

## Pensamiento

**Gustavo Bueno**, cincuenta años, catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Oviedo, es uno de los «jefes de fila» del pensamiento marxista español, autor, entre otros libros, de «El papel de la filosofía en el conjunto del saber» —que fue la respuesta al profesor Sacristán en una célebre polémica—, «Ensayos materialistas» y «La metafísica presocrática». El ensayo que hoy publicamos es un extracto de un amplio trabajo que el profesor Bueno publicará próximamente en el número siete de la revista «Argumentos», titulado «Sobre el concepto de fuerzas del trabajo» y «Fuerzas de la cultura», y en el que se hace un análisis crítico, desde el punto de vista marxista, de algunos aspectos del eurocomunismo.

# La falsa armonía del eurocomunismo

Debate en el interior del marxismo

Gustavo Bueno

**E**l concepto de «Fuerzas del trabajo y de la cultura», presentado por Santiago Carrillo en 1967, utilizado en un contexto más amplio en su obra madura *Eurocomunismo y Estado*, presntADO COMO concepto fundamental para la elaboración de la nueva línea política del partido e incorporado al *Manifiesto programa* de 1974 es, sin embargo, considerado con cierto recelo por otros comunistas.

Mi tesis podría resumirse de este modo: los conceptos fundamentales del marxismo constituyen un sistema dialéctico y, por tanto, la alteración o modificación de alguno de ellos no solamente repercute en el conjunto del sistema, sino que, a la vez, el alcance de la modificación sólo puede ser medido desde el sistema entero.

Pero cuando ocurre que una «modificación» o la introducción de un concepto nuevo ha sido el resultado (como en el caso, supongo, del concepto de «Fuerzas del trabajo y de la cultura») no de una ocurrencia gratuita, subjetiva o bien oportunista, sino de una exigencia objetiva, y no precisamente «coyuntural», entonces hay que pensar que es el «sistema» íntegro lo que está modificándose. Hay que pensar que el nuevo concepto no será sólo una modificación de detalle, o un desarrollo particular de los principios.

La introducción del concepto de «Fuerzas del trabajo y de la cultura» tiene, según esto, para nosotros, el valor de testimonio de ese cambio global de lo que podríamos llamar «sistema clásico» de los principios marxistas. Y si el sistema entero está cambiando, reorganizándose, entonces, recíprocamente, habrá que concluir que el concepto particular es intrínsecamente oscuro o difuso, como lo será también forzosamente cualquier otro concepto alternativo (en nuestro caso el de «trabajador intelectual») propuesto por quienes, sin embargo, no desearían mantenerse encastillados en la rigidez dogmática de un sistema que resulta ser puramente escolástico.

## La división del trabajo

El significado de la distinción entre fuerzas del trabajo y fuerzas de la cultura no puede agotarse contemplándola solamente en la perspectiva de la sociedad de clases, en la que hay división del trabajo manual e intelectual. Debe también ser contemplada en la perspectiva de la sociedad socialista en la que suponemos ha desaparecido esta división. Así como la diferencia entre hombres y mujeres, contemplada en la perspectiva de «después de la revolución» subsiste, aunque desaparezcan las elaboraciones de las diferencias propias de la sociedad de clases; y así como cuando se discute de hecho sobre la significación de la religión o de la filosofía en

el marxismo, suele apelarse a la perspectiva de «después de la revolución» (por ejemplo, cuando se dice que la filosofía se realiza, desapareciendo en el comunismo). Este método nos empuja a la necesidad de regresar a distinciones más profundas que puedan mantener significado en la sociedad socialista, para, desde ellas, tratar de medir el alcance de la distinción que nos ocupa. Si se prefiere: utilizaremos estas distinciones más profundas como resonadores y trataremos de constatar de qué modo la distinción entre *fuerzas del trabajo* y *fuerzas de la cultura* suena (o resuena) cuando las sumergimos en la atmósfera vibrante de otras distinciones que suponemos son significativas. Hemos escogido aquí dos «resonadores»: A) La distinción entre *base* y *superestructura*. B) La distinción entre *sábado* y *domingo*.

