malas pistas", en *Sistema*, Madrid, nº 54-55, 1983, pp. 17-24.

WOOD, Ellen M.: "El marxismo y el curso de la historia", en *Zona Abierta*, Madrid, nº 3, 1984, pp. 1-20.

índice

5 / ¿Qué es el materialismo histórico?

7 / Dialéctica y totalidad histórica.

11 / Producción de la vida material, fuerzas productivas y relaciones de producción.

14 / Clases y lucha de clases.

18 / Base y superestructura.

20 / La superestructura política: el Estado.

25 / Las ideologías.

28 / Unilinealismo y multilinealismo: Los problemas de la periodización histórica.

36 / Algunas contribuciones posteriores. El marxismo empobrecido de la Segunda Internacional.

39 / La dogmatización de la interpretación histórica en el marxismo-leninismo oficial y algunas visiones heterodoxas.

41 / Las aportaciones de Gramsci.

47 / Glosario

51 / Bibliografía



Los editores le quedarán muy agradecidos si nos comunican la opinión sobre el material contenido en este cuaderno, así como su presentación e impresión. Les agradeceríamos también cualquier otra sugerencia.

Nuestra Dirección:

Partido Comunista de España
C/ Olimpo 35, 28043,
Madrid, España

F I M



Fundación de
Investigaciones
Marxistas