## Base y superestructura

A) La distinción base/superestructura es una de las distinciones más complejas del marxismo, y en modo alguno procede aquí estudiarla de frente. Me limitaré a manifestar mi opinión según la cual al concepto de *base*, si bien no puede hacersele corresponden unos contenidos absolutos, fijos, «sustancializados» sí le corresponde un contenido funcional, estrictamente objetivo. Este contenido funcional está relacionado con la misma legalidad material-natural (con la «naturalidad») tal como se desarrolla a través de la producción humana. Según esto, los contenidos básicos, a la vez que soportes de todo el orden cultural y social, no pueden ser concebidos como contenidos previos o primeros (cronológicamente), sino como un «esqueleto» que va él mismo configurándose en el seno de los restantes tejidos (las «superestructuras»), conforme ellos mismos se desarrollan de un modo viviente. No se trata, por tanto, de que las superestructuras «brotan» de la base, y puedan, sin embargo, reaccionar sobre ella, gozar de cierta autonomía —porque este esquema sigue siendo metafísico (implica la sustantivización del concepto de «base»). Se trataría de ver en las superestructuras el marco mismo en el cual los contenidos básicos brotan cuanto a su forma, sin perjuicio de su función soportadora (en relación con la legalidad natural-objetiva). En efecto: no cabe señalar ni un solo contenido *básico* que no esté ya envuelto, dentro de la historia humana por contenidos supraestructurales. El orden superestructural tiene sus leyes de desarrollo de algún modo autónomo, pero tiene unos límites en este desarrollo impuestos precisamente por las legalidades básicas que, sin embargo, no están prefiguradas. La distinción entre base y superestructura se nos manifiesta de este modo como una distinción abstracta, como la distinción de dos perspectivas o escalas en las que se nos descompone el mismo proceso de la producción, pero subrayando que este proceso, al ser descompuesto en estos dos planos abstractos, se nos revela como un proceso dialéctico, porque los contenidos dados desde cada perspectiva o plano no son «conmensurables».

Aun en el supuesto de que se alcanzase la atenuación o eliminación de las diferencias



Gustavo Bueno

YUSTE

entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, siempre subsistiría la posibilidad de distinguir entre un trabajo productivo (que podíamos coordinar con el trabajo básico) y un trabajo no productivo. Ambos tipos de trabajo se «realimentan», se «implican» y sus líneas divisorias se hacen cada vez más sutiles y abstractas, aunque no menos reales. Las líneas según las cuales un trabajo es productivo y otro no lo es no pueden establecerse sino considerando globalmente el proceso.

Ahora bien: ¿pondremos en correspondencia las fuerzas del trabajo con las fuerzas productivas de contenidos básicos y las fuerzas de la cultura con aquellas que producen contenidos superestructurales? Globalmente, en «promedio», por decirlo así, las fuerzas del trabajo corresponden evidentemente a las fuerzas productivas. Por su parte, las fuerzas de la cultura podrían redefinirse (al menos en una sociedad en la cual también son trabajadores aquellos que producen formas superestructurales) precisamente en función de la superestructura.

Si mediante la coordinación que hemos ensayado (fuerzas del trabajo/fuerzas de la cultura y trabajo productivo/superestructural) parece que es posible redefinir la distinción que nos ocupa en términos más abstractos, sin embargo, en modo alguno se nos descubre su significado práctico último; incluso subsiste la duda de si no estaríamos trazando una distinción neutral por respecto a cualquier tipo de socialismo en particular sin especial significado respecto del eurocomunismo.

## Sábado y domingo

B) En cuanto a la distinción entre el *sábado* y el *domingo*, es obvio que se tomó aquí en relación con la distinción entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre, el tiempo de ocio. Comenzamos constatando hasta qué punto la distinción entre el tiempo del trabajo y el tiempo del ocio se presentó prácticamente como distinción entre el tiempo del trabajo encadenado, enajenado y el tiempo propio (el tiempo libre, en particular, el «día libre»). Por consiguiente, la distinción, en el contexto del capitalismo, es eminentemente pragmática, operatoria, puesto que está pensada en términos de su modificación. De aquí no hay más que un paso para pensar utópicamente que esta distinción desaparece

en el *estado final*, en el sentido de que allí todo el tiempo será libre. Marx, sin embargo, al exponer su doctrina de la plusvalía, ya había hecho observar profundamente cómo en el trabajo esclavo, todo el tiempo parece «tiempo para el señor» (lo que oculta la parte del tiempo que el esclavo trabaja para sí mismo); e inversamente, en el trabajo asalariado capitalista, todo el tiempo parece trabajo para sí mismo (en virtud de los términos del contrato de trabajo) cuando hay una parte que es tiempo para el capitalista. Suponemos que, desde el punto de vista marxista, la oposición entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre no se agota en el contexto del capitalismo, no es una distinción que haya de perder todo su sentido en el comunismo y el *tiempo de ocio*. Y entonces, la distinción toma inmediatamente contacto con otras distinciones, anteriores al modo de producción capitalista, particularmente con la distinción entre los días de trabajo y los días de fiesta.

Abreviando: la oposición principal en la interpretación teológica, es la oposición entre el *sábado* y el *domingo*. El sábado (según la tesis de Meinhold) habría sido instituido en tiempos del cautiverio de Babilonia y su contenido sería el abandono completo del trabajo, el descanso. El sábado (procedente a su vez de las culturas mesopotámicas) habría sido aceptado por la comunidad judía en el siglo II a. C., como día festivo, relacionándolo con un mandato directo de Yahvé. Los judíos aprovecharon el descanso para reunirse en las sinagogas y consagrarse al culto. Ahora bien: el cristianismo significó una variación completa en la interpretación del día festivo. «No se ha hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre.» Esto puede interpretarse aquí de este modo: el día festivo no consiste en el descanso, sino en el día del *culto* a Dios. Por eso, los cristianos, para separarse de los judíos, escogerán otro día, al que llamarán «Día del Señor». El lugar del nuevo día festivo, que era el primer día después del sábado, fue elegido en memoria de la Resurrección del Señor. Ahora bien: mientras que el Día del Señor, el domingo, no habría comportado, en principio, cesación del trabajo (descanso), sino algo positivo: culto al Señor, en la Edad Media, ante los «bárbaros francos», se introduce la idea del domingo como el «sábado cristiano», es decir: indicando cesación del trabajo. Lutero significa otra vez un cambio total:

para el hombre piadoso *todos los días son festivos*, o, de otro modo, no hay por qué considerar la cesación del trabajo como contenido del domingo. Después de la venida de Cristo, una vez que la verdad está cumplida, todos los días son de fiesta. La institución del domingo es más bien una cuestión práctico-administrativa

## Para la fiesta socialista

¿Cómo interpretar, desde un punto de vista marxista, los días festivos de la sociedad socialista? ¿Son sábados o son domingos? La situación es diferente antes y después de la revolución. En la sociedad capitalista el domingo es descanso (reposición de fuerzas). Desde el punto de vista del trabajador, es el día libre, y no es sólo día de descanso: es el día de *reunión* en el que ya no tanto se da culto a Dios, cuanto se cultiva el espíritu («día de la cultura») y se intenta lograr la instalación de la libertad —la reunión es ahora mitin, la asamblea—. Pero en la sociedad socialista, cuando la producción es ya tarea de todos, podría decirse (como Lutero) que todos los días son días de la libertad: todos los días son festivos —y, si los días de fiesta subsisten, al margen del descanso, será porque ellos también incluyen el trabajo—. Este trabajo ya no será el propio (el de la propia *especialidad*), sino el trabajo de los demás, los trabajos que los especialistas de la *industria del ocio* ofrecen a los especialistas en los trabajos productivos, así como estos últimos le ofrecen los suyos a aquéllos en los días laborales, en un flujo de circulación permanente. Los días libres, que eran días de culto a Dios, son ahora los días de la cultura.

En términos hegelianos: el reino del *espíritu absoluto*. Lo que viene a postularse es algo así como que la vida de este reino germinará floreciente en el tiempo del ocio socialista. Es una pura inepcia pasar por alto estas conexiones con el sistema hegeliano, en nombre de un «corte epistemológico». La cuestión, y esto sí que es importante, aparece no en el momento de eliminar el espíritu absoluto, sino en el momento de *invertir* el orden de sus componentes. Se diría que hay una *tendencia constante*, en la práctica del socialismo, a invertir el orden de los momentos del espíritu absoluto hegeliano: arte, religión, saber absoluto (filosofía), más que a suprimirlo. En el eurocomunismo, en Richta, el saber absoluto apenas se menciona; al proclamar la «libertad filosófica» en el pluralismo democrático, se diría que la filosofía pasa a ocupar el lugar inferior, abandonándose a la vida privada de la minoría de trabajadores que, en sus tiempos de ocio, tengan el capricho de filosofar: pero la filosofía no parece que tenga que jugar un papel especial en el conjunto de los ciudadanos, como actividad pública. La religión mantiene su puesto «secundario» —si suponemos que aquellos ciudadanos que tengan preocupaciones escatológicas han de ser siempre más numerosos que aquellos que tengan sólo preocupaciones filosóficas—. En el grado más alto, evidentemente, la política socialista tiende a poner al arte —a la música, a la danza, al teatro, al deporte— en cuanto ocupación de masas y «entretenimiento» del tiempo libre.

Pero así como el *reino de la gracia* se sobreañade al reino de la naturaleza, así el reino de la cultura parece sobreañadarse ahora al reino de la naturaleza (o al reino de la producción básica) que incorpora y confiere una tonalidad más profunda y «humana», libre. Desde perspectivas múltiples (económicas, jurídicas, sociológicas) habrá desaparecido en el socialismo la distinción entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, incluso entre las fuerzas del trabajo y las fuerzas de la cultura. Todos los días son festivos, pero no porque no se trabaje, sino porque todo trabajo es libre. Ahora bien, si se mantiene la diferencia, será en la medida en que se mantiene una diferencia entre la cultura y la legalidad natural, así como si se mantiene una diferencia entre *trabajo* y *oración* será en la medida en que se distingue entre la *naturaleza* y la *deidad*, entre la *tierra* y el *cielo*. Y esto nos permite inesperadamente descubrir un aspecto, de otro modo oculto, del *eurocomunismo*, e interpretar la significación que en él pueda tener el respeto hacia los «creyentes», el respeto hacia las creencias religiosas como contenido alternativo del tiempo del ocio, del domingo (e incluso como condición neutra, compatible

con la de militante en el partido, incluso «en su Comité Central»).

En efecto: lo que consideramos esencial en la situación ideal reconstruida, es esa continuidad (conmensurabilidad, armonía) entre el reino del trabajo y el reino de la cultura, por tanto, entre las fuerzas del trabajo y las fuerzas de la cultura socialistas. Esta continuidad o conmensurabilidad implica, a nuestro juicio, el *monismo*. Pero el monismo no es algo que pueda reducirse a la condición de una mera concepción «cosmogónica», sino que se revela también en la confianza («práctica») de que todos los cursos del desarrollo social, cultural, económico y político confluyen hacia el socialismo en virtud de una suerte de *armonía preestablecida*. El monismo está presente prácticamente también en esas fórmulas que remiten beatamente «a la praxis» la resolución de los problemas teóricos, porque confían que la práctica (las prácticas) resolverá aquellos problemas que ni siquiera se saben plantear (entre otras cosas a consecuencia de esos conceptos degenerados de «práctica teórica» y de la «teoría práctica teórica»). El *monismo* es así un *armonismo* y su paralelo teológico es el armonismo *católico* diríamos, más bien



Gustavo Bueno

A. M. ARIAS

que *luterano*; un armonismo según el cual se vive como si todos los cursos mundanos condujeran hacia el reino de Dios, hacia la salvación (porque no dependen de una voluntad arbitraria de Dios, sino del orden mismo de la naturaleza de las cosas, fijado por la inteligencia divina desde la eternidad). Todas las cosas conducen a la revolución —todas las cosas (el trabajo, el arte, la teoría, la técnica) se justifican también, antes del socialismo, en cuanto conducen a la revolución.

## El eurocomunismo imposible

Ahora bien: un armonismo «de la base y de la superestructura» en virtud del cual todas las categorías básicas (económicas, sociológicas, tecnológicas) y las superestructuras (arte, religión, saber) se supone que confluyen «preestablecidamente» hacia un estado de ajuste en el cual las contradicciones antagónicas habrán sido resueltas, equivale a un reduccionismo *categorial*, «positivizado», de las perspectivas revolucionarias. Y este reduccionismo *categorial* no es fácilmente conciliable con un punto de vista materialista. En efecto, *materialismo* significa, en este contexto, la referencia a la *naturaleza* inagotable del material político («el hombre»), un material que no puede considerarse agotado y *satisfecho* en sus determinaciones categoriales. Sólo cabe hablar de un armonismo de las categorías cuando se da por supuesto que ese material está ya expresado, cerradamente, en ellas. Cuando se da por supuesto que la antropología o la historia son ciencias categoriales. Pero el materialismo es

dialéctico: porque la tesis de la inagotabilidad del material humano equivale a poner en cuestión el armonismo, precisamente porque se contemplan, como componentes de la misma realidad, las inconmensurabilidades y conflictos que, en todo momento, y a consecuencia del propio desenvolvimiento del material, pueden sobrevenir en el desarrollo mismo de las categorías. Mientras para el marxismo clásico la revolución está siempre contemplada como un proceso que traspasa las categorías históricas y sociológicas dadas, está siempre contemplada como una revolución *trascendental*, y, por ello, incluye una moral (la «moral socialista»), ahora la *revolución* se mantiene más bien en el plano *categorial* (que no es necesariamente el económico —el economicismo—, sino también el sociológico y el psicológico, el plano de la *felicidad* y del *bienestar*). Se diría que la revolución no es *trascendental*, y que tiene que ver más con la bondad que con la verdad. Y no es que, por nuestra parte, desde el materialismo filosófico, echemos de menos, en esta reducción categorial, determinados objetivos metafísicos (la «trascendencia», sea la «trascendencia trascendente» o la «trascendencia imanentizada») y determinada como *utopía* y como *esperanza*, de la que habla Manuel Ballesteros y que nos parece completamente vacía). Lo que subrayamos es la desaparición de la dialéctica, la reducción de los problemas de la dialéctica política al plano de la tecnología pragmática. Esta reducción, por de pronto, al poner entre paréntesis todo cuanto se refiere a la verdad, y por mucho que subraye lo concerniente a la justicia y al bienestar, suprime cualquier tipo de interés profundo y filosófico a la política, porque la política, de ahora en adelante, podrá creer que no hay más realidades que las que se manifiestan en las categorías existentes ignorando las profundidades escondidas que la materia infinita contiene, y sólo una parte de las cuales llega a su superficie. No se trata, por tanto, de proponer una alternativa escatológica a esta reducción categorial del socialismo (o del comunismo): se trata de denunciar el carácter *superficial* del armonismo categorial, su ocultamiento de las capas profundas de la materia humana, los peligros que puede encerrar la confianza benevolente en el desarrollo del capitalismo, el carácter utópico e ideológico, por tanto, pueda encerrarse en el irenismo democrático.

## Libertad o indiferencia

a) Así, en lo que se refiere al arte (en su sentido más generalísimo) la política «categorial» se abstendrá de todo dogmatismo y abandonará a la vida privada la determinación de su contenido. La política de administración de las cosas se abstendrá de entender nada acerca del arte (no querrá «equivocarse» de nuevo proponiendo los modelos del realismo socialista). Pero entonces, tanto la música sinfónica como el *rock* más subdesarrollado quedarán nivelados en la tabla de valores de la política socialista: la libertad democrática ante estos valores está aquí a dos pasos del desprecio o de la indiferencia por los mismos. El armonismo *confía* simplemente en que la *contracultura* no brotará jamás del espontáneo cultivo del arte en la sociedad socialista: subestima el componente *dionisiaco* de la materia humana y da explicaciones superficiales a los movimientos contraculturales, confiando en que un cambio en las situaciones económicas los extinguirá suavemente. Desde un punto de vista dialéctico-trascendental, en cambio, no podrá menos de reconocerse la posibilidad de que estas corrientes contraculturales puedan brotar torrencialmente y extender su potencia aniquiladora de la cultura misma de la que habían nacido. El dirigismo en arte no es sólo un resultado del centralismo rígido y pedante; puede ser también visto como resultado de una visión dialéctica de la materia humana. Sólo porque aprecia la fuerza de las corrientes dionisiacas y nihilistas, el dirigismo es algo más que una pedantería —es, aun en el medio de esta pedantería, él mismo *trágico*.

b) El armonismo tolera también, evidentemente, la religión, relegándola a la vida privada, al ocio, al domingo. Desde el punto de vista del creyente, este reconocimiento del derecho a la religión privada en el tiempo del ocio tiene ya un significado *trascendental*, en cuanto en esta vida religiosa se desbordan

(por los sacramentos) las categorías y se toma contacto con la deidad. Pero esta perspectiva, aunque respetada, no puede ser mantenida por ningún materialista, porque ella implica la subversión del materialismo. Entonces, ¿qué alcance puede tener el reconocimiento del derecho a la religión en la sociedad socialista el reconocimiento del derecho a la fe cristiana, musulmana, a la fe de los testigos de Jehová o a la de los *Niños de Dios*? Tan sólo el de una concesión prudencial, que revela a lo sumo una indiferencia, pero en modo alguno el del reconocimiento de una «posibilidad de principio», porque entonces, la política materialista sería contradictoria consigo misma. Ahora bien: el desentenderse de las cuestiones de la religión, abandonándola a la vida subjetiva, privada (cuando la intencionalidad de esa vida es ser pública, proselitista) es significativo, creemos, no tanto por la importancia que pueda tener para el socialismo el eliminar «los últimos reductos de la superstición» (como si de esa eliminación hubiera de seguirse inmediatamente alguna ventaja decisiva en la marcha hacia el socialismo. Cuando estos *reductos* se consideran como una «cantidad despreciable», cuando los creyentes tampoco son considerados como «retrasados mentales» que fuera preciso curar, entonces, sería puro fanatismo vincular consecuencias importantes a su eliminación. La significación de la neutralidad, emanada del armonismo, en relación con la religión, la pondríamos en otro lado: en lo que ella tiene de testimonio de la actitud general de indiferencia por todo cuanto no se reduzca a ciertas categorías. En realidad, el *deísmo*, el «vago deísmo» que muchos marxistas parecen profesar (pensamos en *Elio*) interesa políticamente, más en cuanto testimonio del armonismo, del monismo, en cuanto signo de la tonalidad confiada, más metafísica que dialéctica (creemos), que en cuanto a «dolencia» que fuera preciso inmediatamente eliminar. Pero el confinar la vida religiosa al ocio, a la subjetividad es confiar en que el «juego de las categorías» mantendrá también confinada a la religión en el marco de la vida subjetiva de los trabajadores piadosos. Pero el materialismo filosófico ha de reconocer la posibilidad de que esa vida religiosa, hoy casi extinguida, o al menos desarrollándose de un modo, en líneas generales, lánguido e inofensivo, se inflame de nuevo en el seno mismo del socialismo y del comunismo —porque la llama religiosa se alimenta de instintos profundos que trascienden las categorías y solamente si atendemos a apagar todo rescoldo (y ello no significa tanto «una nueva Inquisición», llevada a sangre y a fuego, pero si una política de educación filosófica racionalista, entendida como un servicio público) podemos tener la seguridad de que por ahí, al menos, los torrentes dionisiacos o nihilistas de la *materia de fondo* de los hombres no van a desbordarse, a tomar la forma de un nuevo fanatismo teológico.

c) Por último, el armonismo también tiende a confinar al saber oculto, a la filosofía, dentro de la vida del ocio, dentro de la subjetividad de los ciudadanos que eventualmente puedan interesarse por ella. Pero este confinamiento sólo puede estar justificado, a su vez, en la hipótesis de que los problemas «públicos» quedan agotados en las categorías científicas, económicas, sociológicas, armónicamente concurrentes.

Una política que se reconoce dialéctica; una política que se reconoce materialista, ¿cómo podrá dejar de ser *trascendental*? ¿En nombre de qué podrá confiarse en el juego espontáneo de las categorías a partir de las cuales, en todo caso, es preciso operar, a partir de las cuales hay que trazar los caminos? Quien traza los caminos hacia la revolución con inspiración materialista, no puede olvidarse de la enseñanza de Heráclito: «Jamás te encontrarás, en tu camino, los límites del alma, ni aunque recorras todos los senderos: tan profunda es su medida.»